

LA MECÁNICA ES MUY BONITA, PERO NO DA PARA TANTO.

Réplica (por alusiones) al artículo “Naturaleza versus. Libertad” de Martín López Corredoira

Francisco José Soler Gil. Universität Bremen

Resumen: En este artículo se responde a las alusiones de Martín López Corredoira a mi artículo «Breve comentario de algunos planteamientos contenidos en el libro “Los filósofos y la libertad”».

Abstract: This article responds to Martin Lopez Corredoira's allusions to my article «Brief comment of some contained positions in the book «The philosophers and the freedom»».

1. Introducción

Lo primero que tengo que decir es que me alegra mucho la intervención (aunque tardía) de Martín López Corredoira en este debate. López Corredoira aduce varias razones para hacer oír su voz. Entre ellas ésta:

«[...] no considero en el debate que haya habido una representación propiamente materialista en tanto que naturalista, y el tema bien lo merece, creo yo, por su relación con la naturaleza, por lo que trataré de representar ese hueco ausente en el debate».

Una razón que basta y sobra, y con la cual coincido plenamente. Puesto que las pintorescas elucubraciones del «materialismo filosófico», por entretenidas que puedan resultar para ciertas inteligencias¹, malamente sustituyen a la clásica defensa materialista de la incompatibilidad del fatalismo físico con la libertad humana. Una posición que, como bien dice López Corredoira, es «el enemigo a batir» por cualquier filósofo que pretenda esbozar una doctrina de la libertad².

[Bueno, para ser exactos habría que precisar que no todos los materialistas niegan la libertad. Muchos de ellos, tal vez inquietos por las implica-

¹ Dicho sea de pasada, adelanto la conjetura de que tal vez la filosofía española padezca una extraña forma de inflamación metafísica crónica, con un ritmo de unos cien años aproximadamente. El primer brote inflamatorio tuvo su punto álgido en el último tercio del siglo XIX («krausismo»), y el segundo, gracias a Dios menos virulento, en el último tercio del XX («buenismo»). Ya que la frecuencia de la inflamación parece indicar que no viviré lo bastante como para ver el tercer brote, ruego al lector erudito de finales del presente siglo que, si al repasar estas líneas encuentra que mi predicción se ha cumplido, haga público el fenómeno, y no oculte la autoría del descubrimiento, por si fuera pertinente que se dedique al autor de estas líneas una calle en su localidad natal.

² De ahí que recomiende la lectura del libro de López Corredoira sobre este tema a cualquier estudiante de filosofía que empiece a sentir una cierta inclinación hacia el libertarismo. La referencia es: LÓPEZ CORREDOIRA, M., *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes* (Visión Net, Madrid 2005).

ciones de dicha negación, se empeñan en compatibilizar el mecanicismo con la libertad, por la vía de redefinir el término «libertad» y todos los términos asociados con la elección consciente y la acción moral, de manera que tales conceptos no choquen con el marco natural mecanicista que suponen como base de la realidad. Pero los resultados de semejante maniobra no pasan de ser sucedáneos de la libertad, que sólo a primera vista dan el pego. Es muy de agradecer que López Corredoira no haya adoptado esta variante «compatibilista» del materialismo, porque así su argumentación resulta mucho más nítida, y yo diría que más sincera también].

2. El argumento materialista contra la libertad

Bien. Una vez que hemos dado la bienvenida al nuevo participante, veamos qué es lo que tiene que decir. Lo más importante, en mi opinión, es el siguiente argumento:

«[...] todo es un juego de la materia(=Naturaleza). Ser libre(=autónomo) de la Naturaleza y ser parte de la Naturaleza son dos posiciones contradictorias [...]. Por lo tanto, más que hablar de “necesidad natural y autonomía de la voluntad” creo que hay que hablar de “necesidad natural o autonomía de la voluntad”. [...] la fatalidad de la naturaleza humana [es] parte del “fatum” de un cosmos mecánico cuyas leyes se extienden desde los sistemas más sencillos a las complejidades de la mecánica social. Somos fragmentos de Naturaleza sometidos a sus leyes, y ciertos movimientos mecánicos de la materia en nuestros cerebros en interacción con su entorno producen(=“son la causa de”) nuestros pensamientos y decisiones. He aquí el argumento a batir.»

Evidentemente, cualquiera que, como el profesor Arana, se incline por reconocer la realidad de la libertad, tendrá que dar una respuesta al planteamiento expuesto aquí por López Corredoira. Pero no voy a entrar en la posible respuesta de Arana a nuestro amigo, porque el profesor Arana se defiende muy bien sólo. En lugar de eso, voy a pasar directamente a la alusión de López Corredoira a mi artículo «Breve comentario de algunos planteamientos contenidos en el libro “Los filósofos y la libertad”», que es el único motivo de esta respuesta.

3. La alusión de López Corredoira, o los «prejuicios» del libertarismo

Dice López Corredoira:

«Que la libertad humana es real, y que no se pueda entender según el modelo mecánico del mundo porque hay límites en la cosificación de la realidad del mecanicismo —como dice Soler Gil (*Deb.*, p. 317)— son dos de los prejuicios más extendidos entre los filósofos que opinan sobre el tema. Ahora faltan los argumentos que soporten tales creencias.»

Y un par de líneas más abajo, en el mismo párrafo, añade esta observación:

«Hay una diferencia entre la posición mecanicista y la libertarista: la ciencia tiene una carga de pruebas detrás para mostrar cómo todos esos

mecanismos que propone se dan de hecho. Sin embargo, los defensores de la libertad no tienen ni una sola prueba de que en algún momento se pueda dar un pensamiento o idea en un ser humano que no sea efecto de una causa mecánica».

Con lo cual parece que el escenario que contempla López Corredoira es el siguiente: La ciencia (o quizá la Ciencia, con mayúsculas mayestáticas) nos muestra que la naturaleza consiste en un mecanismo determinado por las leyes de la física. Luego nosotros, como fragmentos de naturaleza que somos, también somos parte del mecanismo. Luego no hay libertad. De manera que, cuando el libertarista sugiere que la libertad es real, y que no choca con la causalidad natural porque hay límites en la pintura mecanicista del mundo, lo que está haciendo es articular un prejuicio injustificado, y abiertamente opuesto a lo que la Ciencia demuestra.

¿Qué decir de este planteamiento? En primer lugar he de aclarar que, cuando poco después del pasaje que cita López Corredoira, propuse, contra la acusación de que la ciencia no es competente para tratar del tema de la libertad porque «cosifica» la realidad humana, la objeción de que el avance de la ciencia podría hacer cada vez más inverosímil el recurso a tal cosificación para dejarla fuera de juego, me estaba planteando un caso hipotético. Imaginaba simplemente el contexto (¡hipotético!, insisto) de una ciencia que fuera capaz de predecir y explicar todo tipo de fenómenos asociados con la conciencia por medio de modelos incompatibles con la idea de libertad. Pero de ninguna manera pretendía sugerir que ése es el caso actual. No lo es, desde luego.

Dado el estado actual de la física, creo que a López Corredoira se le pueden hacer, en este punto, al menos dos observaciones:

Que la naturaleza no tiene por qué ser entendida (desde la física) como un mecanismo (determinista o indeterminista).

Y que, sentado el punto anterior, el supuesto de la libertad presenta al menos una ventaja metodológica sobre el supuesto fatalista. Con lo que sostener, como punto de partida, que la libertad es real, no constituye un prejuicio gratuito, sino una aproximación al tema más razonable que su opuesta.

Voy a desarrollar estos puntos en los dos próximos apartados. Con toda brevedad, eso sí, puesto que ya me he pasado un año enzarzado en una interesante disputa con López Corredoira³, y creo deberíamos dejar nuestras polémicas por un tiempo.

4. La mecánica (actual) no da para tanto

¿Los pensamientos y las acciones humanas se reducen a un juego de causas mecánicas en el cerebro? Me da la impresión de que esta tesis era mucho más fácil de sostener en el siglo XIX que en la actualidad. Y la razón es bien sencilla. El siglo XIX fue la época del triunfo de la física determinista clásica. Ciertamente, es impresionante repasar la historia de los logros de la mecánica en esa centuria, y ver cómo se fueron encontrando modelos mecánicos adecuados para la descripción de una multitud de sistemas físicos de lo más diverso. Si nos situamos en ese contexto, no resulta difícil entender el entusiasmo que llevó a muchos a la extrapolación de que toda la

³ El lector interesado puede consultar el fruto de esta disputa: SOLER GIL, F. J. – LÓPEZ CORREDOIRA, M., *¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión* (Áltera, Barcelona 2007).

naturaleza funciona como un mecanismo, y también el hombre.

Pero ya no nos encontramos en el siglo XIX sino en el XXI. Y el paisaje actual de la física, como bien conoce López Corredoira, es muy diferente. ¿Y en qué consiste la diferencia? La diferencia consiste, en primer lugar, en que el marco físico que hoy en día se considera fundamental, la teoría cuántica, puede interpretarse (más aún, es lo que hace la interpretación estándar) en clave indeterminista. Y en segundo lugar, en que un buen número de fenómenos que podrían, de entrada, considerarse clásicos resulta, que poseen un carácter caótico. Siendo así que la teoría del caos también puede interpretarse de forma indeterminista (aunque en este caso no se trate de la interpretación estándar).

Esta es la situación que traté de describir por medio de la cita del físico (y pastor anglicano, dicho sea de paso) John Polkinghorne al final de mi artículo anterior. Y que voy a reproducir de nuevo parcialmente:

«La física moderna ha revelado la extendida presencia de imprevisibilidad *intrínseca* en el proceso del mundo. Esto es cierto tanto en el nivel microscópico descrito por la teoría cuántica como también en el nivel macroscópico, cuando se describe apropiadamente mediante la teoría del caos. El apretón de la mano insensible del demonio calculador de Laplace, a quien se le revelaría el conjunto de la historia, pasado, presente y futuro, una vez que hubiera alcanzado el conocimiento completo del presente, se ha relajado. El siglo XX ha contemplado la muerte de lo meramente mecánico.

Por supuesto, la imprevisibilidad es una propiedad epistemológica, que limita lo que podemos conocer acerca de la conducta futura. Ya hemos visto que la cuestión ontológica de la naturaleza del nexo causal del universo es una cuestión ulterior y distinta, cuya respuesta debe ser buscada en el ámbito de la metafísica, y que se trata de una respuesta cuya naturaleza, en consecuencia, ha de ser defendida por razones metafísicas.

La mayor parte de los científicos han elegido la opción indeterminista en el caso de la teoría cuántica. En el caso de la teoría del caos, la preferencia de la mayoría ha favorecido una metafísica determinista, sin duda por la influencia de las ecuaciones no lineales deterministas que constituyeron el sujeto de las investigaciones matemáticas iniciales. No obstante, la elección está actualmente tan metafísicamente abierta en el caso de la teoría del caos como en el caso de la teoría cuántica, y algunos de nosotros hemos elegido aquí también la opción indeterminista. (En este caso, las clásicas ecuaciones no lineales del llamado “caos determinista” han de ser entendidas como aproximaciones de alguna realidad física más sutil y flexible. Estas ecuaciones clásicas se aplicarán sólo en las circunstancias relativamente raras en las cuales el sistema pueda ser tratado como aislable, que son también las únicas circunstancias en las que somos capaces de poner a prueba la adecuación empírica de las ecuaciones). El adoptar esta opción indeterminista puede ser defendido como una elección natural para un realista, ya que asociar la apertura causal con la imprevisibilidad equivale a promover un alineamiento estrecho de la ontología con la epistemología que hemos sostenido que la modela. Mediante tal “apertura” uno no quiere decir que el futuro sea una especie de lotería azarosa, sino que hay lugar para la acción de ulteriores principios causales, más allá del intercambio de energía entre los componentes, que es la explicación convencional de la

teoría física.»⁴

En su artículo López Corredoira afirma que respalda la cita de Polkinghorne «pero con la corrección de que la teoría del caos no habla de indeterminismo sino de impredecibilidad». Sin embargo, habría que subrayar que eso no es lo que dice la teoría del caos, sino lo que dice la interpretación de López Corredoira de la teoría del caos (que es la interpretación más corriente, eso sí). Y es que lo que Polkinghorne está tratando de remarcar en ese pasaje es que al encontrarnos con una descripción, en teoría determinista, pero que conlleva la impredecibilidad, somos muy libres de optar entre una interpretación literal de las ecuaciones (considerando entonces que el determinismo es real, aunque nosotros no podamos determinar el movimiento), y una interpretación de las ecuaciones deterministas como meras aproximaciones de un movimiento de suyo indeterminista. No puedo entrar aquí en más detalles de la argumentación de Polkinghorne⁵, pero vuelvo a subrayar el resultado: Tanto la teoría cuántica como la teoría del caos admiten una lectura indeterminista (en el primer caso la lectura usual, en el segundo no).

La pregunta que tenemos que hacernos ahora es, por tanto, la siguiente: ¿Cómo afecta al tema de la libertad el hecho de que el marco físico fundamental hoy día admita una sencilla lectura indeterminista? Y la respuesta es que este hecho le abre las puertas de par en par al libertarista. ¿Cómo? Pues, por ejemplo, a la manera que propone (entre otros) el físico George F. R. Ellis⁶. La argumentación de Ellis puede resumirse del siguiente modo:

Ciertamente hay muchas interpretaciones de la mecánica cuántica, pero la comprensión estándar de esta teoría, la compartida por la gran mayoría de los científicos que trabajan con ella, asume que las relaciones de incertidumbre de Heisenberg expresan la ruptura del ideal determinista de la física clásica. Lo cual, a su vez, se entiende comúnmente como que las propiedades dinámicas de las entidades cuánticas están indeterminadas, ya que estas entidades no pueden poseer simultáneamente posiciones y momentos precisos.

Sin embargo, la ruptura del ideal determinista podría interpretarse de un modo alternativo. En lugar de postular que la indeterminación es un rasgo de la realidad, podríamos entender: (1) Que la realidad es siempre algo determinado (en el sentido de ser esto o aquello), pero que (2) junto con las determinaciones descritas por la física, deben de existir otras fuentes de determinación de la realidad. La actuación de estas fuentes adicionales de determinación, al no ser modelable desde la física, aparecería como azar en los modelos. Desde esta perspectiva la acción de los agentes conscientes y libres podría entenderse como una de esas fuentes adicionales que, junto con las restricciones dadas por la física, contribuye a determinar la realidad.

En definitiva, desde este enfoque, las relaciones de incertidumbre de Heisenberg lo que vendrían a decirnos es que la física no puede describir todos los principios causales que operan en la naturaleza. Y que los principios

⁴ POLKINGHORNE, J., «Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria», en F. J. SOLER GIL (ed.), *Dios y las cosmologías modernas* (BAC, Madrid 2005) 214-215.

⁵ El lector interesado puede consultar por ejemplo el apartado «Caos y complejidad», del segundo capítulo del libro: POLKINGHORNE, J., *Ciencia y teología* (Sal Terrae, Santander 2000), o también POLKINGHORNE, J., «Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria», en F. J. SOLER GIL (ed.), *Dios y las cosmologías modernas* (BAC, Madrid 2005) 201-222.

⁶ Consúltese, por ejemplo, la contribución de este autor al volumen, RUSSELL, J., y otros (eds.), *Chaos and complexity. Scientific perspectives on divine action* (Vatican Observatory Publications, Vaticano 1997).

causales no descritos actúan en los márgenes definidos por el principio de incertidumbre.

Por supuesto, habría que entrar en muchos detalles de la argumentación, y no hay espacio aquí para eso. De manera que remito al lector interesado a los textos originales de Ellis. Y en cuanto a Polkinghorne, sostiene un planteamiento similar, sólo que prefiere tomar como base la teoría del caos, por razones de las que no puedo ocuparme ahora. Pero lo que importa es que los pensamientos y las razones humanas sean reducibles a la acción de causas mecánicas en el cerebro, sino que es perfectamente compatible con la posibilidad de que la realidad venga determinada por una multiplicidad de principios causales, uno de los cuales podría ser la libertad.

Ahora bien, si esto es así, lo que no se puede decir es que física tiene una carga de pruebas que soportan el fatalismo. Como tampoco se puede decir que el pensamiento de que el mecanicismo tiene sus límites no es más que un prejuicio sin base. A fecha de hoy, es perfectamente legítimo, de entrada, optar por una de estas dos alternativas:

Aceptar el testimonio de la conciencia y suponer que la libertad es real, y que el indeterminismo físico es indicio de que en la naturaleza operan principios causales no subceptibles de representación mecánica.

Negar la impresión interna de libertad, y sostener el fatalismo, y que el indeterminismo físico es, o bien una situación pasajera de la física, o bien expresión de un fatalismo que incluye aleatoriedad (un fatalismo indeterminista).

Ya digo, cualquiera de estos planteamientos es legítimo, de entrada. Pero, si nos situamos en una perspectiva metodológica, se puede argumentar que lo más razonable sería empezar adoptando el primer planteamiento, y no pasar al segundo en tanto que no se presentaran razones de gran peso en su favor. Veamos por qué.

5. La libertad, y otros supuestos del sentido común

Parece difícil (¿imposible?) desarrollar rigurosamente una filosofía del sentido común, pero nada más fácil que reconocer que hay supuestos de naturaleza filosófica que, en la vida cotidiana, todos⁷ (o casi todos) damos por ciertos. Quiero decir, que damos por ciertos cuando no nos ponemos a reflexionar sobre ellos. Uno de estos supuestos es el de que actuamos libremente, que está en nuestras manos decidir esto o aquello, siendo dueños (y responsables últimos) de nuestros actos. Y otro de estos supuestos es que podemos conocer hasta cierto punto la realidad (con todas las limitaciones de los sentidos, la memoria y la inteligencia de cada uno). También suponemos que el pasado existe y el mundo no acaba de empezar hace medio minuto. Suponemos que las demás personas son seres conscientes igual que nosotros, y muchas otras cosas. En realidad llevamos toda una ontología popular en nuestras cabezas, cuando no hacemos filosofía.

La actitud típica del libertarista viene a ser, entonces, la de aceptar de entrada los supuestos de esta ontología popular, en tanto que no se demuestre lo contrario. El fatalista medio (o, al menos, el fatalista medio de entre los que se mueven en el ámbito científico), por el contrario, extrapola el éxito de los modelos mecánicos, y propone como punto de partida que el

⁷ No entro a discutir si el «todos» se refiere a todos los hombres o tan sólo a los de nuestro entorno cultural. Pues este tipo de cuestiones no es relevante para el argumento que sigue.

mundo es un mecanismo que excluye la libertad. En ese caso, la impresión subjetiva de libertad tendrá que ser considerada como una ilusión, o el libertarista tendrá que asumir la carga de la prueba de que no lo es. Y de ahí que López Corredoira afirme que «ahora faltan los argumentos que soporten tales creencias».

Ahora bien, si consideramos el asunto desde una perspectiva metodológica, y nos preguntamos cuál de estos dos planteamientos puede ser el punto de partida más adecuado para investigar el tema de la libertad, la balanza se inclina hacia el libertarismo. Y la razón es sencilla. El punto de partida del fatalista científico, la imagen mecanicista del mundo, no sólo parece incompatible (salvo armonías preestablecidas) con nuestra impresión subjetiva de libertad, sino que amenaza también muy seriamente otro supuesto clave de la ontología popular: el de la capacidad humana de adquirir un conocimiento verdadero de la realidad.

Y es que, si nuestro pensamiento no es más que un efecto de ciertos movimientos mecánicos de la materia en nuestro cerebro, ¿qué nos garantiza que tal juego de las partículas tenga que dar lugar a ninguna clase de conocimiento verdadero? O más generalmente aún, si el mundo es un mecanismo, ¿por qué curiosa razón habría de ser un mecanismo capaz de generar conocimiento? La respuesta usual del materialista suele ser, en este punto, el recurso a la teoría de la evolución: El juego de fuerzas de la naturaleza favorece la supervivencia de aquellas entidades capaces de conocer su entorno y adoptar decisiones adecuadas en base a este conocimiento.

Pero, como ya he tratado (aunque creo que sin éxito) de hacerle ver a López Corredoira en el curso de nuestra polémica antes mencionada, la teoría de la evolución, leída en clave materialista, es incapaz de explicar la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos. Como no quiero reformular otra vez la argumentación sobre este particular, me limitaré a citar uno de los pasajes de nuestro libro conjunto, en el que trato de este tema. Es un pasaje largo, pero me parece oportuno traerlo a colación:

«Ahora bien, si nos situamos en una perspectiva materialista, en la que los contenidos mentales sobrevienen de algún modo a las propiedades físicas de las redes neuronales pertinentes, y en la que la evolución es un proceso ciego, no está nada claro que nuestras facultades cognitivas hayan de ser fiables, en el sentido de permitirnos alcanzar creencias que se corresponden con la realidad. Y el motivo es que, siendo el plano físico-neurológico el relevante a efectos de causación del comportamiento, y seleccionando la evolución meramente aquellos comportamientos adecuados para la supervivencia —y ninguna otra cosa—, no es fácil ver qué importancia pueda tener el contenido mental asociado con un determinado estado físico del cerebro. Más bien parece que se trataría de una gran casualidad (¿ajuste fino?) si resultara que el contenido mental asociado a los estados cerebrales adaptativos nos permite, en general, adquirir una representación subjetiva más o menos verdadera del mundo. Puesto que, sea cual sea nuestra subjetividad, lo que influye en la conducta es el soporte físico, e influye sólo por sus propiedades físicas... so pena de concederle a lo mental un papel a duras penas reconciliable con el materialismo.

En su réplica, López Corredoira responde que “si nuestras ideas surgen en un proceso adaptativo de conocimiento del medio, no veo yo por qué hay que desconfiar sin más ni más de la validez de nuestros conocimientos”.

Pero esta respuesta, parece, a primera vista, inadecuada. [...] [Porque] ¿qué quiere decir eso de “un proceso adaptativo de *conocimiento* del medio”? Como López Corredoira no nos ha dicho nada más sobre esta expresión, supongo que nos está invitando a considerar una interpretación sencilla de la misma. La interpretación más sencilla que se me ocurre es la siguiente:

La naturaleza está plagada de regularidades. Si se da tal cosa, luego ocurre tal otra. Si acontece esto, se tiene un indicio de aquello, etc. etc. De ahí que parece que si un ser vivo llegara a tener conocimiento de muchas de estas regularidades, tal conocimiento mejoraría sus posibilidades de supervivencia y, por lo tanto, ese conocimiento poseería un valor adaptativo. Así, la selección natural favorecería el desarrollo, en las condiciones adecuadas, de seres conscientes capaces de descubrir las regularidades naturales y, en este sentido, de poseer conocimientos verdaderos. ¿Es esto lo que quiere decir la respuesta de López Corredoira?

Pues bien, si las líneas anteriores no ofrecen una mala interpretación del argumento de nuestro amigo, entonces lo que me parece evidente es que este razonamiento da por hecho lo que pretende explicar, es decir, que comete una petición de principio. El fallo del argumento es obvio: El “conocimiento” es un término que se refiere a un estado mental. (Poseemos un conocimiento verdadero sobre un asunto si lo que creemos sobre dicho asunto se corresponde con lo que es el caso. Es decir, de un determinado estado mental —una creencia, en el caso más típico— se afirma su adecuación con un aspecto de la realidad). Pero, como ya he indicado en la exposición del problema, lo que la selección natural selecciona en primer lugar no son estados mentales sino conductas adecuadas. Y los estados mentales los selecciona tan sólo en tanto que estén asociados a las estructuras a nivel neuronal requeridas para producir el comportamiento que favorece en cada caso la supervivencia. De manera que, lo que realmente parece existir es una tendencia al desarrollo de seres vivos cuyos sistemas neuronales son capaces de codificar gran número de regularidades naturales, en el sentido de poder identificar —“identificar” a nivel neuronal, no mental— las señales que sugieren la adopción de un determinado comportamiento. Esta tendencia podría dar lugar al desarrollo de seres con un sistema neuronal muy complejo, capaz de procesar gran cantidad de información del medio relativa a regularidades. Un sistema neuronal así, posiblemente no estaría limitado a “memorizar” —“memorizar” en sentido físico, no mental— regularidades, y asociarlas con una determinada respuesta del organismo poseedor de tal sistema, sino que dicho sistema neuronal podría llegar a codificar reglas para elaborar reglas para encontrar regularidades naturales, y respuestas adecuadas a las mismas. Todo eso podría explicarse verosimilmente con ayuda de la selección natural. Ahora bien, en ningún caso está claro que semejantes habilidades, a nivel físico-neurológico conllevaran la fiabilidad de los estados mentales correspondientes a los estados cerebrales adaptativos en cada caso. De hecho, si consideramos, como buenos materialistas, que lo que importa (causalmente) es la estructura física, mientras que la representación mental asociada es un epifenómeno más o menos fantasmal, entonces lo más plausible sería considerar que tales representaciones no poseen valor cognitivo (salvo que, como decía anteriormente, postulemos que existe una especie de ajuste fino que enlaza los estados físicos útiles en cada momento con estados mentales fiables... un ajuste difícil de justificar desde la perspectiva materialista).

Por lo tanto, el problema de la justificación de la capacidad humana de

adquirir conocimientos verdaderos en el marco materialista es real»⁸.

En definitiva, que si adoptamos, como punto de partida para analizar la cuestión de la libertad, el enfoque materialista-mecanicista, parece que no sólo hemos de desconfiar de nuestra impresión subjetiva de libertad, sino también de otro de los supuestos del sentido común: el de nuestra capacidad de conocer la realidad. Pero claro, si no somos capaces de conocer, tampoco podemos fiarnos del mecanicismo, ni de la teoría de la evolución, ni de nada. Y donde terminamos finalmente es en el escepticismo puro y duro.

Por eso, parece que lo razonable, una vez considerados los peligros del poder disolvente de la hipótesis materialista-mecanicista, es empezar tomando como punto de partida la otra posibilidad: la de que los supuestos de nuestra ontología popular (la libertad, la capacidad de conocer etc.) apuntan a la realidad. Y no salirnos de ellos salvo prueba muy seria en contra. Una prueba que, por lo visto en el apartado anterior, no es que capaz de proporcionar la física actual.

6. Conclusión

Repasemos de nuevo la frase de López Corredoira que ha dado lugar a este artículo:

«Que la libertad humana es real, y que no se pueda entender según el modelo mecánico del mundo porque hay límites en la cosificación de la realidad del mecanicismo —como dice Soler Gil (*Deb.*, p. 317)— son dos de los prejuicios más extendidos entre los filósofos que opinan sobre el tema. Ahora faltan los argumentos que soporten tales creencias.»

Espero que las páginas anteriores habrán sido suficientes para mostrar que el suponer que la libertad humana es real no equivale a adoptar irreflexivamente un prejuicio injustificado. Más bien se trata de tomar como punto de partida para tratar el tema que nos ocupa la posición menos problemática. Una posición de la que sólo deberíamos movernos si la parte contraria pudiera proporcionar argumentos de peso en contra de tal creencia. Argumentos que tendrían que ser realmente de mucho peso, si tenemos en cuenta la amenaza de escepticismo radical que acecha detrás de la alternativa materialista-mecanicista.

¿Cuénta López Corredoira con tales argumentos? Desde luego, si los tiene, no creo que puedan provenir de la física actual. Como dice el título del artículo: la mecánica es muy bonita, pero no da para tanto.

* * *

Francisco José Soler Gil
 Universität Bremen
 FB 9 - Philosophie
 soler@uni-bremen.de

⁸ SOLER GIL, F. J. – LÓPEZ CORREDOIRA, M., *¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión* (Alterra, Barcelona 2007). El pasaje está incluido en mi segunda respuesta a López Corredoira.