

Pero, ¿es usted libre, libre?

Carlos Thiebaut

CÉSAR GÓMEZ LÓPEZ

Significado y libertad

Siglo XXI, Madrid, 184 págs.

Cuando atribuimos a alguien responsabilidad por algo que ha hecho y, por ejemplo, le consideramos culpable de algo que tenemos por un crimen, suponemos que *podría haber actuado* de manera distinta a como lo ha hecho. Toda nuestra vida moral, y en general nuestra vida social, está articulada sobre los supuestos, primero, de que hay un nexo entre el agente y sus actos y que, segundo, considerarle agente moral y, por ejemplo, atribuirle mérito o responsabilidad –como cuando alabamos o cuando condenamos– da por supuesto que sus acciones se inscriben en el ámbito de la posibilidad, es decir, de lo que pudiera no haber sucedido y de lo que podría no volver a suceder en el futuro. Si alguien no ha hecho algo (y nos equivocamos al atribuirle la autoría de lo sucedido) o si no pudiera haber actuado de manera distinta a como lo hizo (porque estaba forzado a hacerlo) no es, estimamos, moralmente responsable de aquello –a veces, no es en absoluto responsable–. Una manera, abreviada, de decir lo mismo es que consideramos morales a las personas porque las consideramos libres, o que la libertad es lo que nos hace morales. Normalmente lo tenemos claro: operamos sobre este tipo de imputaciones de responsabilidad y suponemos los necesarios márgenes de libertad para hacerlo; también hay casos debatidos, como los que tienen que ver, por ejemplo, con imputaciones legales (y todo el entramado de eximentes y agravantes guarda relación, precisamente, con la definición de los grados de nuestra libertad para imputársenos algo). La cosa se vuelve más borrosa, a la vez que más interesante, más inquietante y más escurridiza cuando de los usos cotidianos, por problemáticos que sean, transitamos a las aguas teológicas y metafísicas y nos preguntamos, por ejemplo, «si el ser humano es libre» o si existe algo así como el libre albedrío. Esta cosa más borrosa parece requerirnos definiciones más sólidas de lo que es la condición humana, de lo que es la libertad misma o de cómo enlazar nuestra contingencia (es decir, nuestras abiertas posibilidades de acción) con nuestra naturaleza biológica y física en el mundo de la naturaleza. A pesar de que el término sea disputable, esas definiciones más sólidas siempre fueron, y son, temas de metafísica. En el espíritu wittgensteiniano de grandes sectores de la filosofía contemporánea, como el del libro que se reseña, es tarea de la filosofía curarnos de los males (metafísicos) que la filosofía misma generó..., aunque eso sea, de alguna forma, seguir haciendo metafísica, como se verá.

l ensayo de César Gómez es una indagación, breve, sustanciosa, exigente, de esos supuestos metafísicos hechos desde la filosofía más contemporánea de talante analítico. Aunque en filosofía los adjetivos de escuela suelen tender a la larga más a confundir que a aclarar, no viene mal indicar, de pasada, que es ese tipo de filosofía el mejor pertrechado hoy en día –o al menos, el más dispuesto– para abordar,

precisamente, los temas últimos que hemos indicado. En un libro lúcido, rápido, nada obvio, César Gómez sugiere que la idea de libertad de la que comenzamos hablando se apoya sobre un error filosófico, un error que podemos intentar despejar de la mano de una lectura de Wittgenstein, a su vez leído desde Hilary Putnam. Ese error es que la atribución de libertad a las personas parece concebirlas como si, antes de las acciones, contuvieran en sí mismas (en su mente, por ejemplo) todas las posibilidades de esas acciones. Nos equivocamos, y nos equivocamos metafísicamente, si pensamos, a toro pasado, que cabía haber hecho algo distinto a lo que hicimos; o, frente a un toro presente ante el que podemos huir o torearlo, que antes de enfrentarnos al astado estaban ya en nosotros esas posibilidades, que éramos por ello «metafísicamente» libres o que teníamos libre albedrío. Nos equivocamos al confundir las experiencias posibles, que son las que vivimos, con la posibilidad de las experiencias que, pensamos, teníamos antes de la experiencia. Cuando experimentamos, dice César Gómez, empleamos la categoría modal de posibilidad de una manera distinta a cuando, metafísicamente, atribuimos la existencia de esas posibilidades a un momento anterior o a un nivel de realidad diferente a la experiencia que de hecho tenemos. Ese momento anterior –a priori– o esa realidad superior (o «más honda») es precisamente aquel en el que opera la idea metafísica de libertad. O, dicho en otros términos, quienes defiendan esa idea de libertad parecen dotar de un privilegio ontológico a la posibilidad lógica (la que está «antes»). Y, aunque les sorprenda, eso supone que con la cesura que establecen entre ella y la posibilidad real (la que aparecía cuando nos enfrentamos al toro) se trata, en último término, de una posición escéptica. Sí, escéptica; porque el escepticismo es, precisamente, aquella posición filosófica que se caracteriza por indicar que lo que experimentamos (el terreno de nuestras posibilidades reales) *podiera* no ser la realidad. El escéptico privilegia la posibilidad lógica (por ejemplo, del error del conocimiento) sobre una concepción realista de la posibilidad, sobre la posibilidad real. También, ciertamente, el escéptico hace más cosas, como, por ejemplo, dudar de nuestro conocimiento –pero al cabo, sus razones, como cuando dice «¿y si me equivocara al ver lo que veo?», son las que acabamos de indicar. Cuando quienes sostienen la idea de la libertad metafísica, que suelen ser personas de bien y de sólidas doctrinas, se encuentren con este argumento, lo menos que pueden hacer es quedarse perplejos; y harán bien, porque el argumento es bueno.

La diferencia entre la posibilidad real y la posibilidad lógica no es hallazgo nuevo en filosofía –está, por ejemplo, en muchas disputas medievales sobre la existencia del creador y lo creado–; es más sugerente y novedosa la manera en la que el ensayo la aborda, desentrañando cómo esas diferencias modales (posibilidad y necesidad –sobre la que luego volveremos– son categorías modales) se entrometen en posiciones filosóficas fuertes, como la del escéptico que acabamos de indicar. César Gómez sugiere que esos sutiles contrastes modales invaden casi todos los campos relevantes de nuestra reflexión filosófica y que muchas de las cosas que se han dicho en los últimos decenios sobre el significado y sobre la referencia en filosofía del lenguaje operan sobre una interpretación de esas concepciones modales. La forma en que *Significado y libertad* desarrolla estas ideas es admirable, original y sorprendente: regresando una y otra vez sobre Wittgenstein, el ensayo recorre de Quine a Putnam, de Kripke a Brandom, persiguiendo su hilo. Su hilo es una lectura del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* en la que se solapan y entrelazan dos tipos de temas: en primer lugar, el rechazo de aquella concepción de la prioridad de la lógica que articulaba el *Tractatus*, rechazo que en las *Investigaciones* se realiza por medio del

conocido argumento de la imposibilidad del lenguaje privado. Un lenguaje privado sería aquel que, entre otros extrañísimos privilegios –como el de ser *sólo* transparente para quien lo hablara–, nos permitiría *siempre* pensar que lo que hacemos o lo que decimos (como cuando seguimos una regla, como el sumar) depende de la *interpretación* que nosotros tenemos de lo que hacemos o de lo que decimos. En esta perspectiva, cuando sumo lo hago porque tengo una interpretación de lo que hago y es esa interpretación (digamos, mi concepto de la suma) lo que dirime cuándo acierto o cuándo me equivoco. Aunque nos suene correcto –y, a primera vista, puede parecerlo–, esto supone un montón de otras cosas que son insostenibles: a mostrárnoslo dedicó Wittgenstein no pocos esfuerzos. Por ejemplo, supone que si hubiera privadamente diversas interpretaciones sobre lo que es sumar (y alguien sumará a su manera pertrechándose en que ésta es su idea de lo que es una suma), no podríamos mostrarle a quien yerra que, de hecho, no está sumando. Un lenguaje privado es el que privilegia la modalidad lógica (lo que yo creo que es la regla que estoy siguiendo) sobre la modalidad real (lo que de hecho estoy haciendo al sumar) y, por lo tanto, es el tipo de lenguaje que parece estar empleando nuestro libertarista metafísico.

Un segundo tipo de temas tienen que ver con el reclamo, externista y realista, de que no tenemos que presuponer nada como ese lenguaje para entender que cuando decimos algo del mundo (como «ésta es una reseña en una revista» o «esto es una suma») el significado tenga que «estar en nuestra cabeza», por decirlo con Putnam, o preexista en algún platónico lugar, a las palabras que el lector está leyendo o a las cantidades que suma. Ambos temas, sugiere el ensayo, son dos caras de la misma moneda (o por ser más exactos, dos las caras de un cubo que tiene bastantes más que no podemos detenernos a comentar pero de los que encontrará cumplida cuenta el lector).

Pero dos cosas restan: la primera es, de nuevo, wittgensteiniana y tiene respuesta allí mismo; es, por así decirlo, la forma de responderle al metafísico dando una explicación *mejor* de lo que él erradamente pensaba: ¿qué decir de, precisamente, aquellas cosas que parecen operar en el espacio «lógico», antes de la experimentación, como, por ejemplo, las matemáticas? De la mano del Wittgenstein de los *Remarks on the Foundation of Mathematics*, el ensayo nos recuerda una vía de solución (tal vez una solución realmente kripkeana): lo que hacemos al calcular es convertir un experimento en una definición (lo que deja abierta la cuestión de cómo van casando nuestras definiciones entre sí). El problema es que volvemos a topar con preguntas que tienen que ver con el carácter a priori que *parecen* tener nuestros cálculos y hemos sustituido el, rechazado, estatuto privilegiado de la lógica (recuerden: las posibilidades lógicas no pueden «estar antes» de las posibilidades reales) por un privilegio normativo de las matemáticas. De alguna forma, es necesario que la suma de los ángulos de un triángulo sumen dos rectos. ¿No regresamos a Platón, a la preexistencia de las formas, aunque hayamos dicho –y no es pequeño el cambio– que esas nuevas formas preexisten en las experiencias y son, por así decirlo, y kripkeanamente, sus hijas? Sospecho que seguimos sin aclarar por qué, y cómo, «convertimos los experimentos en definiciones», cuál es el estatuto de éstas.

Eso tiene que ver con la segunda cuestión, que es, por así decirlo, kantiana y nos vuelve a llevar al punto de partida: ¿no tienen nuestros juicios morales un cierto tono imperativo –«esto no debe ser hecho»– que se antepone al mundo? ¿Qué sentido tiene

esta modalidad diferente que es la necesidad, y en concreto, la necesidad práctica de nuestros juicios? Dijimos antes que nuestros juicios morales –de aprecio y de condena– parecían operar sobre una atribución de responsabilidad que, a su vez, se apoyaba sobre una consideración del *poder actuar de manera diversa*. Si no se hubiera hecho aquel acto –y *podía* no haberse hecho– no alabaríamos la conducta supererogatoria de quien lo hizo o, en otro supuesto, no lo condenaríamos si era repudiable. Pero eso es sólo parte de la historia. Nuestros juicios morales *también* tienen la forma de imperativos: «eso es inmoral» se parece a «eso no debe hacerse» y a «es necesario moralmente que no hagas eso». Hay un nexo conceptual entre «deber» y «necesidad moral» o «necesidad práctica» si se quiere, es decir, aquella necesidad de algo por medio de alguna acción. ¿Se parece esta necesidad práctica a aquella necesidad del cálculo de la que hablamos antes? Tal vez sí, porque, al igual que esa misteriosa operación de «convertir nuestros experimentos en definiciones», decimos que «algo no debe hacerse», que es «necesario que no se haga» porque de alguna manera hemos *experimentado* que, por ejemplo, daña (pensemos en la integridad o en la dignidad de las personas). Pero si eso es así, de alguna forma no sólo necesitamos tener la modalidad de la necesidad: también, y sobre todo, necesitamos un sistema de razones que indiquen que aquello daña frente a otros que nunca pensaron y que siguen pensando que no daña (piénsese, por ejemplo, en las discriminaciones en función del sexo o de las creencias). En efecto, la vida moral no sólo supone las abiertas posibilidades de las acciones, sino también un sistema de razones y nos pasamos la vida, precisamente, razonando sobre qué hacer y qué no hacer y por qué. Y un sistema de razones parece requerir, por ejemplo, alguna noción –algún concepto– de lo que es una buena razón. Pero, de nuevo, si eso es así, ¿no estamos presuponiendo de alguna forma un concepto de la vida moral para poder, precisamente, tener experiencias morales, las que aparecen en nuestros juicios al menos? César Gómez, sospecho, tendría, a la vez, que decir que sí y que no –que, por ejemplo, ese posible concepto de nuestra vida moral no puede ser el de la idea (metafísica) de libertad–. ¿Será, entonces, el de una libertad postmetafísica, por así decirlo? ¿Y eso qué es? ¿En qué se diferencian esas dos posibles concepciones, metafísica y postmetafísica de libertad, sobre todo pensando en la vida moral que, decimos, queremos vivir?

No piense el lector que estas preguntas nos remiten sin más al párrafo primero de esta reseña o nos dejan como estábamos. La buena filosofía, cuando es provocadora –como es el caso– no deja las cosas intocadas. Sabemos, por ejemplo, de qué manera no pensar ya lo que antes dábamos por supuesto. El camino de *Significado y libertad* es un camino especializado, muchas veces técnico, pero iluminador –nos ayuda wittgensteinianamente a no pensar ya de la misma manera–. Hay también una cierta refrescante impertinencia en el tono, un agudo no hacer concesiones –por ejemplo, concesiones académicas (muchas citas aparecen, a pie de página, en el idioma original inglés)–. Hay, por último, una cierta gratuidad en todo el tono del ensayo que es muy de agradecer: la filosofía, que es exigente, es también tarea gratuita, que no todo el mundo tiene que hacer, o al menos no todo el rato y cuando se hace debe hacerse con libertad de miras. Tal vez se deba a que César Gómez, un físico teórico profesional, sabe transitar con soltura sobre los terrenos especializados de la filosofía, pero que no tiene que someterse –a Dios gracias– a los requisitos de las academias filosóficas. Realmente envidiable.