

HABERMAS EN EL DEBATE ACTUAL SOBRE DETERMINISMO Y LIBERTAD

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. España
amandaluzro@upsa.es

Resumen: El intento de poner en relación las actuales investigaciones sobre el cerebro con el problema de la libertad ha suscitado la sospecha de que ésta podría ser una ilusión. Pero, al mismo tiempo, dicho intento plantea preguntas como las siguientes: ¿La cuestión de si podemos actuar libremente puede decidirse desde investigaciones empíricas? ¿Es posible afirmar la libertad de nuestra voluntad sin tener que admitir algún tipo de dualismo? Este trabajo se centra, en primer lugar, en el famoso experimento de Libet. En segundo lugar, quiere llamar la atención sobre la propuesta de Habermas de un dualismo de perspectivas metodológicas, que afirma la irreductibilidad de dos clases de perspectivas del saber, la perspectiva del observador y la perspectiva del participante. Esta segunda perspectiva ofrece una respuesta convincente sobre el problema de la libertad frente a una visión determinista de los procesos cerebrales.

Palabras clave: Causas, cerebro, dualismo, motivos, observador, participante, potencial de disposición, voluntad libre.

HABERMAS IN THE CURRENT DEBATE ON DETERMINISM AND FREEDOM

Abstract: The attempt to relate current brain research with the issue of freedom has raised the suspicion that the latter could be an illusion. Yet, at the same time, such attempt raises questions such as: can the issue of being able to act freely be decided upon empiric research? Is it possible to affirm freedom of the will without having to admit any kind of dualism? This work focuses, firstly, on the well-known Libet's experiment. Secondly, it would like to draw attention on Habermas' proposal of a dualism of methodological perspectives, which states the irreducibility of two kinds of perspectives of knowledge, these being the observer's perspective and the perspective of the participant. This second perspective offers a convincing answer on the issue of freedom opposite to a determinist view of the brain processes.

Key Words: Brain, Causes, Dualism, free Will, motives, Observer, Participant, Readiness Potential.

INTRODUCCIÓN

El conflicto entre el determinismo y la libertad puede expresarse mediante estas palabras de la *Crítica de la razón pura* de Kant: ¿“Soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza o del destino”?¹.

El debate, presente a largo de toda la historia del pensamiento, adopta distintas formas dependiendo de las distintas épocas y de los diferentes contextos. En la Antigüedad clásica, por ejemplo, en los estoicos, el determinismo aparece asociado a la noción del Hado (Destino o Fatalidad); en un marco teológico se plantea la cuestión de cómo conciliar el libre albedrío con la Omnisciencia de Dios; con la mecánica de Newton el determinismo hace referencia a una naturaleza regida por leyes necesarias desde las que es posible predecir los estados futuros; el problema de la libertad tampoco parece quedar zanjado con el indeterminismo actual (el principio de incertidumbre de Heisenberg, la mecánica cuántica, la teoría del caos), pues aunque no necesariamente predecibles, las acciones humanas podrían ser originadas por leyes naturales aleatorias, en vez de por decisiones libres².

Pues bien, al secular debate sobre determinismo y libertad, se añaden hoy las investigaciones sobre el cerebro en el campo de la neurociencia. Los famosos experimentos que el neurólogo americano Benjamin Libet y su equipo llevaron a cabo en la década de 1970 constituyen el punto de partida de una viva discusión entre filósofos y neurocientíficos.

Habermas, que “ha asumido con naturalidad el papel de polemista” y considera “que ésta es una de sus obligaciones ineludibles como intelectual”³, es uno de los participantes en el debate. En su escrito “Libertad y determinismo”⁴ toma partido sobre el tema.

Una vez planteado el problema tal como se presenta en el experimento de Libet, la tarea central de esta contribución consistirá en sacar a la luz los argumentos que aduce Habermas en defensa de la libertad de la voluntad. Nos

1 KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 463 / B 491.

2 Cf. VANNEY, C., (Editora Asociada), “Presentación”. En: *El debate sobre el determinismo: nuevas perspectivas desde la ciencia contemporánea*. Número Monográfico: *Anuario Filosófico*, 46 / 2, 2013, pp. 264-277. Sobre el problema de la libertad en relación con el determinismo y el indeterminismo en la ciencia contemporánea *vid.* los estudios que componen el citado número monográfico.

3 VELASCO ARROYO, J. C., *Para leer a Habermas*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 149. Cf. *tamb.* pp. 96-97.

4 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”. (Trad. de Pedro Madrigal). En: HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 159-187.

interesa sobre todo llamar la atención sobre la distinción habermasiana entre dos clases de perspectivas del saber, la perspectiva del observador y la perspectiva del participante, como un posible modo de abordar el debate sobre determinismo y libertad en el marco actual de las neurociencias.

1. ¿ES LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD UNA ILUSIÓN?

Libet no da una respuesta afirmativa a esta pregunta; pero los hallazgos de su experimento hacen que se suscite el interrogante.

En el experimento se trata de estudiar la emergencia de un acto voluntario. Lo que está en juego es el poder causal de procesos mentales conscientes en los actos voluntarios; dicho de otro modo, la implicación de la intención consciente en la realización de los mismos. A continuación, vamos a presentar las líneas centrales del experimento en cuestión⁵.

En primer lugar, para ser considerado como voluntario, el acto debía cumplir dos condiciones: por un lado, estar libre de cualquier impedimento o restricción externa; por otro lado, el sujeto debía sentir que quería llevar a cabo el acto y que podía controlarlo⁶.

En su indagación Libet parte del llamado *Bereitschaftspotential*, descubierto por Ider Deecke y Hans Helmut Kornhuber en 1965⁷, *Readiness potential*, en inglés, o Potencial de Disposición (PD), en castellano. El PD es “un cambio eléctrico registrable en el cuero cabelludo, a la altura del vértice”⁸, el cual precede al desarrollo de los actos voluntarios⁹.

5 Del experimento tipo Libet existen distintas variantes. Nosotros tomamos como versión de referencia la siguiente: LIBET, B., “Do We Have Free Will?”. *Journal of Consciousness Studies*, 6, 1999, pp. 47-57. “¿Tenemos voluntad libre?”. (Trad. de Marta Gil Blasco). En: CORTINA, A., Guía Comares de Neurofilosofía Práctica. Granada: Editorial Comares, 2012, pp. 217-234. Las referencias en las notas a pie de página corresponderán a esta versión castellana. Sobre otras versiones del experimento, *vid.* SOLER GIL, Fr. J., “Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haines para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, 540-547.

6 Cf. LIBET, B., *op. cit.*, 218, 219.

7 Cf. *ibid.*, 218-219.

8 *ibid.*, 218.

9 MURILLO, J. I. y GIMÉNEZ-AMAYA, J. M., “Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores”. *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, 17, II, 2008, 293.

Para obtener los PD, Libet pedía a los sujetos del experimento que realizaran un acto voluntario del tipo mover una mano o flexionar una muñeca cada vez que sintieran el deseo de hacerlo¹⁰.

El experimento mostró que el PD comenzaba unos 550 milisegundos antes que el acto motor; por tanto, “el cerebro estaba iniciando el proceso volitivo del acto voluntario mucho antes que la activación del músculo que produjo el movimiento”¹¹.

Pero la cuestión decisiva era saber cuándo apareció el deseo o la intención consciente de llevar a cabo el acto. Es decir, había que determinar la relación temporal existente entre la aparición de la intención consciente y el inicio del PD¹².

Para establecer dicha relación temporal se utilizó un cronómetro especial (un reloj osciloscópico)¹³, mediante el cual el sujeto debía comunicar el momento de su “*primera toma de consciencia del deseo de actuar (W)*”¹⁴.

Pues bien, frente a la perspectiva tradicional, de acuerdo con la cual el deseo consciente tendría que aparecer antes o al comienzo del PD y así dirigir al cerebro¹⁵, el resultado de los numerosos ensayos llevados a cabo fue que el PD precede en unos 400 milisegundos a la aparición de la voluntad o intención consciente¹⁶: “Los sujetos humanos se hacen conscientes de la intención de actuar 350-400 milisegundos después de que el PD comience”¹⁷.

La primera conclusión, y la principal, es que los procesos volitivos parecen *comenzar inconscientemente en el cerebro*¹⁸.

Por otro lado, Libet toma en consideración la relación temporal existente entre la aparición de la intención o voluntad consciente (W) y la activación del músculo motor. Pues bien, dado que la aparición de la intención consciente precede en unos 150 milisegundos a la activación del músculo motor, “la función consciente podría influir en el desenlace final del proceso volitivo”¹⁹: “La voluntad

10 Cf. LIBET, B., *op. cit.*, 219.

11 *ibid.*, 219.

12 Cf. *ibid.*, 219.

13 Cf. *ibid.*, 219-220, 233.

14 *ibid.*, 220.

15 Cf. *ibid.*, 219.

16 Cf. *ibid.*, 220-221, 224.

17 *ibid.*, 217.

18 Cf. *ibid.*, 217, 221.

19 *ibid.*, 221.

consciente puede bloquear o vetar el proceso, de tal modo que el acto finalmente no ocurra”²⁰. En el caso de acciones vetadas no se registraron PD²¹.

En suma, “la voluntad libre” “no podría iniciar voluntariamente un acto”²²; aunque sí puede controlar el desarrollo del mismo, de modo que éste no suceda. En cambio, Libet descarta el poder causal de la voluntad consciente en aquellos procesos volitivos en los que la acción final tiene lugar²³.

Otro aspecto importante se refiere a la posibilidad o no de extrapolar las relaciones temporales observadas entre los procesos cerebrales inconscientes y la aparición de la intención consciente de actuar, a actos voluntarios distintos y más complejos que el estudiado. Libet considera que dicha extrapolación es conforme a la práctica habitual de la investigación científica²⁴.

De todos modos, Libet manifiesta una actitud prudente²⁵ al distinguir dos cuestiones: a) el conocimiento experimental “sobre cómo la voluntad libre puede operar”, que es lo tratado hasta ahora, y b) la cuestión más profunda “de si nuestros actos deseados voluntariamente están enteramente determinados por leyes naturales que gobiernan las células nerviosas en el cerebro, o si los actos y las decisiones conscientes de llevarlos a cabo pueden proceder en algún grado con independencia del determinismo natural”²⁶. La primera opción haría de la voluntad libre “una ilusión”; nuestra consciencia de actuar según nuestra propia voluntad no sería más que “un epifenómeno, un simple subproducto de las actividades cerebrales, pero sin poderes causales propios”²⁷.

Por otro lado, Libet considera que el problema del determinismo de nuestros actos sigue planteándose incluso aunque se considere que estos no son predecibles, de acuerdo con el principio de incertidumbre de Heisenberg, la mecánica cuántica y la teoría del caos.

Sin embargo, tal como apuntábamos al comienzo, Libet no acaba haciendo de la libertad una mera ilusión. Al contrario, a pesar de los resultados de su experimento, elige la opción de la libertad. Basa dicha opción en los siguientes

20 *ibid.*, 221; Cf. tamb. p. 217.

21 *ibid.*, 221-222.

22 *ibid.*, 217.

23 Cf. *ibid.*, 222.

24 Cf. *ibid.*, 224.

25 Parece que el experimento constituyó para Libet un “quebradero de cabeza”, pues sus consecuencias para el problema del libre albedrío chocaban con sus fuertes convicciones religiosas (“Libet y la libertad”. *Neurociencia neurocultura*. (En línea). <https://pacotraver.wordpress.com/2013/02/21/libet-y-la-libertad/> (Consulta: 22 marzo 2015).

26 LIBET, B., *op. cit.*, 227.

27 *ibid.*, 227.

argumentos: 1) Tanto el determinismo, como mediador de la voluntad libre, como el no-determinismo (esto es, que la voluntad humana puede “ejercer efectos que no estén de acuerdo con las leyes físicas conocidas”) son creencias especulativas no probadas, más bien que teorías demostradas; 2) existe una discontinuidad no explicada entre los fenómenos físicos y los mentales; 3) ante la ausencia de evidencias científicas sobre la alternativa entre determinismo o no-determinismo, parece razonable atenerse a “la experiencia casi universal” de que tenemos una voluntad libre. Dicha experiencia o sentimiento “ofrece una suerte de evidencia *prima facie* de que los procesos mentales conscientes pueden controlar causalmente algunos procesos cerebrales”²⁸.

De todos modos, la opción de Libet por la libertad se basa en buena medida en el hecho de que no poseemos evidencias científicas concluyentes sobre el determinismo de nuestra voluntad²⁹. Al mismo tiempo, sentía que las consecuencias del experimento para el libre albedrío entraban en conflicto con sus convicciones religiosas³⁰.

2. HABERMAS: LA PERSPECTIVA DEL OBSERVADOR Y LA PERSPECTIVA DEL PARTICIPANTE

En todo caso, el intento de Libet de aplicar los resultados de su experimento al problema del libre albedrío plantea algunas preguntas ulteriores. Por un lado, ¿la cuestión de si tenemos una voluntad libre o si podemos actuar libremente debe dirimirse exclusivamente desde las ciencias empíricas? Me inclino a pensar que no; la discusión sobre el determinismo y la libertad no puede dejar de tener en cuenta argumentos filosóficos³¹. Por otro lado, cabe también plantearse si afirmar la existencia de la libertad no requiere tener que admitir un cierto dualismo. En este sentido, vamos a centrar esta parte del trabajo en la propuesta de Habermas

²⁸ *ibid.*, 227-228.

²⁹ “Mi conclusión sobre la voluntad consciente, una genuinamente libre en el sentido de no-determinada, es entonces que su existencia es una opción científica al menos tan buena, si no mejor, que su negación determinista. Dada la naturaleza especulativa tanto de las teorías deterministas como de las no-deterministas, por qué no adoptar la asunción de que poseemos voluntad libre (hasta que una evidencia real contradictoria aparezca, si es que alguna vez lo hace)” (*ibid.*, 229).

³⁰ *Vid. supra*, n. 25.

³¹ He expresado esta convicción en un trabajo anterior en el que llevo a cabo una reflexión crítica sobre el experimento de Libet a partir de la línea argumental de *la Crítica de la razón pura* de Kant: “Argumentos de la *Crítica de la razón pura* para el debate actual sobre determinismo y libertad. Kant y el Experimento de Libet” (en prensa).

de un dualismo de perspectivas metodológicas, en el marco del cual ofrece una respuesta convincente al problema de la libertad frente a una visión determinista de los procesos cerebrales.

2.1. SOBRE EL CONCEPTO DE LIBERTAD DE ACCIÓN

Una de las objeciones que se puede formular al experimento de Libet es que el tipo de acciones estudiadas tiene poco que ver con aquellas en las que se manifestaría la libertad. En esta línea, Habermas llama la atención sobre el escaso lapso de tiempo que media entre: la planificación o plan de acción sobre el que se instruye a los agentes, la decisión a actuar y la ejecución de la acción. Ahora bien, ello significa prescindir de una de las condiciones que pueden hacer de una acción una acción libre: su conexión con *razones*:

Normalmente, las acciones son el resultado de un complejo encadenamiento de intenciones y reflexiones que sopesan los objetivos y los medios alternativos a la luz de las oportunidades, los recursos y los obstáculos que se presenten. Un *design* que comprima en un estrecho lapso de tiempo la planificación, la decisión y la ejecución de un movimiento corporal y prescinda de todo otro contexto de fines y alternativas fundadas que vayan más lejos sólo puede llegar a captar producciones artificiales a las que falta, justamente, aquello que hace, implícitamente, que las acciones se conviertan en acciones libres: la conexión interna con razones (...) En la ‘desnuda’ decisión de extender el brazo derecho o el izquierdo no se manifiesta libertad alguna de ejercicio mientras falte el contacto con razones que, por ejemplo, puedan motivar que el ciclista doble hacia la derecha o hacia la izquierda. Sólo con esta deliberación se abre un espacio para la libertad³².

Libertad de acción significa poder obrar de una manera y también de otra. Y deliberar es sopesar las razones para actuar así y no de otro modo³³. Por la

32 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 163. Libet mismo reconoció el papel de la “deliberación consciente”; aunque sólo para el momento del veto (*Ibid.*, 164).

Para otras objeciones al experimento de Libet *vid.*, por ejemplo, SOLER GIL, Fr. J., *op. cit.*, 540-547.

33 En Kant, en cambio (al menos, en el contexto de su filosofía moral; no tanto en el contexto cosmológico de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*), la conexión con razones o fundamentos de determinación no sería suficiente. Para poder hablar de voluntad libre, haría falta, además, que esos motivos de determinación no se fundaran en el fin a conseguir mediante la acción, sino en la mera forma de la ley, pues sólo dicha forma (la universalidad de nuestras máximas) constituye un fundamento de determinación completamente independiente de toda condición empírica (Cf., por ejemplo, los párrafos 5 y 6 de la *Crítica de la razón práctica*).

conexión de nuestra decisión con nuestras deliberaciones, una acción libre es, al mismo tiempo, una acción *consciente*³⁴.

Para Habermas, "las razones y el intercambio de razones constituyen el espacio lógico de la formación de la voluntad libre"³⁵.

Al mismo tiempo, dialogando con Peter Bieri³⁶, defiende el concepto de una libertad *condicionada*. Habermas está de acuerdo con él en que la vinculación de la voluntad con razones implica una "condicionalidad *racional*"³⁷ de la decisión, pues las razones, esto es, lo que el agente tiene por verdadero o por correcto, condicionan su decisión a actuar de un modo y no de otro³⁸. Además, nuestras posibles alternativas de acción están limitadas por factores como las circunstancias, las aptitudes del agente y su carácter.

A pesar de ello, la libertad es conciliable con su carácter condicionado. En realidad, los factores aludidos (las circunstancias, las aptitudes, el carácter) no son sino otras razones a sopesar; es decir, forman parte del proceso de deliberación. El agente es libre en la medida en que esté en su *poder* actuar de una manera y también de otra. La libertad radica en que, a pesar de esos condicionamientos, el agente tiene "un 'poder' que es específicamente suyo"³⁹. Con ello se añade un nuevo elemento a la argumentación: el papel del agente como *autor*⁴⁰, que explicitaremos más adelante.

34 "(...) dado que una decisión sólo *madura* como consecuencia de un conjunto de consideraciones –todo lo volátiles y confusas que se quiera– sólo nos experimentamos a nosotros mismos como libres en acciones realizadas más o menos conscientemente (...) Sólo es libre la voluntad deliberada" (HABERMAS, J., "Libertad y determinismo", *op. cit.*, 163-164).

35 HABERMAS, J., "‘Yo mismo soy un fragmento de naturaleza’: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza. Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad" (Trad. de José Luis López de Lizaga). En: HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, 198.

36 BIERI, P., *Das andere Werk der Freiheit*. Munich: 2001. Trad. cast.: *El oficio de ser libre*. Barcelona: Ariel, 2002; *Cit apud* HABERMAS, J., "Libertad y determinismo", *op. cit.*, 164, n. 11. Como es sabido, uno de los rasgos característicos del modo habermasiano de hacer filosofía es "hablar con otros", más que "hablar de otros" (Cf. GARCIA NORRO, J. J., "Habermas y el libre albedrío. El debate entre naturalismo y religión". En: HERRERO HERNÁNDEZ, Fr. J. y CABALLERO BONO, J. L. (Coords.), *Las Horas de la Filosofía. Homenaje a Ildelfonso Murillo*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2013, 257. Habermas "trata de justificar e iluminar sus propias tomas de posición con referencias precisas a las obras de otros autores, dando así cabida a múltiples voces y lecturas" (VELASCO ARROYO, J. C., *Para leer a Habermas*, *op. cit.*, 12).

37 HABERMAS, J., "Libertad y determinismo", *op. cit.*, 164.

38 Para el diálogo con Bieri en relación con la condicionalidad que ejercen las razones sobre la libertad, *Vid. tamb.* HABERMAS, J., "‘Yo mismo soy un fragmento de naturaleza’: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza. Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad", *op. cit.*, 198-200, 203.

39 HABERMAS, J., "Libertad y determinismo", *op. cit.*, 165.

40 *ibid.*, 168.

Un punto esencial en la discusión de Habermas sobre el determinismo y la libertad es su tesis de que el papel motivador que tienen las razones no debe entenderse en el sentido de una determinación por *causas observables*, es decir, “según el modelo de causalidad de un suceso observable”⁴¹. En este aspecto se distancia de Bieri, que interpreta el concepto de una libertad condicionada por razones en la línea de un proceso natural determinista.

En el marco de esta discusión Habermas va a introducir la distinción entre la perspectiva del *observador* y la perspectiva del *participante*⁴². Veámoslo.

Según Bieri: “Deliberar sobre las alternativas es, en conjunto, un acontecer que, al final, me habrá fijado, a mí y a mi historia, a un acto de volición totalmente determinado”⁴³. Esto lo sé y no me molesta, al contrario: precisamente en esto consiste la libertad de decisión”⁴⁴. Es decir, las razones, lo que juzgamos como bueno o como correcto, determinarían necesariamente la aparición de nuestra acción, de igual modo que de una causa natural se sigue necesariamente un determinado efecto.

41 *ibid.*, 165.

42 La perspectiva del observador corresponde a la actitud objetivante característica de las ciencias empíricas modernas. Es también propia de la actitud teórica desinteresada de la filosofía antigua, si bien la ciencia moderna une a la actitud objetivante del observador la actitud técnica (Cf. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Trad. de R. S. Carbo). Barcelona: Paidós, 65). Sobre la conexión, según Habermas, entre la teoría griega y el objetivismo del positivismo científico, *vid.* tamb. HABERMAS, J., “Conocimiento e interés”, en HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*. Reimpresión de la 2ª edición. (Traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido). Madrid: Tecnos, 163.

En la perspectiva del observador nos referimos al objeto “desde fuera” (HABERMAS, J., *Verdad y justificación*. (Segunda reimpresión de la 1ª edición). (Trad. de Pere Fabra y Luis Díez). Madrid: Trotta, 2011, 26. En cambio, la perspectiva del participante es una perspectiva internalista e intersubjetiva.

En el contexto que nos ocupa, la perspectiva del participante es la perspectiva del agente como autor; desde el punto de vista de la interacción comunicativa, es la segunda persona a la que nos dirigimos como interlocutor en un proceso de entendimiento interpersonal, frente a la actitud de un sujeto experimentador que se dirige al otro como a un objeto (Cf. *El futuro de la naturaleza humana*, *op. cit.*, 65, 77. Cf. también, HABERMAS, “Creer y saber”. En: *El futuro de la naturaleza humana*, *op. cit.*, 137. Cf. tamb. *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, 186).

43 BIERI, P., *op. cit.*, 287 y sig.; *cit. apud* HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 166, n. 13. He aquí otra traducción del mismo texto: “La reflexión sobre las alternativas es en conjunto un proceso que al final me fijará, junto con mi historia, a una voluntad muy determinada” (HABERMAS, J., “‘Yo mismo soy un fragmento de naturaleza’: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza. Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad”, *op. cit.*, 200, n. 11).

44 BIERI, P., *op. cit.*; *cit. apud* HABERMAS, J., “‘Yo mismo soy un fragmento de naturaleza’: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza. Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad”, *op. cit.*, 199-200, n. 11. Cf. tamb. HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 166.

Habermas no está de acuerdo con la interpretación del acontecer de una acción motivada por razones, como un proceso causal determinista. Una acción motivada por razones no puede acontecer *de espaldas al sujeto*. La acción motivada por razones se distingue de un proceso natural determinista por la *participación* del sujeto en el acontecer de la acción. El sujeto tiene que poder participar en el proceso tanto en su calidad de “interlocutor del discurso”, es decir, en el juego de dar y recibir argumentos, como reflexionando en su fuero interno y tomando la iniciativa en la decisión; de otro modo, la decisión no sería “mía”:

A mí no me molesta el carácter condicionado de mi decisión, siempre que yo, retrospectivamente, pueda entender ese ‘acontecer’ como un proceso (...) de deliberación, donde yo *participo* como interlocutor del discurso o como sujeto que reflexiona en su foro interno. Pues es de *mi propia* forma de ver las cosas de la que yo luego saco mi decisión. Seguro que me molestaría que mi decisión estuviera predeterminada por un proceso neuronal en donde yo ya no participe como persona que adopta una decisión: la decisión *ya no sería mía*⁴⁵.

Lo que se produce en la identificación de una acción motivada por razones con un proceso causal determinista es “un cambio inadvertido de la perspectiva del partícipe en perspectiva del observador”⁴⁶, que es la perspectiva objetivante propia del conocimiento científico.

Habermas reprocha a Bieri poner en un mismo nivel “un análisis de condiciones en términos de razones y un análisis de condiciones en términos de causas”⁴⁷: “la inclusión de la libertad de acción en un contexto motivador de razones no puede engañarnos sobre la diferencia existente entre las explicaciones de la acción a partir de motivos racionales o bien a partir de determinadas causas”⁴⁸. Habermas llama “motivación racional” a la “fuerza del mejor argumento”; a “la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento”, un tipo de coacción que hay que distinguir tanto de una “coacción lógica” como de una “coacción empírica”⁴⁹.

45 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 166.

46 *ibid.*, 166.

47 HABERMAS, J., “‘Yo mismo soy un fragmento de naturaleza’: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza. Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad”, *op. cit.*, 199-200, n. 11.

48 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 167. “La fuerza que ejerce, sin coacción, el argumento mejor –que motiva el que nosotros prefiramos un sí o un no– ha de ser diferenciada de la coacción causal de una limitación impuesta, que nos compele a obrar de forma distinta de como nosotros queremos obrar” (HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 165).

49 HABERMAS, J. “Teorías de la verdad”. En: HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. (Traducción de Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Cátedra, 1997, 140.

En el contexto de su crítica a la nivelación de motivos racionales y causas, Habermas se opone a un reduccionismo naturalista que considera que motivos y causas observables no son más que dos caras o dos aspectos distintos de un mismo proceso, donde los motivos no serían más que la vivencia subjetiva de procesos neurofisiológicos; y estos, las causas constatables⁵⁰.

Pero prosigamos con su crítica a la identificación de una acción motivada por razones con un proceso causal determinista. La tesis de Habermas es que en la motivación racional de la acción no cuentan sólo las razones, sino que además es necesario que el agente “se deje *determinar*” por ellas:

La explicación racional de una acción no señala, como la explicación causal habitual, las condiciones *suficientes* para la aparición, de hecho, del suceso de la acción. Pues la fuerza motivadora de las razones de la acción da por supuesto que éstas, en determinadas circunstancias, son las “decisivas”, es decir, son suficientes para “vincular” la voluntad del agente. Una motivación mediante razones no sólo pide un agente que tome una posición racional, para el cual las razones *cuenten*, sino también un agente que se deje *determinar* por su propia forma de ver las cosas⁵¹.

Por tanto, de una motivación por razones no se sigue necesariamente una determinada acción, sino que la aparición de ésta depende de la decisión del *sujeto*, que puede actuar incluso en contra de lo que tiene por correcto:

A causa de esta referencia a un sujeto –que puede actuar incluso en contra de un saber mejor–, el enunciado de que un sujeto S ha ejecutado la acción H (*Handlung* en alemán) por una razón G (*Grund*) no es, evidentemente, equivalente a ese otro que dice que G ha causado la acción H. A diferencia de lo que ocurre en una explicación causal habitual, la explicación racional de la acción no permite sacar la conclusión de que personas cualesquiera llegarían, con idénticas premisas, a una misma decisión. La mención de motivos racionales de la acción no es suficiente para una transformación de la explicación en pronóstico. En la autoría responsable no sólo entra la motivación por razones, sino la toma, fundada, de una iniciativa, que el agente se atribuye a sí mismo: sólo esto hace del actor un “*autor*”⁵².

En suma, no es desde la perspectiva externa y objetivante del observador, sino desde la perspectiva interna del participante desde donde hay que enfocar la tematización de nuestros actos voluntarios, esto es, de nuestros actos motivados por razones.

50 Cf. HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 166-167.

51 *ibid.*, 166.

52 *ibid.*, 167-168.

2.2. RESPUESTA AL PROBLEMA DE LA LIBERTAD: UNA VISIÓN NUEVA DE LOS PROCESOS CERE- BRALES

Nos preguntamos ahora por el rendimiento de la perspectiva del participante para la afirmación de la libertad frente a una visión determinista de los procesos cerebrales.

Hasta ahora Habermas ha conceptualizado el rol del participante en el sentido de un sujeto que da y recibe argumentos, reflexiona en su fuero interno y toma la decisión. Pero, además, Habermas conceptúa el rol del partícipe en el sentido de un “poder” hacer “*él mismo*”: “El que ‘dependa de él’ obrar así y no de otro modo requiere estas dos cosas: tiene que estar convencido de hacer lo correcto, pero tiene que hacerlo *él mismo*. La espontaneidad de la acción, presente en la autoexperiencia, no es una fuente anónima, sino un sujeto, que se atribuye a sí mismo el ‘poder obrar’”⁵³.

Pues bien, esta conceptualización de la perspectiva del participante como un poder hacer *él mismo* permite interpretar el papel de los procesos cerebrales desde una luz nueva.

En primer lugar, Habermas sitúa al “propio cuerpo”⁵⁴ en la perspectiva del participante: “el actor puede entenderse a sí mismo como autor porque se ha identificado a sí mismo con el propio cuerpo”⁵⁵. En *El futuro de la naturaleza humana*, en el contexto de la problemática de la programación y manipulación genéticas, distingue entre “tener cuerpo (*Körper*)” y “ser cuerpo (*Leib*)”⁵⁶; (“ser cuerpo (*Leib*) vivido”⁵⁷, el “propio cuerpo (*Leib*)”⁵⁸. Nosotros percibimos nuestra existencia corporal (*leiblich*) como algo que vivimos en primera persona, no como un objeto; la perspectiva del participante de ser cuerpo (*Leib*) vivido tiene primacía sobre el tener cuerpo (*Körper*)⁵⁹. La persona está “en su propio cuerpo (*Leib*), por así decir, como en casa”⁶⁰, es decir, se identifica “con su cuerpo (*Leib*)”⁶¹.

53 *ibid.*, 168.

54 *ibid.*, 168.

55 *ibid.*, 168.

56 HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, op. cit., 24, 76.

57 *ibid.*, 76.

58 *ibid.*, 67.

59 Cf. *ibid.*, 75-76.

60 *ibid.*, 80.

61 *ibid.*, 81.

En segundo lugar, Habermas inscribe al “propio cuerpo” en el rol del participante, de poder hacer u obrar él mismo. El cuerpo nos capacita para actuar; el sujeto vive su propio cuerpo como “fuente de su poder”⁶².

Pues bien, desde esta vivencia del propio cuerpo, los procesos cerebrales dejan de ser vistos como “determinantes causales” para ser considerados “condiciones *posibilitadoras*”:

A partir de la perspectiva de esta vivencia del cuerpo, los procesos vegetativos dirigidos por el sistema límbico –así como también todos los otros procesos cerebrales que, desde la perspectiva del observador neurológico, transcurren “inconscientemente”– se transforman para el actor, de determinantes causales en condiciones *posibilitadoras*. En esto, la libertad de acción no sólo está “condicionada” por razones, sino que es también una libertad “con condicionamientos naturales”. Dado que el cuerpo “es”, en cada caso, el propio cuerpo, determina aquello que nosotros podemos hacer⁶³.

Así pues, frente al reduccionismo de las neurociencias, según el cual nuestros actos voluntarios serían iniciados por procesos cerebrales inconscientes y estos serían determinantes causales (perspectiva del observador), Habermas ve en los procesos cerebrales condicionamientos naturales; pero condicionamientos necesarios, esto es, “condiciones *posibilitadoras*” de nuestro actuar libre⁶⁴.

Esta nueva visión de los procesos cerebrales se debe a haber enfocado el problema de la libertad desde la perspectiva del participante. Ciertamente, nuestra libertad es de carácter condicionado. Pero el sujeto “hace suyos” los condicionamientos de su libertad (su cuerpo, esto es, el “sustrato orgánico de su poder”, su historia vital, su carácter, sus aptitudes, su contexto social y cultural, la situación concreta en la que se desenvuelve su acción); “se identifica con ellos”; “hasta el punto de que ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como causas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre”⁶⁵. Desde la

62 “Y, ciertamente, el actor puede entenderse a sí mismo como autor porque se ha identificado a sí mismo con el propio cuerpo y existe como un cuerpo que le capacita y habilita para actuar. El actor puede dejarse ‘determinar’ por un sustrato orgánico porque él mismo vive su naturaleza subjetiva como fuente de su poder” (HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 168).

63 *ibid.*, 168.

64 “Durante la acción, nosotros nos sabemos, hasta extremos triviales, dependientes de un cuerpo, con el que nos identificamos carnalmente, pero dado que nosotros *somos* ese cuerpo, experimentamos el organismo autorregulador como un conjunto de condiciones *posibilitadoras*. El poder actuar viene de la mano con la conciencia del propio cuerpo. El cuerpo, el carácter, la historia vital no serán percibidos como determinantes causales en tanto no definan –como el propio cuerpo, el propio carácter y la propia historia vital que son– a ese “yo mismo” que hace de las acciones nuestras acciones” (*ibid.*, 185).

65 *ibid.*, 169.

perspectiva del participante, los condicionamientos de la libertad no son vistos como causas determinantes, sino como “limitaciones” o como “oportunidades”⁶⁶.

Por tanto, Habermas es un exponente de la idea de que para afirmar la libertad es necesario admitir algún tipo de dualismo. Se trata de un dualismo de perspectivas epistemológicas, que distingue expresamente del dualismo kantiano entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Se propone evitar esta clase de dualismo con vistas a conseguir una imagen coherente del universo, que incluya al hombre como un ser natural⁶⁷. Para ello, trata de combinar su dualismo de perspectivas epistemológicas con un monismo naturalista, pero no cientificista, que denomina “naturalismo *blando*”⁶⁸. Según esta propuesta, que Habermas desarrolla según las coordenadas de una teoría pragmatista del conocimiento y de una concepción evolutiva de los procesos de aprendizaje, “el dualismo epistémico no debe haber caído de un cielo transcendental. Tiene que haber *surgido* de un proceso de aprendizaje evolutivo y haberse acreditado en la confrontación cognitiva del *homo sapiens* con las exigencias de un mundo ambiental lleno de riesgos”⁶⁹.

En todo caso, la unidad del universo no elimina el dualismo epistemológico, en el sentido de una irreductibilidad entre la perspectiva del observador (causas empíricas) y la perspectiva del participante (argumentos o motivación racional). Con este dualismo Habermas impugna el reduccionismo de la perspectiva neurobiológica que considera las razones y toda praxis justificatoria como meros *epifenómenos*⁷⁰. Frente a ese enfoque reduccionista de la investigación, Habermas reconoce a las razones, como hemos visto, un poder causal en la realización de nuestros voluntarios.

Por otro lado, el dualismo habermasiano de las dos perspectivas epistémicas no excluye el entrecruzamiento de ambas. Así, en la investigación científica, la perspectiva del observador es insuficiente; en nuestro conocimiento objetivante de la naturaleza la perspectiva del observador se entrelaza con la perspectiva del participante. Además, desde su dualismo epistémico, situado en “la red”⁷¹ de

66 *ibid.*, 170.

67 *ibid.*, 160-161, 170.

68 *ibid.*, 174. A mi modo de ver, en su *Crítica del Juicio*, Kant consigue fundamentar una imagen coherente del mundo. Para ello, no recurre a un monismo naturalista, sino a una ampliación de la imagen del hombre en cuanto ser sensible y de su lugar en la naturaleza. He defendido esta tesis en mi libro *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2013.

69 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 174. Sobre ello, *vid.* también HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, *op. cit.*, 9-62.

70 HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 170-173.

71 *ibid.*, 174.

un naturalismo blando, Habermas cree posible dar una respuesta al problema (central en todo dualismo) de la interacción o acción recíproca del cerebro con el ámbito de las razones. Pero desarrollar todo esto sería ya objeto de otro trabajo⁷².

Ya para terminar, cabe añadir que en su defensa de la libertad Habermas parte del hecho ineliminable de nuestra autoconciencia de la misma⁷³. En este sentido, el dualismo entre la perspectiva del observador y la perspectiva del participante se corresponde con otra dualidad que atraviesa la obra de Habermas, que es la dualidad entre *mundo de la vida* y sistema. En este segundo se inscribe, entre otros, el subsistema de la ciencia y la técnica. En cambio, nuestra conciencia de la libertad pertenece al “transfondo de experiencias y vivencias prerreflexivas”, que Habermas denomina “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)⁷⁴, un concepto que toma de la tradición fenomenológica⁷⁵.

En su diagnóstico de nuestro tiempo, Habermas nos advierte sobre el riesgo de que la perspectiva objetivante del conocimiento científico acabe socavando al mundo de la vida:

La naturaleza investigada científicamente queda fuera del sistema social de referencia de personas vivientes, personas que hablan y que tratan las unas con las otras y se atribuyen mutuamente intenciones y motivos. ¿Qué será de dichas personas si poco a poco se dejan subsumir *ellas mismas* en las descripciones de las ciencias naturales ¿Se dejará al final el *commom sens* no ya instruir sino consumir enteramente por el saber contraintuitivo de las ciencias?⁷⁶.

72 Para una visión crítica de estos aspectos, entre ellos, el concepto habermasino de un “naturalismo blando”, Cf. GARCÍA NORRO, J. J., *op. cit.*, 263-266.

73 “En la vida de cada día no podemos por menos de atribuirnos recíprocamente, por de pronto, la *autoría responsable* de nuestras acciones. La explicación científica que se nos ofrece sobre la determinación de nuestros actos según leyes naturales no puede cuestionar seriamente la autoconciencia, anclada en la intuición y acreditada en la práctica, de los actores capaces de responsabilidad. El lenguaje objetivante de la neurobiología asigna al ‘cerebro’ el rol gramatical que hasta ahora ha desempeñado el ‘yo’, pero sin encontrar, al hacerlo, una conexión con el lenguaje de la psicología de la cotidianidad” (HABERMAS, J., “Libertad y determinismo”, *op. cit.*, 160). También Libet, como veíamos más arriba, funda su opción por la libertad en la “experiencia casi universal de poder elegir y actuar libre e independientemente” (LIBET, B., “Tenemos voluntad libre?”, *op. cit.*, 228); sin embargo, dicha opción se basa también en el hecho de la no existencia de evidencias científicas sobre la alternativa entre el determinismo y el no-determinismo. Frente a ello, a mi juicio, Habermas no hace depender la opción por la libertad del progreso de nuestro conocimiento científico, sino que, frente a la ciencia, reconoce pleno derecho al mundo de la vida, lugar en el que se ancla nuestra autoconciencia de la libertad.

74 Sobre la sustitución del “lugar transmundano de lo nouménico” por el mundo de la vida, Cf. HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, *op. cit.*, 27.

75 VELASCO, J. C., *Para leer a Habermas*, *op. cit.*, 47-50.

76 HABERMAS, J., “Crear y saber”, *op. cit.*, 134-135. Sobre la “colonización del mundo de la vida”, como la fórmula en la que se recapitula el principal diagnóstico de Habermas sobre las patologías de las sociedades modernas, Cf. VELASCO, J. C., *Para leer a Habermas*, *op. cit.*, 49-50.