

THÉMATATA

REVISTA DE FILOSOFÍA



SEVILLA. NÚMERO 32. 2004

SEPARATA

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 32



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

SEVILLA, 2004

THÉMATA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Número 32

2004

ISSN: 0210-8365

Directores: Jacinto Choza; Juan Arana.

Secretaria: Pilar López de Santa María. *Comité de Redacción:* Avelina Cecilia; Concepción Diosdado; Javier Hernández Pacheco, Montserrat Negre; José María Prieto, Ignacio Salazar; Gemma Vicente; Jorge Vicente; Federico Basañez, Francisco Rodríguez Valls.

Comité Consultivo: Jesús Arellano (Sevilla); Modesto Berciano (Oviedo); Alexander Broadie (Glasgow); Lawrence Cahoon (Boston); Carla Cordúa (Santiago de Chile); Angel D'Ors (Madrid); Ignacio Falgueras (Málaga); Jesús de Garay (Madrid); Tomás Gil (Berlín); Mario González (São Paulo); Nicolas Grimaldi (París); Fernando Inciarte (†) (Munster); Alejandro Llano (Pamplona); Pascual Martínez-Freire (Málaga); Carlos Másmela (Medellín, Colombia); José Rubio (Málaga); Otto Saame (†) (Mainz); Roberto Torretti (Santiago de Chile); Héctor Zagal (Ciudad de México)

De acuerdo con la certificación emitida por el Centro de Información y Documentación Científica (Madrid, C.S.I.C.) el 16 11 1992, la Revista *Thémata* está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos:

BASES DE DATOS

- *The philosopher's index*. Bowling Green State University.
- *FRANCIS. PHILOSOPHIE*. CNRS. INST. France.
- *BASE ISOC-FILOSOFIA*. CINDOC. CSIC. España.
- *Ulrich's Internat. Periodicals Directory*, R.R. Bowker, New York, USA.
- *Dialog Journal Name Finder*, Palo Alto. CA. USA.

REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

- *Repertoire bibliographique de la philosophie*, Louvain, Belgique.
- *Bulletin signalétique. Philosophie*, CNRS, France.
- *The philosopher's index*, Ohio, USA.
- *Índice español de humanidades Filosofía*, CINDOC, Madrid

Redacción y Secretaría.

Thémata. Revista de Filosofía. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía y Lógica.
c/ Camilo José Cela, s/n., 41018 Sevilla.
Teléfonos: 954 557 757; 954 557 755
Fax: 954 551 668
Correo electrónico: jchoza@us.es; jarana@us.es

Distribución:

Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Teléfonos: 954 487 446; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: secpub2@us.es
<http://publius.cica.es>

Precio del ejemplar: 15 €. Precio para suscriptores: 12 €.

© Thémata. Revista de Filosofía

Depósito Legal: SE-72-2002 ISSN: 0210-8365

Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, S.L. Camas-Sevilla

ÍNDICE

HOMENAJE A MANUEL PAVÓN RODRÍGUEZ

— <i>Recordando a Manolo</i> . Juan Arana, Universidad de Sevilla	11
— <i>Semblanza de Manuel Pavón Rodríguez</i> . Jacinto Choza, Universidad de Sevilla	17
— <i>De fontaneros y filósofos</i> . Javier Hernández-Pacheco, Universidad de Sevilla	27
— <i>Notas sobre la amistad en memoria de un amigo</i> . Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla	31

ESTUDIOS

— <i>Lectura de la Carta sobre el humanismo de Heidegger</i> . Jacinto Choza, Universidad de Sevilla	37
— <i>La gramática del «yo» en Wittgenstein</i> . Miguel García-Valdecasas, Universidad de Navarra	83
— <i>“El tiempo que acontece por sí mismo”</i> . <i>La estructura de la temporalidad en la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig</i> . Ángel E. Garrido-Maturano, CONICET-UNNE, Argentina	99
— <i>Filosofia e física uma outra conexão</i> . Ricardo Lopes Coelho, Universidade de Lisboa / Technische Universität Berlin	119
— <i>De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo</i> . Miguel Ángel Quintana Paz, Università degli Studi di Torino	135
— <i>La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamin y Adorno: ¿más allá de Gadamer?</i> José Manuel Romero Cuevas, Universidad de Granada	159
— <i>La relación hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican</i> . María del Águila Sola Díaz. Universidad de Sevilla	173
— <i>El Dios de la cosmología física. Reflexiones acerca del modo en que la teología natural puede encontrar un punto de apoyo en los modelos cosmológicos actuales</i> . Francisco José Soler Gil, Universität Bremen	185
— <i>Una conversación con Kant en 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N. M. Karamzín</i> . Pedro Jesús Teruel, Universidad Católica de Murcia	203

DEBATE: LIBERTAD Y CIENCIAS NATURALES

— <i>Contra el libre albedrío en el marco de las ciencias naturales contemporáneas</i> . Martín López Corredoira. Universität Basel	227
— <i>La imposible física de la libertad</i> . Juan Arana, Universidad de Sevilla	253
— <i>Sobre la ciencia y el libre albedrío. Comentarios al artículo de Martín López-Corredoira</i> . Eduardo Battaner López, Universidad de Granada	265
— <i>La libertad es un problema</i> . Sixto J. Castro, Universidad de Valladolid	269
— <i>Determinismo y libertad. Un diálogo inútil</i> . Jacinto Choza, Universidad de Sevilla	279
— <i>La libertad como una emergencia</i> . Ignacio Salazar, Universidad de Sevilla	289
— <i>Contra el libre albedrío: aclaraciones ulteriores</i> . Martín López Corredoira, Universität Basel	297

REVISTA DE LIBROS

G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000 (José María Torralba López): 309; Juan Arana, *El Dios sin rostro. Presencia del pantetismo en el pensamiento del siglo XX*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003 (Francisco Rodríguez Valls): 312; Peter Goldie (ed.), *Understanding emotions*:

Mind and morals. Ashgate, 2002 (Teresa Bejařano): 316; Eva Marfa Iñesta Mena, Antonio Pamies Bertrán, *Fraseología y metáfora. Aspectos tipológicos y cognitivos*, Granada, Serie Granada Lingüística, 2002 (Marian Pérez Bernal): 325; Ramón Queralto Moreno, *Razionalità Tecnica e mondo futuro*, Milano, Franco Angeli, 2002 (Inmaculada de la Puente): 331; M^a Dolores Ramos, M^a Teresa Vera (Coords.), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos, 2002 (Marian Pérez Bernal): 332; Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta, 2003 (Antonio Pineda): 335; María del Águila Sola Díaz, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, 2002 (Miguel Pastor): 340; Sarah F. Taub, *Language from the Body. Iconicity and Metaphor in American Sign Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (Marian Pérez Bernal):342

NOTICIAS Y COMENTARIOS

— <i>La paradoja del gran hombre</i> . Juan Arana, Universidad de Sevilla	347
— <i>Resacralización y compasión. Una respuesta a Günther Poltner desde el Parsifal</i> . Alberto Ciria, Munich	351
— <i>Antes de que París existiera. Una respuesta a Jacinto Chozá</i> . Alberto Ciria, Munich	375
— <i>Antonio Truyol i Serra. Un recuerdo</i> , Concha Roldán Panadero. Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid	377

DETERMINISMO Y LIBERTAD. UN DIÁLOGO INÚTIL

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

Resumen: 1.- Observaciones al determinismo materialista de López Corredoira. 2.- Lenguajes irreferibles. Un diálogo que no vale la pena.

Abstract: 1.- Remarks on Lopez Corredoira's materialist determinism. 2.- Two languages unables speaking each to the other. A worthless dialogue.

1.- Observaciones al determinismo materialista de López Corredoira.

En junio de 2003 se leyó en la facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, la tesis de Martín López Corredoira, «Contra el libre albedrío en el marco de las ciencias naturales contemporáneas», que obtuvo la máxima calificación. El tribunal estaba formado por los profesores que ahora entramos en diálogo con él, tras haber tenido la amabilidad de exponer sus ideas en un artículo de extensión adecuada a una revista de filosofía

López Corredoira toma una definición de libertad sobre la que se va a trabajar, luego expone lo que se entiende en física por determinismo y por indeterminismo, y finalmente sostiene que la libertad así definida no es posible desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, ni en función de la noción de azar, ni en función de las tesis de la mecánica cuántica, ni en función de las tesis de la biología evolucionista, ni de las de la neurología.

Define la libertad en los siguientes términos: «Es una capacidad de generación o de ser origen de nuestros movimientos, opciones, etc. a partir de la nada, es decir, ser causa primera de lo que podemos desarrollar. Se trata de una hipotética capacidad personal para elegir opciones y por tanto acciones [...] Ser libre consiste en tener una fuente interna totalmente desgajada de la naturaleza que produzca 'algo' que desencadene nuestros movimientos, etc. La naturaleza no es 'Yo', y 'Yo' no soy la naturaleza» (§ 2 del artículo). Posteriormente insiste repetidas veces en que la libertad que se niega es la libertad de querer, no la libertad de hacer.

Encuentro tres fallos en este planteamiento, que voy a enumerar en orden inversa a la importancia que les concedo porque voy a detenerme más ampliamente al final.

Por una parte, un fallo, casi irrelevante en este debate, lo encuentro en la definición de libertad: la propiedad de un «yo» desvinculado absolutamente de cualquier realidad empíricamente perceptible, a la que se llama en conjunto 'naturaleza'. Se trata, creo, de lo que Kant llamaba 'sujeto trascendental'.

El segundo lugar, otro fallo consiste en que, al desvincular tan radicalmente ese 'yo' de esa 'naturaleza', el yo y sus propiedades resulta completamente irreferible, de manera

que no se puede decir nada empíricamente verificable sobre él, ni que exista ni que no exista. Puesto que ha sido definido como irreferible, no tiene nada de particular que sea imposible referirse a él. Se trata de un doble fallo lógico, que también son de poca importancia en lo que me parece lo nuclear del problema. El primer fallo lógico se podría asimilar al sofisma de *petitio principii*, de dar por supuesto lo que se quiere probar. El segundo fallo es la violación de una ley lógica según la cual las proposiciones que se refieren a algo como inexistente son indemostrables (se puede demostrar que algo es imposible, no que no exista de hecho).

Finalmente, el fallo importante, y el único relevante, es admitir la hipótesis de Laplace y todo lo que ella supone, la cual no es admisible ni siquiera como hipótesis porque consiste en un entramado de sofismas, cuyo carácter ridículo no disminuye por el hecho de que tantas inteligencias egregias, antes y después de Newton, la hayan aceptado.

«Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la posición respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos». Esta hipótesis podría quizá resultar aceptable si se le añadiera: 'si y solamente si no existiesen en el universo más que fuerzas *mecánicas* y más que cuerpos materiales y ningún otro tipo de actividad ni de realidad, si y solamente si no pudieran aparecer en el universo ningún tipo de fuerzas no *mecánicas* y que fueran irreductibles a ella (si se rechaza cualquier emergentismo), si y solamente si no pudiera existir ni siquiera esa inteligencia que suponiéndole grandeza podría calcularlo todo (si se rechaza la existencia de cualquier inteligencia)'. Esa inexistencia se supone en la hipótesis, que resulta por eso netamente tautológica. Pero eso tampoco pasa de ser una refutación formal. Lo que hace inadmisibile la hipótesis es que, en su interpretación por parte de Laplace y de los físicos, considera la causalidad eficiente como un primer principio, y la causación *mecánica* como uno de los trascendentales del ser, y eso, aparte de Demócrito, no lo han admitido nunca los filósofos.

El fallo consiste, pues, en sostener (más bien en postular) tautológicamente y en términos de *petitio principii*, que todos los procesos observables, se explican (*omnia, soli et semper*), todos, solamente y siempre, por *fuerzas mecánicas* comprobables, que esas explicaciones son necesarias y suficientes para dar cuenta de los hechos, y que si alguien cree que hay en juego algo más o algo diferente de esas fuerzas, es un ignorante, un iluso o un engañado de buena fue por sus propias tendencias sentimentales o por sus rasgos caracterológicos.

Y la gran estrategia retórica y sofística para hacer pasar el argumento como aceptable, interesante y peligroso a la vez, para que llame la atención y se discuta mucho sobre él, es afirmar que demuestra la inexistencia de la libertad, para lo cual se da una definición de libertad *ad hoc*.

No basta para dar la apariencia de juego limpio con decir que esa definición de libertad la han propuesto diversos filósofos. Porque también entre los filósofos se da la mentalidad cientificista y sofística, aunque muy pocos han propuesto dicha definición con el sentido que tiene en este debate.

En su posición de determinismo materialista, López Corredoira propone una definición de libertad que sirve también para definir no ya la relación entre deseos, acciones y fuerzas mecánicas, sino, antes, para definir los procesos fisiológicos y psicológicos, para definir la relación entre el significado de las palabras, su sonido y las fuerzas mecánicas, y entre el significado de los números, su grafía y las fuerzas mecánicas. Y su demostración de la inexistencia de la libertad en general y del libre albedrío en particular, sirve exactamente igual para demostrar que es imposible el adiestramiento animal, cualquier tipo de aprendizaje animal o humano, para demostrar que las palabras no tienen nunca ningún sentido, que si lo tuvieran sería irrelevante, y para demostrar que los números, los cálculos y las ciencias en general (incluida la física) no significan nada.

La negación de la libertad tiene fuerza retórica, de captación de la atención, de avivamiento del interés y de encendimiento de las pasiones, porque el término libertad alude a la dimensión más excelsa del hombre y a la sede de los valores más altos, siendo por eso algo arcano e incluso misterioso. Por eso el determinista la niega y atrae al público a su arena, porque también eso es lo que captó su atención, le asustó, le sedujo, y le espoleó una inquietud intelectual que inicialmente no era quizá tan intensa. Pero la negación del significado de las palabras y de su sentido, del significado y del sentido de los números y los cálculos, no sólo no tiene fuerza retórica de atracción, sino que la tiene de repulsión, porque suena a un absurdo de tal calibre que a nadie se le puede ocurrir decirlo (ni creérsela), y si la dice nadie irá a discutirla con él considerándole una persona interesante, sino más bien una persona trastornada.

La negación de la libertad es un reto intelectual, la negación del significado de las palabras y de los números, una majadería. Sostengo que la tesis del determinismo materialista que niega la primera niega también los segundos, y que la definición de libertad que dan los deterministas sirve también para definir el significado de las palabras y de los números. Ahora, la carga de la prueba recae sobre los deterministas, de manera que para ser más precisos, más estrictamente «racionales» como ellos gustan de decir, y estar menos condicionados por las pasiones y afectos, su argumento hay que centrarlo solamente en demostrar que las palabras no tienen ningún significado.

Precisamente esta línea de indagación y de reflexión es la que han seguido los filósofos que a lo largo de la historia de occidente han creído que existe algo más que las fuerzas mecánicas, desde Platón y Aristóteles, pasando por Agustín y Tomás, Descartes y Leibniz, hasta Kant y Hegel, Husserl y Bergson. Estudiaron el significado de las palabras, el conocimiento, la objetividad científica, y de ahí llegaron a creer que existía algo que denominaron, alma, inteligencia, espíritu y Dios. En el número 30 de la revista *Thémata*, de 2003, puse por escrito, en una réplica a un artículo de Juan Arana sobre lo físico y lo mental, una manera en que, a mi modo de ver, se puede plantear el tema de la articulación entre lo material y lo espiritual según la filosofía y la ciencia de nuestro tiempo. Esas observaciones a Juan Arana se las comuniqué en parte a López Corredoira en el debate que prosiguió a la tesis. No hay ninguna posibilidad de que ninguno de ellos dos, ni los restantes miembros del tribunal de la tesis, las consideren lo suficientemente interesantes como para encauzar según ellas un mínimo de su actividad intelectual. Sus hábitos mentales son tan ajenos a la tradición filosófica que se ocupa en esos asuntos como lo son los míos a los lenguajes matemáticos que utilizan los físicos.

A mi modo de ver el problema de la imposibilidad de la libertad de querer está planteado con más corrección lógica y ontológica (o sea, menos falazmente) en la controversia *de auxiliis*, que enfrentó a los teólogos durante varios siglos en relación con la necesidad de la gracia divina para mover a la voluntad a querer, y que les abocó a diversas antinomias y callejones sin salida. Sus debates estaban bien centrados en la libertad humana, y no abarcaban por igual, junto a ella, a la totalidad de los procesos fisiológicos y psicológicos como ocurre con el planteamiento de López Corredoira. La controversia se zanjó, por vía disciplinar, cuando Paulo V, siguiendo el consejo del obispo de Ginebra Francisco de Sales, prohibió a todos los teólogos descalificar a cualquier otro por sostener una u otra tesis (Cfr. L. Ott, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 344 ss).

Ahora creo que debo explicar, desde el punto de vista de la retórica entre otros, por qué el diálogo entre deterministas y no deterministas es inútil y por qué no vale la pena.

2.- Lenguajes irreferibles. Un diálogo que no vale la pena.

Personalmente nunca he dedicado un trabajo al debate determinismo-libertad. Nunca me he interesado por él porque nunca he sentido que plantease un problema real y verdadero. Más de una vez Juan Arana, amistosa y coloquialmente, me ha preguntado en tono casi de reproche: —Pero, ¿no te interesa saber si realmente eres libre o no?— No, la libertad que yo siento que tengo, y ese sentirme libre que forma parte de mi existencia como una dimensión importante de ella, se sitúa en un nivel al que no afecta la investigación filosófica ni científica. El estudio y la experiencias me han llevado a sorprenderme de la fuerza que tienen los condicionamientos genéticos, educativos, psicológicos y sociológicos, y a modular el ámbito teórico que yo suponía a la libertad según adquiriría nuevos conocimientos en esos campos. Pero no tengo conciencia de que las modulaciones de ese ámbito teórico influyeran en mi sentido práctico existencial de la libertad.

Si ahora, y en anteriores ocasiones, he llegado a entrar en el debate ha sido y es por afecto y respeto a mi compañero de claustro Juan Arana, y porque no pocas veces en la lectura de algunos trabajos de López Corredoira, (en concreto, la tesis doctoral), me ha conmovido su pasión por el estudio y el saber y su voluntad de juego limpio, y quiero corresponder con la misma pasión y voluntad. Pero insisto, no hay ninguna posibilidad de que ellos me entiendan, como yo, a mi vez, no tengo ninguna posibilidad de seguir un razonamiento de López Corredoira sobre integrales y derivadas. Yo no entiendo ese lenguaje ni al escucharlo, ni al leerlo ni, por supuesto, para escribirlo. Lo podría aprender, pero entonces quizá mis hábitos mentales serían científicos y no fenomenológicos y ontológicos.

El materialismo y el determinismo son una constante en la historia del pensamiento occidental, y en sus filas hay que inscribir nombres ilustres de todos los tiempos que van desde Demócrito hasta quizá Einstein pasando por Spinoza y Hobbes. ¿Por qué puede haber personas que piensen así, de un modo tan contrario al sentido común, al sentido del lenguaje ordinario? O, lo que todavía es peor, ¿por qué son tan frecuentes entre los científicos, y entre los intelectuales en general, la declaración de tantas majaderías, tantas situaciones de obsesión, de discusión e incluso de delirio, como las que Jonathan Swift ridiculiza felizmente en su obra *Los viajes de Gulliver* y Bernard Shaw en el prólogo a su *Santa Juana*?

Creo que la mentalidad común, el sentido común del hombre occidental de comienzos del siglo XXI, está tan invadido y troquelado por la ciencia, que aunque persista en él la actitud natural (lo que en fenomenología se llama actitud natural), poco puede hacer ésta para salvaguardar el sentido común de los científicos. Algo sin duda puede, pero quizá precariamente, porque frecuentemente acoge con regocijo y aplauso las extravagancias de los intelectuales.

La difusión de tantos absurdos escandalosos por parte de los intelectuales se debe a que han heredado a la vez las artes y las funciones de los bufones y los sacerdotes. Se sienten obligados a entretener al público y a conducirlo por el recto camino del conocimiento del bien y del mal, y para ello tienen que captar su atención y divertirlo. Por eso proceden frecuentemente como el prestidigitador. Se quitan el sombrero, muestran que se trata de un simple sombrero, y cuando ya todos están convenidos de que la cosa es como parece, de pronto de la chistera sale un conejo blanco que se come el sombrero convertido a su vez en zanahoria. Lo que parecía evidente es falso, y lo que resulta increíble es precisamente lo verdadero.

El que los hombres se pongan de acuerdo y tomen decisiones hablando, eso que parece real, verdadero o evidente, la libertad, en último término, es falso. El científico sabe y demuestra ante todos que eso es falso, pura ilusión, porque la verdad es que no hay más que átomos en movimiento según fuerzas mecánicas. El intelectual aprende así de la realidad, lo que pone en ella, y conoce de ella lo que, sabido previamente, ha proyectado sobre el campo de indagación.

No están en mejor situación las humanidades. Los historiadores saben que para los hombres del siglo XVIII Cristóbal Colón fue un marino, un negociador y un hombre afortunado. Para los del XIX, un héroe santo, y por eso se inició entonces su proceso de canonización, se fundó la orden de los caballeros de Colón y se propuso como ejemplo a los jóvenes y a los mayores. Para los del siglo XX, fue un desalmado, un imperialista, un aliado del capitalismo internacional, un negrero, un traficante de esclavos, y un aprovechado sin escrúpulos.

Por su parte los críticos literarios también saben que para los hombres del siglo XVIII Cervantes fue un humorista, que escribía relatos entretenidos y divertidos. Para los del siglo XIX fue el gran héroe que marcó a todos los senderos de la tierra, del cielo y de la historia, y que escribió el libro con el que todos los mortales podían y debían presentarse a juicio. Y los del siglo XX, por fin, descubrieron que, por supuesto, era homosexual, que sobrevivió en las prisiones de Orán otorgando sus servicios sexuales a los carceleros y a los jeques, y que luego, pudo sobrevivir en Valladolid gracias a que se convirtió en proxeneta de sus propias hermanas.

A su vez, los profesionales de la comunicación no les van a la zaga al resto de los intelectuales. Si hay un golpe de estado en España o un atentado a unos rascacielos en Estados Unidos, y la gente llega a creer que alguien atacaba el régimen del país y alguien lo ha salvado, o que alguien atacaba unos edificios de Nueva York y alguien ha tomado decisiones para protegerlo, eso en realidad es falso. El intelectual de turno, el periodista, se encarga de contar que quienes parecía que ayudaban a resolver el problema en realidad eran quienes lo provocaban para sacar un provecho inconfesable, y que lo que parece increíble a primera vista es lo verdadero. Además (y aquí hay incluso más fuerza retórica que en caso de la

libertad), esa verdad no se puede decir, porque hay un complot de esos que parecían querer el bien y ayudar, y que son los más poderosos, para que nadie se entere. El intelectual, que es el que está realmente en el ajo, sabe la verdad del asunto, pero está obligado a silenciarla, como cuenta en unos libros de tiradas fabulosas o en entrevistas televisadas. Víctimas de la verdad, ahora ya tocan la gloria con las manos, porque han anunciado la buena nueva a los pobres y oprimidos.

Como en los tiempos de los bufones y los sacerdotes, y antes aún en los de los hechiceros, los intelectuales entran en los secretos arcanos de lo originario, sean los efluvios sagrados de las plantas y del cosmos, sean los designios de la Santísima Trinidad sobre la voluntad humana, sean los entresijos de la historia y de la literatura, sean las argucias de los jefes más altos para dirigir a su beneplácito las creencias de sus conciudadanos. El caso es estar encaramados a las inaccesibles cimas del poder y, por supuesto, conocer la verdad.

No hay vanidad humana que resista esa tentación, y mucho menos la de los profesionales del adoctrinamiento. Eso causa tal impacto sobre el sentido común que no es difícil encontrar gente normal que afirme saber con certeza la inexistencia de la libertad, las fechorías de Colón, la homosexualidad de Cervantes, la inexistencia del golpe de estado del 23 de febrero de 1981 en España y la inexistencia del atentado a las torres gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2000. Han leído un libro de alguien que realmente estuvo allí, en la alcoba de las neuronas, y sabe cómo fueron las cosas de verdad.

El sentido común mantiene cierta dosis de sensatez porque la vida ordinaria puede permitirse el lujo de la prestidigitación en las cuestiones más periféricas, pero no en las más perentorias y vitales, y mantiene siempre una mezcla de todo.

También por eso escribo ahora esta nota. Lo hago con la ilusión y la esperanza de prevenir contra los intelectuales a las personas que no tengan la mente irreversiblemente corrompida por las ciencias, las humanidades y los medios de comunicación, y para sugerirles se complazcan en los profesionales del conocimiento que son honrados, porque eso tiene mucho más encanto. En esos poetas cuya poesía es buena porque lo que dicen es verdad y se percibe como tal al leerla, en esos filósofos cuyas teorías son hermosas porque cuentan lo que nos pasa a todos y los entendemos porque nos reconocemos en ellas, en esos científicos que hablan de lo que saben con modestia y que callan con humildad ante lo que no saben.

Afortunadamente los colegas participantes en este debate no son intelectuales en el sentido extremo y peyorativo que he señalado, de manera que su científicismo no proviene de la vanidad, la egolatría y los demás factores concomitantes a que me he referido, sino, sencillamente, del cultivo de la ciencia. Hay, pues, otro científicismo más equilibrado y más común, y otra explicación menos humillante para su vigencia. Ahora hay que pasar de los argumentos retóricos y sofisticos a los argumentos gnoseológicos y ontológicos.

Hay otra explicación para dar cuenta de que unos hombres sean materialistas y deterministas y otros no, y son los hábitos mentales. Es muy difícil encontrar materialistas entre los matemáticos, los lógicos y los lingüistas, y es más fácil encontrarlos entre los bioquímicos, los fisiólogos y los físicos. También es más fácil encontrarlos entre los genetistas que entre los etólogos.

Las ciencias son controles de calidad para los procesos de adquisición de conocimiento, y no sería extraño que los controles establecidos para el conocimiento de un determinado tipo de realidades, no fueran pertinentes para otro. Creo que este es el caso. Que la física no tiene mucho que decir sobre los procesos de aprendizaje, sobre el significado de las palabras y la gramática, sobre los números y la matemática y que, cuanto menos, suena a pretenciosa la afirmación de que ninguna otra ciencia puede decir nada verdadero sobre esos temas.

Las ciencias generan en sus cultivadores determinados hábitos mentales muy difíciles de superar, y a veces imposible. Los cultivadores de ciencias «mecánicas», tienen más inclinación al materialismo, mientras que los cultivadores de las ciencias formales tienen más propensión al idealismo. La física, por ser la ciencia «mecánica» que más utiliza la matemática, produce igual propensión al idealismo y al materialismo, y por eso se encuentran entre sus cultivadores los dos tipos de creencias.

Me parece que el debate sobre determinismo y libertad es inútil porque está mal planteado, y porque no hay posibilidad de que las dos partes lleguen a hablar de lo mismo. El síndrome de babel no se supera hablando dos lenguas si no se sabe de lo que se está hablando, ni tampoco hablando tres o cuatro. Propiamente no se trata tampoco de un debate entre ciencia y filosofía, porque hay filósofos deterministas y hay científicos que no lo son. Se trata de un debate entre una mentalidad científicista y de actitud científica o teórica, y una la mentalidad común de actitud natural, fenomenológica y ontológica, y ambas son, no ya inconmensurables (lo que permitiría cierta comunicación) sino irreferibles. La distancia entre ambas es tan enorme que no vale la pena ni siquiera intentar un diálogo, porque esa distancia genera inevitablemente espejismos teóricos.

En este debate, la mentalidad científicista es tan arrogante, tan estrecha, tan autosuficiente y tan invulnerable que sólo se me ocurre compararla con los delirios paranoicos, con los cuales, en efecto, no hay diálogo posible.

Se trata de una mentalidad para la cual saber significa medir, calcular, como una persona común calcula el dinero que tiene y sabe si con eso puede comprar determinados artículos o no. Desde este punto de vista, saber quiere decir saber calcular en términos de saber comprar, de adquirir algo y tenerlo en la mano. Así es como se sabe que el universo comenzó con una explosión, que los graves caen con una aceleración determinada, y que uno puede pagar su hipoteca.

Pero así como el saber común asume que hay una serie de factores previsible, y otros imponderables, en virtud de los cuales a uno le podría resultar imposible pagar su hipoteca, para la mentalidad científicista lo imposible son los factores imponderables e incluso los previsible.

Así, por ejemplo, como los físicos saben, según las leyes de la aeronáutica los insectos no podrían volar, o es imposible que vuelen, pero las personas comunes (entre las que me incluyo) creen que efectivamente vuelan, y algunos físicos también lo creen, aunque no puedan explicar cómo lo consiguen.

De la misma manera que es imposible que los insectos vuelen, también era prácticamente imposible que surgiera la vida en el universo. Asimismo, era imposible que los biólogos nacidos antes de 1850 creyesen que las especies biológicas habían surgido por evolución, como percibió Darwin, y por eso comprendió y declaró que su teoría no sería

aceptada hasta una generación después. Así ocurrió, y posteriormente los biólogos no podían creer otra teoría.

Sin embargo, desde el punto de vista de la física era completamente imposible que la vida y las especies surgiesen por evolución, y lo siguió siendo hasta que un físico inventó una teoría según la cual podían darse en el cosmos sistemas abiertos muy alejados del estado de equilibrio, y a partir de entonces ya empezó a no ser tan imposible

Una cosa parecida sigue ocurriendo con la anatomía y la fisiología del ojo animal. Es prácticamente imposible que haya surgido, dado que la única manera científicamente aceptable de explicar su aparición es por azar y selección natural.

El que las teorías científicas condicionan nuestra percepción de la realidad es algo que no solamente ocurre en la física o en la biología. También ocurre en la medicina y en la economía, donde los médicos y los economistas no tienen remedio para las enfermedades y desajustes que no pueden existir, como Galbraith repite con cierto regodeo.

¿Cómo puede ocurrir que personas tan dedicadas a la actividad intelectual, tan sabias, y que tan ingentes bienes han procurado a la humanidad, lleguen a ser tan estrechas, tan arrogantes, etc.? ¿Qué tipo de estrechez es esa que impide aceptar como posible lo que obviamente es real?

La estrechez proviene de que el hombre, todos los hombres de todas las culturas, no tienen un acceso directo a lo real, sino solamente a través de lo posible. Los hombres maduran y forman sus mentes aprendiendo a hablar, y aprender un lenguaje (o generarlo en sus comienzos) es nombrar las cosas con las que se encuentran y, con ello, definir los valores de lo real y ficticio, efectivo y posible, verdadero y falso, útil y nocivo, hermoso y horrible, bueno y malo, etc., es decir, determinar en concreto y para esa lengua y esa cultura lo que los filósofos llaman los trascendentales del ser. Lo comprensible es lo que puede ser procesado dentro de esos parámetros, y lo incomprensible e imposible lo que no. A su vez, esos parámetros resultan modulados por cada grupo social e incluso por cada individuo, dando lugar a las mentalidades de grupos, mentalidades profesionales, etc., y a las mentalidades individuales.

Dentro de esos parámetros de una cultura y un lenguaje ordinarios, surgieron las ciencias como controles de calidad del conocimiento, como procedimientos para asegurar que sólo se adquirieran conocimientos verdaderos. Ese era el sueño de Descartes. Era también, en parte, el sueño de la mentalidad ilustrada, moderna y, desde luego, es el sueño de la mentalidad científicista.

Pero al elevar tales controles de calidad a criterio para aceptar o rechazar todo conocimiento, mucho más de la mitad del conocimiento ordinario quedó excluido del ámbito de lo verificable, y con ello de lo digno de ser aceptado, de ser tenido por verdadero, fiable, pensable e incluso posible. El campo de lo posible y de lo pensable, que es mucho más restringido en el ámbito científico que en el del sentido común, en el del lenguaje ordinario, quedó contraído a una angostura insólita, y se perdieron para el saber inmensos territorios de realidad y de conocimiento.

El gran logro de la filosofía del siglo XX fue aperebirse del estrechamiento sufrido por la racionalidad a lo largo de la historia, percatarse de la extrapolación y aplicación extremosa del trascendental *verum* por parte de la ciencia, recuperar para el saber los territorios perdidos de lo no-demostrable científicamente, y devolver su legitimidad

gnoseológica y ontológica al sentido común y al lenguaje ordinario. Desde este punto de vista, la filosofía del siglo XX exhibe una asombrosa unidad y coherencia, desde la fenomenología a la hermenéutica y desde el psicoanálisis a la analítica del lenguaje.

La imposibilidad de aceptar como posible (por tanto, como pensable), lo que ya es real, es una manera de describir la locura. Cuando una madre no puede aceptar como posible que su hijo haya muerto, *realmente*, entonces se vuelve loca, se evade de la realidad. Pues bien, eso es lo que le pasa con la ciencia y la mentalidad científicista. Se trata de una mente instalada en unos campos de lo pensable y pensado mucho más estrechos que los de la mente común (a cambio de lo cual pueden llegar mucho más lejos que ésta en el conocimiento de determinados asuntos), y que por eso, al aplicar sus controles de calidad al conocimiento y lenguaje ordinarios, resulta que puede aceptar mucha menos verdad y realidad que el sentido común.

Los resquicios y los márgenes de lo pensado y lo pensable según sus controles le resultan a las mentalidades científicas despreciables, o le dan vértigo, o bien en otros casos tienen un especial daltonismo que les protege contra esos abismos. Ese es quizá el caso de Demócrito, y el de Hobbes en algunos momentos. No, desde luego, el de Spinoza ni el de quienes sostienen con él que la libertad es el conocimiento de la necesidad, porque esa tesis no se refiere a la necesidad de las partículas de la física del siglo XX y XXI, sino a la necesidad de la substancia absoluta o del espíritu absoluto, y, en determinada perspectiva, esa tesis yo también la tengo por verdadera (en esa perspectiva, además, la necesidad de las partículas física no regidas por el azar, no proviene precisamente de ellas mismas, sino de la necesidad de la libertad absoluta).

Al llegar a ese punto, o quizá bastante antes, uno ya ha llegado a la conclusión de que el diálogo no vale la pena, de que el delirio paranoico de los científicos no compensa criticarlo. Y no pasa nada por no hacerlo, porque gracias a Dios, a los científicos, que ya se les hace demasiado caso cuando hablan de ciencias, no hay que hacérselo cuando hablan de otras cosas, o cuando sostienen que desde el punto de vista de la ciencia la libertad no tiene sentido, no se comprende o es imposible.

Pero, ¿quién ha dicho que la libertad, o la moral, o la religión, o el derecho, o la política, pueden o deben tener sentido y ser comprensibles desde el punto de vista de la ciencia?, ¿quién cree que el punto de vista de la ciencia es tan absoluto como para que todo haya de tener valor y sentido si y solamente si lo tiene en y desde él? Eso lo podía creer Laplace, y algunos científicos que mantienen una mentalidad como la suya. Pero creo que la mentalidad común, con todo lo corrompida que está por la ciencia, queda en buena parte a salvo de eso. Y, como ya he dicho, yo escribo estas líneas para ayudar a que aún lo esté más.

Hubo un tiempo en que la única instancia cultural legitimadora era la religión, de manera que todo producto cultural tenía que ser sancionado por ella para ser aceptable. De ese modo, no solamente tenía que ser religiosa la religión, también tenía que serlo el derecho, la política, el arte, la filosofía y la ciencia, y en caso contrario sufrían la excomunión o la hoguera. Posteriormente la instancia legitimadora pasó a ser la ciencia, y sólo ella tornaba aceptable los productos culturales, de manera que no solo tenía que ser científica la ciencia. También tenía que ser científica la ética (*more geométrico*), la religión (dentro de los límites de la razón), el socialismo (que dejaba de ser utópico para ser científico), etc.

Afortunadamente, el siglo XXI se ha inaugurado con el pluralismo de las instancias legitimadoras, de manera que empezamos a ser capaces de conformarnos con que sea religiosa la religión, científica la ciencia, y artístico el arte. Ciertamente que el poder legitimante del arte se está extendiendo demasiado, que su dictadura podría ser igual de peligrosa, y que además tiende a una alianza casi natural con la ciencia, pero como de momento no hay ningún Laplace del color y la perspectiva en el horizonte, podemos empezar con esperanza el siglo XXI...

* * *

Jacinto Choza Armenta
jchoza@us.es



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE SEVILLA