

Libertad y base cerebral

Conferencia pronunciada en la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 17-9-2008

*Juan José Sanguinetti
Pontificia Universidad de la Santa Cruz - Roma*

1. Introducción

En esta exposición deseo referirme a uno de los temas que con más frecuencia se tocan en los estudios de filosofía de la mente: la relación entre nuestra libertad y sus bases cerebrales. Voy a hacerlo en una perspectiva filosófica, pero teniendo en cuenta lo que nos dice la neurociencia sobre nuestras operaciones psíquicas.

Todos tenemos una experiencia relativamente clara de nuestros actos libres, es decir, de nuestros actos voluntarios corpóreos, como caminar, hablar, dibujar, que son controlados, como sabemos gracias a la ciencia, por nuestros sistemas muscular y nervioso, y en último término son decididos por nosotros mismos. La capacidad de poner estos actos se llama *libertad*. El “sujeto” del que nacen es el *yo*, nuestra propia persona en cuanto agente responsable. Dado que nuestros actos libres nacen de la reflexión personal o de consideraciones intelectuales, la libertad parece estar relacionada con la *racionalidad*. Es cierto también, por otro lado, que nuestras acciones libres y racionales encuentran en la actividad cerebral una base material y causal muy importante. Cualquier mínimo defecto cerebral así lo manifiesta.

La pregunta entonces es la siguiente: ¿qué tipo de causalidad está en juego en el cerebro respecto a la producción de los actos libres?, ¿o no será quizás al revés, es decir, que nuestro yo libre tiene la iniciativa, aunque sea inconsciente, de “mover” al cerebro? ¿tenemos que elegir entre la puesta de “actos auténticamente libres” o la “causalidad cerebral” para explicarnos acciones tan sencillas como “decidí invitar a mi amigo a comer, y efectivamente ahora lo invito”?

2. El análisis psicológico

Es posible *describir* una acción libre con un análisis sencillo pero significativo. Por ejemplo, puedo decir: “quiero abrir el armario para sacar mi sobretodo, porque hace frío”. Esta descripción es también una *explicación*. Con ella indico una razón de mi conducta, algo que permite entender por qué obro de un determinado modo. Alguien podría preguntarme: “¿Por qué estás abriendo el

armario?”, y mi respuesta un poco más articulada podría ser: “lo estoy abriendo porque quiero sacar mi sobretodo. Sé que el sobretodo está en el armario y sé también que la mejor manera de protegerme del frío es utilizar esa prenda cuando salgo a la calle”. Con estas frases estoy aludiendo a *deseos* (quiero liberarme del frío) y a *creencias* (sé que aquí hay un armario en el que se guarda un sobretodo, sé que protege del frío con eficacia), mezclando ambas instancias con algún *razonamiento* (“si el sobretodo protege del frío y está en el armario, es evidente que para protegerme del frío tengo que sacarlo y ponérmelo”). Cuando obro de este modo, puedo decir que estoy actuando *de modo racional*, es decir, “por razones” o “justificaciones” que conozco.

Cualquier defecto en esta trama de actos haría que mi conducta fuera *irracional* (no conectar correctamente el deseo con lo que puede satisfacerlo, no captar que para sacar el sobretodo del armario tengo que abrirlo, etc.), y esto es lo que sucede cuando las personas actúan de modo extraño, por ser mentalmente discapacitadas o por otros motivos.

En definitiva, el acto que acabo de poner como ejemplo es típico de nuestra conducta racional. Las máquinas pueden funcionar automáticamente en función de fines dados, pero no lo saben y no tienen deseos (ni siquiera una computadora que pudiera actuar “inteligentemente”). Los animales obran por deseos, pero no reflexionan ni razonan al respecto. Un simio, por ejemplo, podría aprender a abrir una heladera para sacar el alimento que desea, “sabiendo” que está ahí dentro.

La libertad entra en escena en este cuadro cuando nos damos cuenta de que podríamos seguir otra línea de actuación y que eso depende de nuestra decisión. Yo podría decidir no abrir el armario por múltiples razones, por ejemplo, porque tengo una prioridad de conducta más urgente, o porque estimo que la prenda que usaría no es elegante, o porque me ofrecen otro medio de superar el frío, etc. En último término soy yo quien decide, con apertura a todas las posibilidades. Pero normalmente decidiré por *razones y motivaciones*, y en caso contrario mi decisión será irracional, o quizá no será una verdadera decisión.

El esquema de base de una acción libre, entonces, es el siguiente: una acción libre *procede del amor a un bien* que es conocido intelectualmente (y cualquier cosa, en tanto es objeto de amor, es un “bien”: personas, objetos, situaciones, acciones), y desde ahí se captan una serie de *implicaciones racionales que conectan el objeto querido con alguna acción o cosa útil*. Empleo aquí el término “amor” en un sentido amplio, que coincide prácticamente con el acto de *querer*: adhesión personal, conocida intelectualmente, a algo que deseamos poseer, hacer, contemplar,

disfrutar. Siguiendo el ejemplo propuesto: “abro el armario, acción útil que es decidida, porque amo mi salud”.

Como siempre *amamos algunos bienes de por sí* (cosas, personas, yo mismo), como resultado escogemos crear *cadena de acciones necesarias para adquirir, poseer, defender, etc. el objeto amado*. Las utilidades derivadas de lo que amamos son las *razones*, y la adhesión a esos amores (familia, trabajo, personas, Dios, instituciones, salud, honra, amor propio) son las *motivaciones*. *El razonamiento está en conectar bienes amados*, muchas veces dados por supuesto, *con las correspondientes acciones útiles*. Si no lo hacemos bien, a veces es por falta de coherencia o de un amor fuerte. Por supuesto, somos libres también para discutir (valorar, cambiar las prioridades, etc.) las motivaciones y no sólo las razones. La deliberación sobre las utilidades es una especie de “computación” o cálculo evaluativo, y así podría hablarse de una “razón utilitaria” o “computacional”. Pero la raíz última de la acción humana es el amor. Podemos amar de mala manera, o amar cosas que no valen la pena, o escoger medios inadecuados para nuestros fines. La ética discute o trata de fijar cierto orden jerárquico en la multiplicidad de los objetos del amor humano: amigos, ciencias, artes, religión, nación, política, etc. De hecho siempre tendremos algunas prioridades, al menos en base a inclinaciones naturales o a tendencias sociales que hemos heredado culturalmente. La ética profundiza sobre esto de modo más sistemático y de ahí saca criterios o normas.

Las acciones libres, entonces, no salen sin más de caprichos o arbitrariedades. Sus “causas”, aunque no sean determinantes de modo automático, son las motivaciones y las razones subsiguientes. Es importante también el fondo permanente o *background* de la persona que elige, que le viene dado de sus inclinaciones “a amar ciertas cosas”, sean de tipo natural o socio-cultural, así como de ciertos conocimientos dados que se dan por supuestos.

La elección de hacer algo puede estar “incitada”, obviamente, por factores como una iniciativa personal, una necesidad, una circunstancia social o natural, una invitación, una presión emotiva y múltiples cosas de este tipo, pero el acto electivo se producirá si el esquema de *motivaciones/razones* se cumple. Si me fuerzan a elegir algo contrario a mis inclinaciones, mi elección será violenta, aunque puede ser auténtica. Puedo verme obligado a aceptar un robo para defender el bien de mi vida, que amo con prioridad respecto a las cosas que poseo. A regañadientes, “elegiré” aceptar el robo sin oponerme. Otro caso es el *background* de las creencias: una persona honesta en la época del imperio romano podía realizar elecciones libres al comprar y tratar a los esclavos, sin ponerse críticamente la cuestión de la legitimidad de la esclavitud, y por tanto no

estaba en condiciones de deliberar al respecto y no podemos juzgarla moralmente responsable de aceptar una estructura social injusta. Estos ejemplos no niegan la libertad. Sólo muestran sus límites. El acto libre nace como emergiendo de un fondo de inclinaciones naturales de tipo racional (amor a la vida, a la persona, a Dios) y nunca es indiferente. Sólo el racionalismo concibe la libertad como indiferencia.

Como se ve, aunque la experiencia nos manifiesta actos libres aparentemente simples, como comprar un regalo, tomar un ómnibus, ponernos a leer un libro, en realidad incluso estos mismos actos esconden cierta complejidad, que se hace más densa en momentos críticos, por presiones, dudas, conflictos, emociones o violencias. Permítanme ahora “cerrar el cuadro” trazando el siguiente esquema:

1) El acto libre o decisorio se estructura como un “círculo” con tres momentos: inclinación cognitiva (amor, apetito, unido a alguna percepción), deliberación racional y acción. Veo un alimento y el hambre me hace verlo como tal y desearlo, delibero si me conviene y cómo llegarme a él y, y eventualmente me lo alcanzo y lo como. La “visión del alimento” es una percepción ligada a una apreciación apetitiva o emotiva, y estos dos aspectos (el cognitivo y el pasional o emotivo) están unidos. Sin hambre al menos potencial, captaré al alimento de otro modo, como si fuera una piedra o un objeto cualquiera. El bien que “me seduce” o “me atrae” es un objeto percibido y captado bajo el prisma de cierta inclinación que pertenece a la afectividad, y que se traduce en cierta sensación afectiva o emoción, como el hambre, la sed u otras emociones más altas.

2) Nuestros actos emotivos y cognitivos tienen un nivel vegetativo-orgánico, otro nivel intencional y otro espiritual más alto, donde aparecen la libertad y la racionalidad. En los tres niveles se produce la dualidad entre fondo estable, natural o adquirido, y operaciones concretas. Los tres están imbricados mutuamente. Así, sentimos hambre y sed (nivel vegetativo), pero también emociones como la simpatía, la ternura, la tristeza, y a nivel voluntario tenemos sentimientos más elevados como la esperanza, el optimismo o la misericordia. Los animales tienen solamente los dos primeros niveles. La instancia que impulsa hacia una decisión libre puede venir de algunos de estos niveles o de varios combinados, porque algunos pueden “formalizar” a otros. Podemos vernos impulsados a comer por puro hambre, pero también por motivos sociales, culturales, de amistad, y sobre todo esto nos toca deliberar. En último término, el hombre con su libertad se guía no simplemente en base a lo que siente, sino a lo que sabe que es verdad y objetivamente bueno, conjugando así la inteligencia con la voluntad. Estas capacidades pueden estar también inscritas en

un “fondo” estable como son los hábitos y virtudes (hábitos de amistad, trabajo, deliberación firme, fortaleza ante los obstáculos).

El análisis psicológico del acto libre, por tanto, no puede ser simplificado como en actos banales de “quiero mover un dedo y lo muevo”. La persona que elige casarse, por ejemplo, lo hace libremente en muchísimos aspectos (elección del cónyuge, de los tiempos, etc.), pero elige también en base a una tendencia natural en la que son operantes los estratos psíquicos (en realidad, psiconeurales, como luego diré) antes mencionados (sexualidad vegetativa, sexualidad somato-sensitiva, tendencia antropológica al amor electivo), y también se casa un poco por casualidad, con cierto grado de aleatoriedad, si puede hablarse así, porque el hecho de encontrar a una persona apta con la que formar una familia contiene elementos casuales que dependen de una serie de factores variables, contingentes e independientes.

Por consiguiente, el acto humano libre, que no es la decisión “pura” de un ángel, sale como de una “mezcla” entre necesidad (las tendencias naturales), casualidad (complejidad de la vida social y ambiental) y libertad. Todo esto no elimina nuestra libertad, sino que la sitúa. La libertad no sale de la nada y no está nunca desarraigada. Nuestros actos libres, entonces, se realizan como dentro de un “espacio de libertad” que puede ser más o menos amplio o estrecho. Las virtudes hacen crecer la potencia de la voluntad electiva, así como los vicios la restringen. Las situaciones ambientales, físicas, culturales, en cambio, dan como un marco material en el que la libertad podrá actuar. El que está enfermo o en la cárcel tiene menos espacios exteriores (físicos) de libertad, pero puede realizar actos libres moralmente muy valiosos. El que tiene vicios arraigados, aunque tenga salud y mucho dinero, interiormente tiene estrechada su potencia electiva, porque se ve condicionado por pasiones o desórdenes afectivos y normalmente no sabrá elegir bien.

3. Actuación cerebral: el problema

Lo que acabo de presentar es inteligible y en cierto modo “autosuficiente”. Para decidir, corregirnos, rectificar, reflexionar, resistir a presiones, no necesitamos saber neurociencia. En el dinamismo de nuestro actuar libre, así como en mucho de nuestros procesos de conciencia y pensamiento, sea cual sea el papel del cerebro, éste pasa inadvertido. Las lesiones u otros factores perturbantes del sistema nervioso, de tipo eléctrico, químico, etc., pueden comprometer la capacidad de razonar y planificar, o la lucidez de la memoria de trabajo, o la habilidad para controlar las emociones, pero estos son sólo requisitos y no causas sin más de los contenidos intencionales de nuestros actos cognitivos y voluntarios. En el *Fedón*, Sócrates argumenta así contra al filósofo que todo lo explica por las causas materiales:

“Me pareció que le ocurría algo sumamente parecido a alguien que dijera que Sócrates todo lo que hace lo hace con la mente, y acto seguido, al intentar enumerar las causas de cada uno de los actos que realizo, dijera en primer lugar que estoy aquí sentado porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones; que los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan los unos de los otros, en tanto que los tendones tienen la facultad de ponerse en tensión y de relajarse, y envuelven los huesos juntamente con las carnes y la piel que los sostiene; que, en consecuencia, al balancearse los huesos en sus coyunturas, los tendones, con su relajamiento y su tensión, hacen que yo sea capaz de doblar los miembros, y que esa es la causa de que yo esté aquí sentado con las piernas dobladas. E igualmente, con respecto a mi conversación con vosotros, os expusiera otras causas análogas imputándolo a la voz, al aire, al oído y a otras mil cosas de esta índole, y descuidándome de decir las verdaderas causas, a saber: que puesto que a los atenienses les ha parecido lo mejor el condenarme, por esta razón a mí también me ha parecido lo mejor el estar aquí sentado, y lo más justo el someterme, quedándome aquí, a la pena que ordenen” (*Fedón*, 98).

Esta postura de Platón sugiere que la causalidad “propia” de nuestras actividades intencionales y libres está en su propio dinamismo psicológico en juego con las libertades ajenas, y que el organismo desplegaría más bien un tipo de causalidad secundaria *sine qua non*, necesaria pero no suficiente, ni “adecuada”, para explicar las causas (es decir, las razones) de las acciones humanas. El texto del diálogo platónico que sigue a las frases citadas va por esa línea.

Esto es cierto, pero no basta. ¿Cómo actúa la mente inmaterial, no orgánica, con sus propósitos y planes, para mover al cuerpo? El problema es muy antiguo. Los platónicos decían: el alma o la inteligencia *mueven*. Sócrates y los atenienses (personas) *mueven* (responsablemente y de modo intencional, no orgánico) su cuerpo, sus músculos, su cerebro. Estos últimos se ocupan de la realización material de lo que fue decidido a nivel superior o espiritual. Descartes dirá más o menos lo mismo.

La ciencia moderna (física, química, biología) llega a concebir la causalidad material de un modo bastante “clausurado”, tendiendo también a la autosuficiencia o autonomía (digo “también”, porque la explicación psicológica que vimos antes parecía igualmente autosuficiente). Los eventos físicos siguen sus propias leyes y no hace falta acudir a nada externo a éstas para explicarlos. El materialismo monista se ve obligado a postular, entonces, que la libertad sería una ilusión y que todo lo que hacemos nacería sin más de la causalidad orgánica del cerebro. Pero por mucho que digan esto, hasta ahora ninguna ley física, y por tanto tampoco ninguna actividad cerebral, vista

sólo desde el punto de vista eléctrico y químico en un contexto neurofisiológico, ha sido jamás capaz de explicar eventos como la construcción de la capilla Sixtina, la redacción de un libro de matemática o el descubrimiento einsteiniano de las leyes de la relatividad. Sencillamente, no podemos explicar las *causas* de estas realizaciones acudiendo a fenómenos materiales. Para autores como John Searle (en su conferencia *La libertad y la neurobiología*, 2007), la causalidad de la libertad sigue siendo un misterio, aunque admite que la aceptación de procesos físicos indeterministas abriría un espacio para que la libertad emergiera como algo superior dentro de un ambiente físico como el cerebro.

Parecería entonces que el problema es de niveles. Existe un nivel superior capaz de influir sobre el nivel material inferior. Desde los tiempos de Platón hasta ahora, este fenómeno se ilustra, a falta de explicaciones mejores, con el recurso a metáforas, como las del cochero, el piloto, el guitarrista, el fontanero, el escritor, el escultor, el usuario de la computadora. Se trata siempre de una instancia superior reguladora que “sabe usar” de unos materiales cuyas reglas propias deben observarse, así como yo escribo gracias a un lápiz, canto gracias a unas cuerdas vocales, sonrío usando unos labios flexibles. Vean, por ejemplo, la siguiente metáfora del ajedrecista, empleada por Grant R. Gillett en su artículo *Free Will and Events in the Brain* (consultable en Internet):

“Es claro que las reglas del ajedrez gobiernan mis movidas (...) y mi conocimiento de las reglas me equipa para saber jugar. Pero las reglas del ajedrez no son la causa de que yo realice tales movidas de un particular modo. Yo siempre podría realizar otras movidas distintas de las permitidas, optando así por salirme del juego. Si las reglas del juego de ajedrez son compulsorias para mis movidas, es porque yo elijo seguir jugando y estructurar las movidas que haré en el modo requerido”.

Este ejemplo puede completarse. El ajedrecista tiene que adecuarse primero a las reglas del ajedrez, que no son algo físico, y luego a las exigencias físicas de las piezas de ajedrez (agarrar bien una pieza, colocarla en su sitio, etc.). Pero además, sus movidas más inteligentes, para que pueda ganar el juego, no se las dicen las reglas del ajedrez. Por encima de la mera observancia de esas reglas, él debe tener la creatividad de inventar las movidas “geniales” que hacen de cada juego una novedad y un proceso racional interesante.

Estas metáforas hacen lo que pueden. El problema es que no es intuitivo cómo nuestras intenciones, propósitos, decisiones, “mueven nuestro cerebro”, aunque hoy sepamos que las órdenes que controlan la movilidad de nuestro cuerpo parten del cerebro (áreas motoras corticales). Como esto no es intuitivo, y tampoco puede llegar a ser nunca observable empíricamente, inspeccionando

lo que sucede en el cerebro, así como en cambio podemos entender cómo digerimos inspeccionando el tubo digestivo, no tenemos más remedio que dar una explicación filosófica del problema.

4. Cerebro intencional

A continuación intentaré delinear una explicación de este tipo, inspirándome en la tesis hilemórfica aristotélica de que una formalidad o acto puede estructurar una serie de elementos o una materialidad, tesis ampliada en un sentido de “estratificación ontológica”. Este tipo de “explicación” puede ser ontológico y a la vez epistemológico. Es decir, se trataría de reconocer niveles ontológicos en la persona, en su unidad psicosomática, y al mismo tiempo admitir que son niveles epistemológicos o gnoseológicos, aun reconociendo que no siempre ambos coinciden exactamente.

Ya mencioné antes, en realidad, los niveles vegetativo, intencional sensitivo y espiritual. Ahora lo haré de nuevo, pero viendo el papel del cerebro, es decir, de modo más completo. En primer lugar, tenemos el “psiquismo vegetativo-sensitivo”. Es el nivel animal (y humano) básico. Así sucede con las sensaciones “físicas”. No es que aquí aparezca un nuevo mundo que se “instala” sobre la materia, sino que sencillamente estamos ante un *nuevo modo de ser cuerpo*. Las sensaciones de placer, dolor, hambre, sed, son situaciones de un organismo que se siente a sí mismo. Estamos así en un primer escalón “hilemórfico” (una formalidad o acto que estructura o “informa” a una materia), escalón que nos permite entender la *conciencia sensitiva* como “el cuerpo que se siente a sí mismo” (sensaciones cinestésicas, viscerales, táctiles, del equilibrio). Superamos, sin excluirlo, el nivel de las propiedades físicas y químicas de las sustancias sin conciencia (minerales y vegetales), con una materialidad ahora “elevada” a un grado más alto, que no por eso llega todavía a la espiritualidad.

A estos actos (placer, dolor) podemos llamarlos *psicosomáticos*. Si nos quedáramos en una descripción típica de la pura física o química, no podríamos entenderlos. Aunque aquí el cuerpo comparece (me duele un dedo, siento que respiro), de modo más profundo se trata de actos en los que interviene de modo muy específico el sistema nervioso (receptores cutáneos, nociceptores, etc.). En definitiva, *el acto psicosomático es uno solo, pero tiene dos dimensiones, una psíquica y otra física*. Si quisiéramos describir el dolor sólo en términos de la física o química, de modo exclusivo, éste se reduciría a una pura actividad neural y así se anularía.

Este primer nivel psicosomático, *vegetativo*, tiene que ver directamente con el estado del organismo. Por encima de él aparece otro nuevo, tanto en los animales como en el hombre, que

podemos llamar *intencional sensitivo*. Así ocurre con las percepciones externas, las representaciones imaginativas y el reconocimiento de objetos y relaciones significativas acompañado de emociones, como cuando un animal advierte agresividad o simpatía en otro, con las correspondientes emociones.

Estos últimos actos son también psicossomáticos, pero ya no se refieren a estados del cuerpo. Son actos, sin embargo, estrictamente cerebrales, o del sistema nervioso en su conjunto, donde incluimos los órganos sensoriales periféricos. La visión es una operación realizada por el órgano de la vista en su unión funcional con los centros cerebrales correspondientes del lóbulo occipital. La visión es ciertamente un acto físico, pero es *físico* en un sentido muy distinto de la transmisión de un impulso eléctrico, y eso que el ver implica también una transmisión de energía eléctrica y química, como sucede en todo acto nervioso.

La visión es intencional porque recae sobre los objetos vistos del ambiente. Se hace más completa cuando lo que se ve, o se imagina y recuerda, se capta como una configuración “significativa”, por ejemplo, ver un mínimo de movimientos de una mano y captar de inmediato una acción teleológica, como el aferrar una taza de café para beberla, o para lavar la taza, o para ir a guardarla. Las neuronas “espejo” permiten captar estas acciones de un modo no sólo visual, sino sensorio-motor, activando las áreas motoras con las que el observador realizaría esas mismas acciones que ve en otros. Puse la visión sólo como un ejemplo. Lo dicho vale para todas las sensaciones y para las emociones sensibles.

Los actos animales (y humanos) sentidos a nivel tanto vegetativo como intencional, sean cognitivos o afectivos, producen una conducta intencional. Decir que la producen quiere decir que la *causan*. Y así pasamos de la *descripción* de los actos psicossomáticos a su función *causal*. Digo esto ahora porque es relevante para el tema de la libertad. Si pretendemos entender la libertad como una especie de interferencia del espíritu sobre estructuras neurales puramente físicas, como hizo Descartes, vamos al dualismo drástico, que ya está insinuado en la cita de Platón que vimos anteriormente. No podemos relacionar la libertad con la materia de este modo tan “brutal”. Por reacción, del dualismo extremo nacen las posiciones materialistas. Es mucho más natural comprender cómo un “cerebro intencional”, que no es un puro conjunto físico de masas celulares, se hace cargo de modo intrínseco de los actos psíquicos.

Aquí el cerebro no se reduce a ser un mero “instrumento”, como podrían sugerir las metáforas del piloto o del ajedrecista. El cerebro mismo es una dimensión intrínseca de las actividades psicossomáticas. Y así se comprende que esas actividades tengan localizaciones precisas y exijan

cierta estructura definida y una delicada y variable configuración en circuitos, en definitiva, una “arquitectura sistémica” neurológica bastante compleja. No podemos ver con los oídos, ni oír con los ojos. Las localizaciones, los circuitos y las “correlaciones” entre funciones psíquicas y neurales, aun teniendo en cuenta la plasticidad del cerebro, especialmente en sus niveles más altos, nos permiten plantear mejor el tema de la *causalidad* de los actos psíquicos. No se trata, entonces, de que “la mente mueva al cuerpo” (planteamiento dualista), sino de que los objetos reales, muchas veces, mueven al sujeto en algún área sensibilizada, y de que un circuito psicosomático del cerebro mueve a otro o a otra parte del cuerpo. Así se produce, al fin, la conducta intencional, como el movimiento de las manos, las expresiones faciales o las articulaciones lingüísticas.

Un animal, por ejemplo, percibe en otro individuo un signo de ferocidad y se atemoriza, lo que le induce a estar en guardia o a ponerse en una posición más segura. La “causa” de esta sucesión de actos, que no son ni puramente físicos, ni puramente psíquicos, sino psicosomáticos, es un conjunto combinado de elementos, donde distinguimos partes somáticas y niveles intencionales y neurofisiológicos. Si decimos que la causa del miedo que sobreviene a ese animal es la activación de cierta área cerebral, como la amígdala (en conexión con otras áreas), estamos indicando un elemento causal real e importante, pero parcial. La causa del miedo es también el objeto externo que lo ha inducido, como puede ser la actitud agresiva de otro animal, suscitada a su vez por otros factores intencionales. Y el miedo “provoca”, por su parte, una respuesta conductual. Esta emoción, como tantas otras, *es* ciertamente una activación del cerebro, sí, pero de un “cerebro intencional” (con sensibilidad, representaciones, memoria), que conecta dinámicamente con otro sector cerebral relacionado con la motricidad del cuerpo.

5. Los actos voluntarios

El nivel superior intelectual y volitivo, propio del psiquismo humano, explica la génesis de los actos libres. La tradición filosófica espiritualista señalaba con fuerza, y con mucha razón, que estos actos superan al cuerpo, especialmente a causa de su universalidad intencional respecto del bien y la verdad, lo que los hace independientes de situaciones físicas concretas. Podemos comprender eventos reales, irreales, posibles, potenciales, irrealizables, esenciales o accidentales, y podemos amar de alguna manera cualquier tipo de realidad, al menos para contemplarla, o usarla, o perfeccionarla, o para convivir con ella en reciprocidad de amistad o de amor cuando se trata de personas. Ciertamente estamos limitados físicamente. No podemos hacer todo lo que se nos ocurre y nuestros actos espirituales pueden nublarse por debilidad, ignorancia o también por causas patológicas de origen neural. Pero las operaciones espirituales como tales trascienden lo corpóreo y

superan al mismo universo, abriéndose así a Dios y al mundo del espíritu, a una dimensión más allá del mundo material, la vida eterna a la que estamos llamados. Pero aquí no me extiendo sobre estos puntos, que merecen un tratamiento filosófico y teológico especial.

Me refiero, en cambio, a la relación de las operaciones y funciones superiores del espíritu con el cuerpo, concretamente con el cerebro. No creo que estas operaciones, por ejemplo de tipo moral o religioso -decisiones éticas, oraciones, meditaciones-, tengan una “especial sede cerebral”, como sostienen hoy ciertos autores de la llamada *neuroteología*, u otros adscritos a determinados aspectos de la neuroética. El entronque con el cerebro, no siempre bien explicado por la tradición espiritualista a la que antes me referí, se produce a mi modo de ver de un modo muy natural *a través de las actividades intencionales sensitivas superiores*, que tienen una especial afinidad con las actividades espirituales, cognitivas y afectivas, y son como su soporte.

Una concreta percepción, por ejemplo la lectura de las páginas de un diario, descansa sobre una base cerebral específica (áreas lingüísticas de la corteza), lo que despierta en nosotros el acto intelectual que interpreta los símbolos escritos en términos de conceptos universales, por ejemplo si leemos en el diario la descripción de un crimen. Emergen así en la mente, a la vista de un caso concreto como éste, las nociones de justicia, derechos humanos, personas. Esto excita, a su vez, una serie de emociones, como la indignación, la impaciencia, el deseo ardiente de justicia, emociones que tienen también una localización en ciertos circuitos neurales. Estas emociones son sensibles y tienen repercusiones neurofisiológicas bien conocidas (presión arterial, sudoración, ritmo circulatorio, descargas hormonales). Sin embargo, al mismo tiempo ellas están conectadas con la adhesión voluntaria a los valores, como el amor al bien y a la justicia, aspectos ante los cuales los animales son insensibles. De esta asociación entre percepción, pensamiento, valores, voluntad y emotividad surge la decisión personal, racional y voluntaria a la vez, que proyecta una acción futura y se traduce en deseos sensibles, conectando así con el sistema motor del cerebro para dar lugar a la conducta racional, libre, motivada y decidida.

En definitiva, el circuito neural “triangular”, de cognición/emociones/motricidad, sensible pero a la vez partícipe de las luces racionales y de la potencia de amar propia de la voluntad, explica el modo *cerebralizado*, si cabe hablar así, en que nuestra libertad actúa. Sin la base sensitiva unida al cerebro intencional (emociones, percepciones, y normalmente un mínimo de lenguaje o de signos), nuestras potencias superiores (inteligencia y voluntad) no podrían hacer nada, y permanecerían sólo potenciales, sin activarse. La libertad sin el cerebro no puede hacer nada, pero ella es mucho más que cerebro.

Nuestra libertad entonces, con su base cerebral, no consiste simplemente en que nuestra conducta es indeterminada. También lo es la conducta intencional del animal, el cual no es una máquina determinista y automática. La indeterminación de nuestros actos se apoya, ciertamente, en una complejidad biológica peculiar del cerebro, con su plasticidad y disponibilidad para billones de combinaciones sinápticas. Pero la “indeterminación” de la libertad, que no es indiferencia porque radica en el amor al bien, está sobre todo en la capacidad de decidir confrontándonos con la verdad. A veces nuestras decisiones pueden resultar de urgencias pasionales y poco reflexivas, pero en la persona mentalmente sana siempre está la posibilidad de examinar los motivos de su actuar para asegurarse de que son justos y verdaderos. En el ejemplo de la lectura de un crimen en los diarios, la persona, aunque sienta indignación, puede también ponderar si lo que lee es verdad, o si el juicio moral que emerge en su conciencia es correcto. Estos ajustes reflexivos ante lo que captamos y sentimos son fundamentales para la acción humana. Siempre podemos reflexionar sobre nuestros fines, ideas, prioridades, y esto es un ingrediente muy importante de nuestras decisiones. Por eso ellas son libres, y no simplemente porque sean espontáneas.

Concluyo. Los circuitos neurales subyacentes a nuestros actos voluntarios no son básicamente distintos de los que, en los animales más desarrollados, conectan la percepción, las emociones, la memoria, la “inteligencia práctica” y la motricidad. La diferencia con los animales está en que nuestras percepciones, recuerdos, asociaciones y programas de acción pueden ser leídos a la luz de contenidos intelectuales universales, y en que nuestras emociones y sentimientos, aunque gocen de cierta autonomía, por su radicación cerebral, pueden incorporarse de modo participativo al ámbito de nuestra capacidad de amar, “sede” propia de la libertad. Esa capacidad está intrínsecamente unida a la razón universal.

No existe, por tanto, una drástica oposición entre un acto voluntario desencarnado y una serie de procesos puramente fisiológicos de nuestro cerebro, como sostiene la tesis dualista. Nuestro cerebro está elevado al orden intencional, porque, en definitiva, nuestro cuerpo está animado por un alma espiritual. Dicho de otro modo: *nuestro cuerpo es personal*, o nuestra persona está “somatizada”. Las activaciones neurales son una dimensión parcial de la actuación de nuestra libertad. La verdad y el bien constituyen como un fondo permanente (*background*) de nuestras capacidades intencionales, fondo que se vuelve más consistente con ayuda de las virtudes. La verdad y el bien, al permitirnos revisar siempre nuestra conducta, constituyen la verdadera raíz de nuestra libertad.