

# Neurociencia, libertad, salud mental.

## *Neuroscience, freedom, mental health.*

Xabier Etxeberria Mauleon

Catedrático Emérito de Ética. Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto.

**Resumen:** El debate en torno a la existencia o no de la libertad es una constante en filosofía. Cuando el saber científico se consolidó en la forma en que hoy lo conocemos, entró a participar en él. Hoy es especialmente relevante para esta cuestión su expresión como saber neurocientífico. Es el que, desde la filosofía, se tiene presente aquí, al abordarse esta problemática. En concreto, se sitúa la argumentación en lo que se conoce como “neurociencia de la ética”, en la que se persigue descubrir las bases neuronales de la conducta humana que calificamos como “moral”. Y dentro de ella, se debate su interpretación determinista a la hora de abordar la fundamentación cerebral de esa conducta y la definición de sus leyes “morales”. Se concluye la reflexión proyectando el resultado de la misma sobre el ámbito de la atención a la salud mental.<sup>1</sup>

**Palabras clave:** Neurociencia, neurodeterminismo, libertad moral, salud mental.

**Abstract:** NEUROSCIENCE, FREEDOM, MENTAL HEALTH. The debate about the existence of freedom is a constant in philosophy. When scientific knowledge was consolidated as we know it today, it was introduced in it. Today, its expression as neuroscience is especially relevant to this issue. It is this expression which is taken into consideration here, from the philosophical perspective, to address this problem. Specifically, the analysis is placed in the field known as “neuroscience of ethics”. Such field seeks to discover the neural basis of human behavior which we describe as “moral”. Within it, its deterministic interpretation when addressing the cerebral basis of such conduct and the definition of “moral” laws are debated. This reflection is concluded projecting the outcome of it on the field of mental health care.

**Key words:** neuroscience, neurodeterminism, moral freedom, mental health.

### 1. El neurodeterminismo

Aunque no todos los defensores del neurodeterminismo lo expresan de la misma forma, podría ser definido así: el comportamiento de las personas es siempre el resultado causal necesario de un procesamiento cerebral sometido a leyes de

la naturaleza, en el que se sintetizan causalidades de origen múltiple, internas y externas a la persona, así como el curso evolutivo que, entre otras cosas, ha generado el cerebro que procesa.

La tesis estaría avalada por los experimentos de Libet y posteriores. Muestran, se indica, que los

<sup>1</sup> Texto algo ampliado de la intervención del autor en la mesa de debate “El libre albedrío y la responsabilidad: implicaciones en el ámbito de la salud mental”, dentro de las VII Jornadas de la Red de Salud Mental de Bizkaia, Bilbao, 9 y 10 de junio de 2016.



potenciales cerebrales se adelantan a la decisión consciente del agente, aunque sea en milisegundos. Esto es, que es el cerebro el que determina lo que vamos a hacer (prepara el movimiento de la mano antes de que seamos conscientes de decidirlo), aunque, como lo ignoramos, creemos que es nuestra decisión consciente la que causa la acción. Pero se trata de una ilusión, pues es el proceso cerebral, sobre el que no tenemos control, el que ha determinado la consciencia. Por tanto, no existe capacidad de decidir libremente nuestros actos. En palabras de Smith: “en algún punto, las cosas que están predeterminadas neurológicamente son aceptadas y asumidas como propias por la conciencia”. (1)

Algunos se expresan como deterministas contundentes y otros probabilísticos: dados los datos experimentales de que disponemos tenemos que concluir, con bases sólidas, en la tesis de la ilusión de la libertad, aunque no haya que desear la posibilidad de que nuevos experimentos apuntaran a que existe. En cualquier caso, la dilucidación sobre si hay o no libertad correspondería a la neurociencia y los saberes anexos a ella, no a la filosofía.

## 2. Implicaciones del neurodeterminismo

Una implicación clave de este determinismo –y de todos– es que la clásica distinción de la filosofía moral entre el “es” y el “debe”, dado que presupone la libertad, desaparece. En el fondo, todo son hechos. Propiamente, ya no hay leyes *morales* que regulen algunos de estos hechos –acciones humanas–. Aunque se hable de códigos de conducta seleccionados en la evolución y asentados en nuestro cerebro –se mencionarán más adelante–, si se interpretan deterministamente, son meras leyes biológicas a las que no se les puede llamar éticas.

Esto tiene unas consecuencias fortísimas de las que debemos ser conscientes. Cuando cae la libertad, cae la intencionalidad, la teleología, la valoración de los actos, la exhortación y el mandato, la culpabilidad y el arrepentimiento, la incriminación –y por tanto, la distinción moral entre víctimas y victimarios en sentido moral–, etc. Ser determinista coherente pide una revolución en el lenguaje, del que habría que desterrar todas estas referencias.

Pero no cae solo el lenguaje. Caen, conjuntamente con la ética, las instituciones que se sustentan en lo que ese lenguaje significa. Por supuesto, el Derecho, en especial el penal, pero también la política con intencionalidad transformadora, la religión que va más allá de la contemplación de lo que es, incluyo la sanidad o la educación guiadas por esa misma *intención de mejora*, etc. Igualmente, se trastoca el modo como entendemos muchas de nuestras relaciones interhumanas, como las afectivas o las de cuidado. Decisivamente, caen los derechos humanos y su enraizamiento en la dignidad universal. Todo ello deja de tener sentido, fundamentado como está en una libertad que pasa a ser considerada como ilusoria.

Cae también la *responsabilidad*, en cuanto que desaparece la imputabilidad. La que antecede a nuestras acciones y la que sigue a ellas. La responsabilidad ante nosotros mismos y ante los otros. La responsabilidad por la acción en sí y por sus consecuencias. Pues de lo que es necesariamente no cabe dar cuenta. Lo único que queda es la *respuesta* necesaria al estímulo causal.

## 3. ¿Mantener la ilusión de libertad?

En principio, la coherencia determinista pediría, tras la lucidez encontrada, actuar en consecuencia, transformar lenguaje, instituciones y relaciones, no como acto de libertad, sino como consecuencia necesaria de la lucidez. En cuestiones puntuales así lo proponen quienes niegan la libertad. Pero no percibo que entre ellos haya una propuesta firme y sistemática de cambio global. ¿Por qué? Podría decirse que se debe a que ello parece remitir a una intencionalidad que presupone libertad, lo que sería contradictorio. Pero la razón de fondo más efectiva es que tal horizonte tiende a asustar. Este parece ser el motivo de que neurocientíficos como Rubia, quien se apoya en el filósofo Smilansky, propongan conservar la ilusión de la libertad, pues nos ayuda a mantener “aspectos cruciales de nuestra realidad moral y personal”. Habría que conservarla como una “ficción útil” para el orden y cohesión de la sociedad, pero “sin creernos nuestros propios engaños”. (2)

El autor parece ignorar que una ilusión funciona como si no fuera ilusión solo cuando se des-

conoce que lo es. ¿Se trataría de que solo las élites fueran conscientes de la ilusión? Pero, además, ¿cómo probar que defender que sea mantenida no es un acto de decisión libre sino solo un acto necesario que “parece libre”, incluso para el sujeto que no cree en la libertad? ¿Cómo entender que la consciencia de ilusión no sea una causa que genere consecuencias necesarias de transformación del lenguaje y de la realidad?

¿O podría decirse, con otra perspectiva, que los humanos hemos experimentado una extraña evolución, en la que el lenguaje, la consciencia, la limitada programación fija de nuestras respuestas a los estímulos, provocan primero la ilusión de la libertad, alientan luego la conciencia de esa ilusión, pero, a continuación, empujan a que se mantenga como si no lo fuera? ¿Que, parafraseando a Sartre aunque en contextos de significación muy diferentes, estaríamos *condenados* a sentirnos libres y a considerar forzosamente nuestra conducta como si lo fuéramos? Extraño determinismo este, que pide a la vez defenderlo y actuar “etsi non daretur”, como si no existiera.

#### 4. Una mirada a clásicos de la filosofía

La neurociencia que da razón de sí misma tiende a enfrentarse al dualismo cartesiano de mente y cuerpo, pensamiento y extensión, en interacción problemática; y, si es determinista, a citar en su favor a Spinoza. Esto es, los dos grandes racionalistas están en su punto de mira.

Descartes no es solo dualista. Es nítido defensor de la libertad. La duda metódica con la que comienza su propuesta filosófica es un acto de libertad, la presupone. La libertad es para él una idea innata, evidente: merecemos alabanza o inculpación porque somos dueños de nuestras acciones. Que de hecho alabemos e inculpemos lo pone de manifiesto.

Para Spinoza, en cambio, el todo –*Deus sive natura*– es una sustancia infinita que se expresa en modificaciones de manera necesaria, es decir, que es causa inmanente de todas ellas en cadenas finitas de causalidad, subyaciendo a ellas. (3) Se trata de un sistema único que puede ser concebido bajo el atributo del pensamiento o de

la extensión, en una unificación que también se da en el hombre. En concreto, la mente humana es la idea del cuerpo, es decir, hay una dependencia física de la primera, tesis, por cierto, que puede avalar una investigación científica de ella a la manera de la neurociencia, aunque Spinoza la planteo en el marco de una metafísica especulativa, como fruto de una deducción lógica *a priori*.

Como se ve, se trata de una metafísica contundentemente determinista. No existe causa final en la realidad, solo causa eficiente (con lo que, por cierto, y de nuevo, todo podría caer bajo la investigación científica). No hay imperfecciones ni males en la naturaleza; los percibimos así porque el alcance de nuestra visión de ella es muy limitado. Del mismo modo, si los humanos nos creemos libres es porque desconocemos las causas eficientes que nos impulsan a querer y desear. Es decir, la libertad es fruto de la ignorancia (4).

A pesar de lo cual, sorprendentemente, Spinoza nos propone una ética, *nos exhorta* a un camino moral, a avanzar desde las emociones pasivas, que son ideas inadecuadas (por ejemplo, el odio) a las emociones activas, las que emergen de la mente (cuando comprendo que aquel a quien odio obró por necesidad, ceso de odiarle porque es una emoción irracional; esto es, todos los hombres somos excusables de todo). Cuando comprendo la determinación general y lo subyacente a las emociones pasivas, me libero de la servidumbre de estas.

Como se ve, hay aquí una gran afinidad con la propuesta estoica de la *apatheia*, de la acogida serena de lo que es y acontece por necesidad. En ambos casos se nos invita a una modalidad de aceptación de la determinación que, en sí, pide un ejercicio de la libertad, pues supone un *esfuerzo* a favor de un progreso intelectual que es visto como progreso moral. Se proclama así un determinismo absoluto que acaba teniendo una grieta, aparentemente pequeña pero muy significativa, pues tal determinismo se quiebra cuando le surgen fisuras. Una nueva muestra, añadida a las consideraciones anteriores, de la enorme dificultad de sostener coherentemente el determinismo en el ámbito de la acción humana, de la praxis.



## 5. A favor de una frágil y condicionada libertad moral

Defender la libertad no significa negar dinámicas de causalidad presentes en el ser humano. Muchas de nuestras acciones se rigen por ellas. Significa solo defender que hay un espacio en el que prevalece la iniciativa libre del sujeto. Aunque se trate de un espacio limitado y de una iniciativa frágil. De una libertad condicionada por factores físicos, biológicos, psíquicos y sociales. Implicando sentimientos y razones conscientes que no excluyen supuestos inconscientes. Con la posibilidad de ser bloqueada por avatares y por poderes humanos externos y de ser herida por trastornos internos, “mentales”.

Evidentemente, resulta fácil combatir la existencia de una libertad que regula autosuficientemente el conjunto de nuestras acciones. Es lo que hace Rubia –y lo que parece presupuso Spinoza– cuando dice: “Pensemos lo que significaría tener libertad. Necesitaríamos ser conscientes de todos los factores que determinan nuestros pensamientos y acciones y tener un control absoluto sobre ellos”(5). Me distancio de su afirmación no tanto porque defiende la libertad, sino porque no comparto esa noción de libertad.

El determinista reconoce que su tesis es contraintuitiva: nos *experimentamos* libres. Es lo que hace espontáneamente difícil, subraya, que reconozcamos como ilusión una libertad así sentida. Su expectativa está en que sea la evidencia científica la que nos abra los ojos. Ahora bien, antes de entrar a considerar esta última cuestión, se imponen dos observaciones sobre la premisa de arranque: en primer lugar, las intuiciones de libertad del común de los mortales no son intuiciones de libertad omnímoda, sino frágil, limitada y condicionada; y en segundo lugar, hay que reconocer que son confusas, por lo que es muy conveniente una reflexión filosófica que las clarifique y discierna.

La filosofía está haciendo esta tarea y tiene un método para ella, el método fenomenológico, que pretende describir con todo rigor las vivencias de la conciencia; mejorado, desde mi punto de vista, cuando avanza hacia el método hermenéutico, interpretativo de producciones culturales –simbólicas, metafóricas, narrativas, especialmente, en este tema, en torno a la ex-

periencia del mal– preñadas de sentido, en este caso, en relación con la libertad. Considero especialmente rica en este ámbito la presentación que hace Ricoeur de nuestra libertad *encarnada*, en la que el cuerpo es mediador de la conciencia intencional y a la vez generador de límites, en la que se imbrican lo voluntario y lo involuntario, el obrar y el consentir, la falibilidad y la perfectibilidad, lo arqueológico y lo teleológico del deseo –teniendo aquí como contraste a Freud–, la conciencia del mal que ponemos con nuestra libertad, junto con la del mal que nos tienta y arrastra y con la del mal que nos desborda. Al percibirnos en esta complejidad, que aquí no puedo entrar ni siquiera a sintetizar, afirmamos nuestro *libre arbitrio*, pero, paradójicamente, tensionado con lo que sentimos como *siervo arbitrio*.(6)

El determinista neurológico tiene que hacerse cargo de que su tesis implica negar una libertad no absoluta sino concebible en términos como estos, la que hace que allá donde él describe una elección supuestamente libre como “determinada”, el defensor habitual de la libertad la lea como “elección condicionada”.(7) Debiendo añadirse, además, que no está condicionada solo la elección; lo está su puesta en práctica: puedo elegir algo que luego factores externos me impiden coactivamente realizar, o que factores internos me dificultan llevar a cabo.

## 6. Sobre la noción de libertad moral

Si los experimentos neurocientíficos sobre la libertad deben tener presente la fragilidad y complejidad fenomenológica de ella, deben tener igualmente presente su naturaleza. Más allá de la concepción de libertad que tengan sus impulsores, la que fácticamente está presupuesta en ellos no puede ser considerada libertad moral: se limita a la posibilidad de elección entre dos alternativas simples sin carga ética y sin que se precise una argumentación que, sintetizando razones y sentimientos, cupiera considerarse moral. Se asemeja, en ese sentido, a la arbitrariedad del deseo. La que, por ejemplo, está presente en un niño de tres años cuando, sin haber desarrollado aún su capacidad de autonomía, expresa sus preferencias alimentarias. Murillo y Giménez-Amaya observan oportunamente que se acaba considerando libres a los “impulsos conscientes de llevar a cabo una acción” (como

pulsar el botón izquierdo o el derecho), contexto en el que es normal que “el espacio de motivación lo ocupen las urgencias pulsionales”.(8)

La libertad moral en ejercicio no es la mera complejización de tal modalidad de elección. Es otra cosa. Es libertad que decide argumentando moralmente y con disposición a ejecutar lo decidido, cuestionando la espontaneidad de los deseos, entre posibilidades que no son indiferentes respecto al bien y al mal, sintiéndose por eso no solo autora primaria sino también responsable de la iniciativa a que avoca la elección. En concreto, quien se considera así libre: a) decide, a través de criterios morales argumentados y contextualizados en las situaciones, una acción u omisión; b) decide también, atento al conocimiento de sí mismo y de sus circunstancias, modos de desarrollo de su carácter moral, a los que llamamos virtudes; c) enmarca decisiones puntuales en planes o proyectos de vida globales –su supradecisión– llamados a guiarse por la autenticidad. Y en todas estas decisiones –y sus correspondientes deliberaciones– entran en juego referencias memoriales y disposicionales, unas conscientes y otras inconscientes, que si a veces pueden condicionar y limitar la decisión, en otras ocasiones en las que concentran el peso de decisiones pasadas, la potencian claramente.

Los experimentos realizados, con los que se pretende demostrar el determinismo de la voluntad, no se confrontan con nada de esto. Podría aducirse que hay que comenzar por lo sencillo. Vale. Pero de eso sencillo no se pueden extraer conclusiones que engloben a lo complejo. Podría contraobjetarse señalando que si se es determinista en lo sencillo se será en lo complejo. Pero lo complejo no es la complicación de lo sencillo, sino, como he adelantado, otra cosa.

## 7. A favor de la libertad moral neuro-genética y culturalmente enraizada

El determinista que afirma que lo es porque no existe ninguna comprobación empírica de la existencia de la libertad presupone: a) que no hay más conocimiento cierto que el científico experimental; b) que es viable una comprobación empírica de su inexistencia. Pero el primer supuesto no puede probarse desde el saber empírico: desde él no cabe decidir si más allá de lo que él al-

canza hay algo o no hay nada y si es o no cognoscible por otras vías; es agnóstico a este respecto. En cuanto al segundo supuesto, el determinista piensa que ya se ha demostrado la inexistencia de la libertad, o que se está en vías de hacerlo. Pero es muy discutible que pueda hacerse una demostración científica, tanto del determinismo como del indeterminismo de la libertad. Libert dice que ambos son “creencias especulativas”. (9) Por mi parte me adhiero a la tesis de que ninguno está sujeto a la demostración racional científica o teórica, pero que hay además una *razonabilidad práctica* desde la que se puede afirmar, según su modo de saber, la libertad. Con ello, me alinee con lo básico del enfoque kantiano, aunque no con todo lo que se incluye en él.

Asumamos, nos dice Kant, que la libertad es indemostrable desde el uso teórico de la razón, pero abordémosla desde su uso en la praxis humana. Constatamos entonces que, ante el *factum* de que la ley moral se nos muestra nítidamente pensada en el seno de nuestra razón práctica, tenemos que *postular* que la libertad queda contundentemente afirmada para esa misma razón (no para la razón teórica), como condición de posibilidad de la moralidad. Dicho con sus palabras: “la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. [...] si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros”.(10) Añado por mi parte que de esta consideración no tiene por qué derivarse necesariamente, como ocurre en Kant, que la libertad postulada es una libertad absoluta, en el sentido de que tiene que desligarse en su ejercicio de inclinaciones, deseos y contextos. Habrá que reconocer, por el contrario, que se trata de una libertad ligada a ellos.

A esta razón a favor de la libertad hay que añadirle la aportada por la fenomenología ajustada de la vivencia subjetiva de libertad, a la que antes hice referencia, que nos muestra a su vez sus modalidades y límites. E, igualmente, la experiencia intersubjetiva de libertad, en la que nos percibimos capaces de discernir entre relaciones moralmente correctas e incorrectas, relaciones libres y opresoras, responsables y no responsables; aunque en ocasiones haya espacios de ambigüedad, que los catalogamos así precisamente en referencia a la libertad.

La articulación de todo ello, pienso, permite defender una consistente *razonabilidad práctica* de la existencia de la libertad. O si se quiere, formulado en un lenguaje más próximo para la razón científica, ofrece *claramente* una mayor razonabilidad y plausibilidad para la tesis de la libertad frágil que para la del determinismo.

Matizando lo antes dicho, la ciencia no tiene por qué ser totalmente ajena a esta afirmación de la libertad. ¿Por qué no pensar que la especie humana se encuentra *en condiciones* de proponerse fines y de tomar decisiones desde su voluntad libre, precisamente como resultado de su proceso evolutivo genético y neuronal científicamente describable, que le ha aportado aptitudes lingüísticas, así como una racionalidad deliberativa imbricada complejamente con las emociones? Es lo que considera Joaquín Gil (11) que puede concluirse a partir del planteamiento del darwinista Dawkins. La ciencia de la evolución no demostraría la libertad, pero mostraría que existen sus condiciones biológicas de posibilidad, las que, conjuntamente con los contextos culturales, la hacen a la vez viable y limitada, además de encarnada y enraizada.

## 8. Aportaciones de la neurociencia a la libertad moral postulada

Hasta ahora, he avanzado las siguientes argumentaciones contra la tesis determinista: 1) la enorme dificultad, cuando no imposibilidad, que tiene de sostenerse coherentemente en el ámbito de la acción humana; 2) que lo que explica en clave de determinación, se deja explicar mejor en clave de condicionamiento;(12) 3) que presupone un prejuicio cientifista respecto a los límites y modos de conocimiento y se cierra al conocimiento de la razón práctica; 4) que los experimentos neuropsicológicos que pretenden probarla abordan una situación dilemática artificial y muy simple, que no cabe extrapolar automáticamente a la gran complejidad de lo que consideramos libertad moral.

Hay, además, objeciones directamente ligadas a la metodología de los experimentos, que no sé valorar en su justeza, por lo que me inhiba de hacerlo. Pero sí quiero subrayar una observación clave respecto al famoso y básico dato de que, en ellos, los potenciales cerebrales se adelanten

a la decisión consciente. En principio, se señala que el que en ellos se alerte a los sujetos en vistas a la actividad de mover el brazo, no hace extraño que el potencial cerebral de disposición se ponga en marcha antes de la decisión consciente de moverlo. Pero, yendo al fondo de la cuestión, María Vázquez observa, creo que oportunamente, que “si afirmamos que el sustrato biológico de la mente es el cerebro, necesariamente se tiene que cumplir que *todo proceso mental sea precedido de una actividad neuronal concreta*. [...] Lo verdaderamente sorprendente, con los conocimientos científicos actuales, sería que se demostrara conciencia *previa* a los procesos biológicos que la *posibilitan*. Lo que muestran los experimentos de Libet y Haynes (y muchos otros) es que en la toma de decisiones participan procesos inconscientes, que resultan esenciales, lo que no niega la posibilidad de un control consciente”.(13)

Dicho todo esto, debe añadirse que, desde la tesis de la libertad, la neurociencia no solo no debe ser rechazada, sino que tiene que ser considerada como fuente de aportaciones relevantes. Evidentemente, si es interpretada de modo no determinista, algo que no solo hacen filósofos (entre los cuales también hay deterministas)(14) sino científicos (entre los cuales también hay no deterministas)(15).

En esta interpretación se parte del supuesto de que el cerebro es necesario para realizar las dinámicas de la moralidad, que hay bases neuronales de las emociones, pensamientos y conductas humanas que es positivo conocer. Son condición necesaria de la libertad, pero no condición suficiente-causante (sustitutoria). En ese sentido, por un lado la posibilitan y por otro la condicionan. Participan a su modo en las decisiones, pero no las toman. Es, por eso, muy positivo que la neurociencia siga investigando cómo interviene el cerebro en la toma de decisiones morales libres, avanzando respecto a los tímidos pasos que ha dado hasta ahora.

La “neurociencia de la ética” no solo está estudiando los procesos de toma de decisiones. También trata de encontrar códigos de conducta, potencialmente universales, basados en el funcionamiento del cerebro humano. Se han encontrado tendencias conductuales que ya sabíamos,

como la de que al dar una respuesta “moral”, nos influye más la situación de la gente cercana; o la de que tenemos la capacidad de “reciprocarnos”, de saltarnos la tendencia de amparar a los próximos, a los “nuestros”, para amparar a otros, si hay expectativas de reciprocidad. Serían mecanismos surgidos a través de la evolución con fines adaptativos y de supervivencia.

Pues bien, hallazgos como estos pueden tener dos lecturas. La primera es que se trata de verdaderos *códigos* de conducta, que constituirían la auténtica ética universal (Gazzaniga y Mora) (16). Pueden además interpretarse determinísticamente, lo que significa que los cumplimos necesariamente, sin que se pueda elegir su (no)seguimiento, con lo que no deberían llamarse *códigos* éticos. La segunda lectura los ve como inclinaciones, asentadas en el cerebro a través de la evolución. La filosofía moral las ha conocido desde siempre, aunque el saber neurológico-genético le permite ahora constatar su enorme enraizamiento en el ser humano. Pero, además, desde una ética de la libertad, no considerándolas en sí leyes morales, se ha preguntado si *deben* ser seguidas o no. Habiéndose destacado dos posturas al respecto: la de orientación kantiana que propone dejarlas de lado en la constitución y seguimiento de los imperativos morales, y la de inspiración aristotélica –más comprensiva de lo que somos los humanos– que propone que sean enmarcadas en y moduladas por las auténticas leyes y virtudes morales, con las correspondientes transformaciones prácticas(16).

La moralidad reconoce así las dimensiones positivas de solidaridad de las tendencias indicadas, pero también las dimensiones peligrosas, pues predisponen igualmente a la violencia contra el extraño o el no reciprocante. Es solo con estos distanciamientos como puede concebirse y defenderse que todos los humanos, por el hecho de serlo, somos sujetos de dignidad inalienable, que la solidaridad debe tener alcance universal. Aunque luego, las antedichas tendencias compliquen grandemente la realización de conductas coherentes con la dignidad proclamada. El que las neurociencias nos muestren el por qué biológico de esta “insociable sociabilidad” humana, que diría Kant, es una aportación nada desdeñable para poder afrontarla mejor.

## 9. Implicaciones del debate en el ámbito de la salud mental

Comencemos considerando la hipótesis determinista y luego la de la libertad tal como han sido presentadas aquí.

1. Para el determinismo, el trastorno mental no es *nunca* algo que el paciente ha causado con su iniciativa libre. Es algo que tenía que acontecer. Evidentemente, si todo el mundo estuviera convencido de esto, el estigma y el menosprecio que aún pesa sobre las personas con problemas de salud mental, desaparecería totalmente. No son responsables de nada, porque nadie lo es. A estos efectos, da lo mismo que su trastorno sea fruto causal de una caída que le dañó el cerebro, del consumo excesivo deseado de alcohol o de la experimentación de un cirujano que le utilizó como medio.

De ello se deriva que la asunción del enfoque determinista impone redefinir ciertos saberes de la psiquiatría y la psicología clínica, esos que consideran algunos trastornos psicóticos como vivencias en las que el paciente experimenta que la propia voluntad es suplantada por algo o alguien distinto a uno mismo, sea situado en su interior o en el exterior. Pide, además, redefinir el horizonte de “curación”: no puede consistir en conseguir que el enfermo “recupere” el sentido y ejercicio ajustados de su autonomía y responsabilidad –no existen–, sino a lo más, y con cierta contradicción con los postulados supuestos, en que encuentre la lucidez y serenidad en la comprensión del determinismo, que engloba todo englobándole a él en lo que es y hace.(17)

Desde el punto de vista de la responsabilidad moral, da también igual que, ya sufriendo el trastorno, la persona tenga una conducta pacífica, autoagresiva o heteroagresiva. No hay que plantearse si tiene o no algún nivel de responsabilidad, porque nadie la tiene en ningún nivel. Evidentemente, desde el punto de vista del sufrimiento, de ella y de otros, no da lo mismo ni tener o no el trastorno, ni tener una u otra tendencia conductual. ¿Pero puede decirse que ese sufrimiento que experimenta o causa supone un mal? No un mal moral que “debe ser” evitado, porque el “debe” ha desaparecido. Y en visiones como la de los estoicos o Spinoza ni siquiera es

un mal; lo concebimos así por nuestra incapacidad de percibir el conjunto de la realidad –en su evolución, se añade ahora– que implicaría el bien, o que estaría gobernada por el *Logos*. Es cierto que esta es ya una visión metafísica, no científica, del sentido, pero también lo sería concebir que en la realidad férreamente determinada hay evolución hacia el progreso o hay presencia necesaria del mal.

Consideremos ahora la perspectiva de quien atiende a la persona con trastorno mental. Que el trastorno desaparezca, no es algo que dependa de –o que esté facilitado por– la iniciativa *libre* del primero (la del psiquiatra, el familiar, el propio afectado atendándose a sí mismo): podrá haber interacciones subjetivas causales entre estos y otros sujetos, pero estarán reguladas por la necesidad, tanto en su existencia como en sus modos. Modos estos que pueden ser opuestos: un familiar puede pretender dedicarse intensamente a la “cura” de quien en la familia tiene una depresión severa y otro tratar de acabar con su vida porque le resulta incordiante; no cabe imputación moral en ningún caso porque ambas respuestas son igualmente necesarias.

Indicaba que la terapia coherente con el determinismo es la del logro de lucidez sobre lo que es necesariamente. Pero, como subrayé con Spinoza, proponerse eso frente a no proponérselo, es muestra de un ejercicio básico de libertad, que agrieta el determinismo. En neurocientíficos deterministas que quieren aplicar su saber a realidades como la del trastorno mental (o enfermedad cerebral) y en profesionales, suele ser fácil encontrar estas grietas, que, creo, si consideran que no deben ser suturadas, les deberían llevar a replantearse su defensa del determinismo.

2. Pasemos ahora a la consideración del trastorno mental dese el enfoque de libertad. Se le acusa de que favorece la estigmatización del paciente, al asignarle culpabilidad por su enfermedad. Es cierto que este enfoque llama a la responsabilidad, por ejemplo, en el consumo de alcohol, que en algunos puede implicar un cierto grado de responsabilización en el trastorno a que les conduzca. Ahora bien, en primer lugar, estas responsabilidades se dan en pocas personas con trastorno y como responsabilidades parciales, difíciles de juzgar desde fuera. Además, la con-

cepción de libertad que estoy defendiendo aquí implica condicionamientos, fragilidad y límites, que empujan al dinamismo de la comprensión, complementario –y no sustitutivo– del de asignación de responsabilidad. Por último, vivida como libertad moral asentada en la dignidad, esta implica en quienes no tienen el trastorno el deber de atender en sus necesidades humanas a toda persona con trastorno, deber correspondiente al *derecho* de esta a ser atendida, más allá de las responsabilidades que haya podido tener en su trastorno.

Como puede verse, la estigmatización no está en el enfoque de libertad, sino en el ejercicio indebido de esa libertad –negador de la dignidad de quien sufre el trastorno mental– por parte de determinados sectores de la población. Como tal, que tengamos libertad posibilita que cuando se da esa estigmatización se tenga responsabilidad por ella; como posibilita igualmente que se den actitudes morales profundamente expresivas de la justicia y solidaridad hacia quien tiene un trastorno mental, actitudes que comienzan con la denuncia de la estigmatización. Es ciertamente una tarea difícil, pero encuentro más difícil aún que se logre ese objetivo desde el neurodeterminismo, el cual contempla como ley asentada en el cerebro una búsqueda prioritaria de supervivencia del grupo que fuerza a marginar a los “débiles”. Además, considero que no se estigmatiza prioritariamente a las personas con problemas relevantes de salud mental porque se les asigna culpabilidad, sino por una mezcla de desprecio y temor hacia ellas que, desde el determinismo, hay que aceptar como hecho necesario, mientras que, desde la libertad moral, hay que combatir con toda firmeza.

Con el enfoque de libertad adquiere toda su relevancia el criterio diagnóstico de que ciertos trastornos deben ser identificados como heridas en la conciencia y el ejercicio de la autonomía moral y en la correspondiente responsabilidad. Así como el criterio terapéutico de que el trabajo de reconstrucción de la autonomía y responsabilidad dañadas, en colaboración respetuosa con el paciente, marca un horizonte decisivo para su recuperación. Desde el supuesto de que la libertad humana es libertad condicionada, se trata de lograr que consiga disfrutar de una autonomía con dinámicas de condicionamiento razonables, esto

es, con dinámicas de libertad suficientemente ricas como para merecer ser llamadas así.

A su vez, la colaboración de profesionales, familiares y otras personas en los procesos de acompañamiento y recuperación de la persona con problemas de salud mental, pasa a ser una decisión moral libre, que tiene que concretarse en estrategias respetuosas de la dignidad de esta, y a la vez lo más eficaces posibles, implicando denuncia de toda estigmatización, marginación y manipulación que sufran. Como ya he adelantado *todas* las personas con trastornos mentales son sujetos de derechos de respeto y derechos de atención.

3. Por último, volviendo al determinismo, si este se expresa como determinismo neuroesencialista duro, el que reduce la identidad personal al cerebro, acarrea otros problemas para la atención profesional que aquí solo menciono, apoyado en otros autores por ser una cuestión que desborda mi especialidad.<sup>(18)</sup> En ese marco, lo que hay son no trastornos mentales sino enfermedades cerebrales, implicando: que la psiquiatría tiene que migrar a la neurología; que la terapia dominante tiene que ir por la vía de los fármacos y la cirugía; que la relación te-

rapéutica y el trabajo sobre la “mente”, con sus referencias a la historia y narrativa vital y a los contextos familiares y socioculturales, quedan totalmente relativizados, cuando no puramente desechados, etc. Los autores que estoy teniendo presentes –un neurólogo y una psicóloga clínica–, ante este unilateralismo, abocan a una conclusión que considero razonable: hay que dar la relevancia que merece, en el diagnóstico y en la terapia, a los reflejos en la biología cerebral de los trastornos mentales, pero sin renunciar a la mente –que debe ser concebida como encarnada y arraigada en un contexto–, ni reducirla a su sustrato biológico.

Concluyo esta intervención alentando la promoción de diálogos intensos y sistemáticos, plasmados si es posible en investigaciones compartidas, entre la disciplina neurocientífica y la filosófica. En nuestro contexto son aún muy discretos y parciales. Pero son muy necesarios para un aprendizaje e interpelación mutuos que redunden en la mejor realización de aspectos clave del bien público, como, por ejemplo, el de la salud mental que aquí hemos considerado, con el correspondiente beneficio para todas las personas implicadas y, en la práctica, para toda la ciudadanía.

### Contacto

Xabier Etxeberria Mauleon • xetxemau@deusto.es

### Referencias

1. Citado por Gil, J., “El espacio de la libertad en el seno del determinismo neurológico”, en VV.AA., *Bioética, neuroética, libertad y justicia*, Granada, Comares, 2013, p. 897.
2. *Ibid* p. 843.
3. Copleston hace una presentación muy adecuada, de cara a nuestro tema, de la filosofía de Spinoza, en su *Historia de la filosofía*, vol IV, Barcelona, Ariel (accesible en internet: [www.olimon.org/uan/copleston\\_spinoza.pdf](http://www.olimon.org/uan/copleston_spinoza.pdf)). Me inspiro aquí en ella.
4. Spinoza lo expresa muy plásticamente –aunque con cierta complicación argumental– en la carta a Schuller (accesible en internet). Imaginemos una piedra con conciencia que es arrojada por una mano o fuerza que desconoce. Mientras continúa moviéndose solo tiene conciencia de su “esfuerzo” y considera su movimiento como fruto de su libertad. Pero, evidentemente, lo que le mueve es ese impulso que ignora. Esta es, concluye, la “famosa libertad humana que todos se jactan de tener”: una ilusión producida por la ignorancia.
5. *Op.cit.* p. 840.



6. Véanse sus libros: *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1988 (1ª ed. 1950), *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité*, París, Aubier, 1988 (1ª ed 1960) y *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965. El segundo y el tercero están traducidos al español: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004 y *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1970.
7. El liberalismo –libertarismo– individualista “ambiental”, ese que dice “puedes conseguir todo lo que te propones con fuerza de voluntad”, aún tiende a inclinarse a una concepción de la libertad no absoluta pero sí mucho menos condicionada de lo que en realidad está. Ahora bien, cualquier análisis lúcido y desprejuiciado de la realidad, así como cualquier reflexión que se hace cargo del momento crítico de los llamados “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud) aunque se distancie de sus conclusiones, tienen que asumir la tesis de la fragilidad constitutiva de la libertad humana.
8. “Tiempo de conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de Libet y colaboradores”, en *Acta Philosophica* 11/17 (2008), 304).
9. Podría decirse para ambas, siguiendo los criterios falsacionistas propuestos inicialmente por Popper, que ninguna de las dos tesis es empíricamente falsable.
10. *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 16 en nota.
11. *Op.cit.*, p. 901.
12. Los ejemplos en la argumentación son delicadísimos. Para ilustrar una idea o para cuestionar un punto de vista pueden ser muy fecundos, y en el peor de los casos solo son inadecuados. Para probar la verdad de una ley valen muy difícilmente y pueden ser tramposos: más que ejemplos, tienen que mostrarse como expresión fiable de lo que es en sí la ley, lo que es prácticamente imposible por su particularidad. Para probar la falsedad de una ley o principio general valdrían más fácilmente: basta que el ejemplo muestre fehacientemente que no se cumple su pretensión universal para que caiga como tal (conexión con el tema popperiano de la falsabilidad), y pase a ser cuanto más tendencia probabilista. Pero aquí cabe una trampa: que sea el objetante el que convierta en ley universal lo que combate, y que luego muestre ejemplos que palmariamente no la cumplen. El determinista que con ejemplos cuestiona una propuesta de libertad que diga que todos los humanos la ejercemos siempre y en su expresión absoluta, cuestiona la concepción de libertad que él ha formulado, y hace que caiga esa concepción, pero no las propuestas de libertad que sostienen que no todos los humanos la tenemos, ni siempre, y que nadie la tiene en su expresión absoluta, sino en expresiones condicionadas y frágiles. Los ejemplos que entonces se citan, suelen quedar mucho mejor situados en el enfoque de la libertad condicionada aunque tampoco hay que pretender que la demuestren empíricamente. Piénsese en el conocido ejemplo trabajado por Churchland de quien tiene conductas sexuales compulsivas que podrían parecer libres, que se descubre que se deben a un tumor en el hipotálamo, que, extirpado, abre paso a conductas no compulsivas.
13. “¿Somos esclavos de nuestro cerebro? Neurociencia, determinismo y libertad”, en VV.AA., *Bioética, neuroética, libertad y justicia*, Granada, Comares, 2013, p. 1045.
14. Por ejemplo Churchland, P. “The Big Questions: Do we have free will?” (2006), en web de: [philosophyfaculty.ucsd.edu](http://philosophyfaculty.ucsd.edu) [acceso el 15-5-2016].
15. Por ejemplo: Fuster, J., *Cerebro y libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*, Barcelona, Ariel. Resalta que el libre albedrío tiene límites, pero aceptándolo.
16. Véase: Gazzinaga, M.S., *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006; Mora, F., *Neurocultura*, Madrid, Alianza, 2007.
17. Sobre esta cuestión véase: Cortina, A. “Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?”, *Isegoría*, 42 (2010) 129-148. También de esta autora,

sobre la temática aquí tratada: *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011; y “La conquista de la libertad. Una perspectiva neuroética”, en Blanco, A. y Núñez, M.P. (eds), *La bioética y el arte de elegir*, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid, 2014, p. 16-26.

18. Reasumo a mi modo ideas que encuentro en Vázquez, M. y Vázquez, J.F. “Neuroética y psiquiatría. Hacia un modelo integrador de los trastornos sociales”, en VV.AA., *Bioética, neuroética, libertad y justicia*, Granada, Comares, 2013, p. 1021-1038.

19. Véase *ibid.*

- Recibido: 3/8/2016.
- Aceptado: 16/10/2016.