

Decisiones durante una pandemia: Determinismo o libre albedrío.

Decisions during a pandemic. Determinism or Free Will.

Héctor Hueso Holgado.

Psiquiatra de la Unidad de Salud Mental de la Vera (Hospital Universitario de Canarias. 38001) y Psicoanalista Asociado de la Asociación Venezolana de Psicoanálisis.

Andrés Hueso Cuervo.

Biólogo Estructural del Instituto MRC Weatherhall de Medicina Molecular. Departamento de Medicina, Universidad de Oxford. Reino Unido. Consultor de Ciencias de la Salud en FFUND Boutique Consultancy. Amsterdam. Holanda.

Resumen: A tenor de muchas de las decisiones y conductas observadas durante la pandemia del COVID-19, se propone que caben ser explicadas de acuerdo al planteamiento compatibilista según el cual pueden coexistir tanto la libertad de elección como el determinismo, aunque considerando a este último no en la acepción clásica de necesidad como la de Laplace, sino según el concepto de “sobredeterminación”. Para ello se utilizó una aproximación multidisciplinaria que incluye teorías psicoanalíticas, neurocientíficas, sociológicas, filosóficas y genéticas.

Palabras claves: libre albedrío, determinismo, pandemia, COVID-19, psicoanálisis, filosofía, neurociencias.

Abstract: Many of the decisions and behaviors observed during the COVID-19 pandemic are proposed to be explained according to the compatibilist approach, by which both freedom of choice and determinism can coexist. This definition considers the latter not in the classical meaning of necessity like that of Laplace, but according to the concept of “overdetermination”. To analyse this behaviours, a multidisciplinary approach was used, which includes psychoanalytic, neuroscientific, sociological, philosophical and genetic theories.

Key words: free will, determinism, pandemic, COVID-19, psychoanalysis, philosophy, neurosciences.

Introducción y contexto ético-filosófico

Diversas situaciones cotidianas, así como muchas de las observadas durante la pandemia del COVID-19, nos confrontan con la antiquísima disyuntiva entre determinismo y libre albedrío. Algunos filósofos como Platón, los estoicos, Spinoza y Shopenhauer fueron deterministas, esto

es, pensaban que lo que sucede es causado o determinado por algo y no creían en un verdadero libre albedrío. Sin embargo, la posibilidad de decidir nuestras acciones fue defendida, entre otros, por los epicúreos, Descartes, Kant y particularmente por los filósofos existencialistas del siglo



XX, quienes (a raíz de las dos guerras mundiales) se preguntaban por el sentido de la vida y, en general, defendían la responsabilidad del sujeto por asumir su libertad. Entre ellos, Jean-Paul Sartre decía: “[...] *el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por tanto es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión*” (1). Aun así, tanto Heidegger como Merleau-Ponty pensaban que Sartre sobrestimaba nuestro grado de libertad y, por el contrario, subestimaba las circunstancias y las relaciones.

La disyuntiva determinismo – libre albedrío puede aplicarse a algunos interrogantes que nos deja la pandemia, entre otros: ¿No aceptar ser vacunado o acudir a un encuentro multitudinario sin medidas de seguridad suficientes es un ejercicio de libertad, o ésta termina cuando se puede poner en peligro a terceros? ¿Es el negacionismo una opción de libre albedrío? ¿Tenemos que elegir entre libertad y seguridad (tanto en el caso de la pandemia como en el del terrorismo). Y en tal sentido, hasta donde llega la potestad de los gobernantes para tergiversar, dar información incompleta o contradictoria, o incluso ocultar la que no apoya sus medidas, so pretexto de “proteger” a la población o a la economía? ¿Cuanta evidencia clínica es suficiente para facultar a un gobernante a tomar decisiones sanitarias en una pandemia? ¿Es inevitable, como plantea cierto “situacionismo”, la obediencia ciega a las órdenes impartidas por una autoridad (sea un gobernante o la presión mediática) o sólo puede eludirse por medio de subterfugios, como los usados por muchos para evadir el confinamiento?

Las múltiples y complejas respuestas a estas y otras tantas preguntas requieren que cada uno asuma su posición entre aquello que nos determina, la propia elección y sus consecuencias. Pero consideramos que ni la ideología, ni la religión, ni la personalidad, ni la ignorancia, son excusas válidas para comportamientos que, pretendiendo ser un ejercicio de libertad, olvidan que esta implica el respeto de los derechos y las libertades de los demás. Puesto que vivir

en sociedad implica aceptar un “contrato social” (Rousseau), no sólo cuando nos convenga.

Con estas premisas, sostendremos el planteamiento compatibilista según el cual pueden darse juntos el determinismo y el libre albedrío y por tanto la responsabilidad personal y moral. Para los incompatibilistas (ya sean libertaristas o deterministas estrictos) es imposible que ambos coexistan, pero ello se debe a que se suelen referir al determinismo en la acepción mecanicista clásica de necesidad de Laplace (como destino fatalista). Nos referiremos, en cambio, al determinismo entendido según el concepto de “sobre-determinación” psicoanalítico, que se refiere a una conjunción de circunstancias que producen determinado efecto, así como a múltiples significados e interpretaciones de determinado contenido psíquico (2). Un concepto que tiene cierta semejanza con el “pensamiento complejo”, el cual se viene convirtiendo en el nuevo paradigma de nuestro tiempo y que ha conducido a varios epistemólogos y científicos a concluir que, si el futuro no está predeterminado, se pueden tomar acciones éticas (3).

Concluimos esta introducción con unas palabras de Fernando Savater: “*Todos los que quieren dimitir de su responsabilidad creen en lo irresistible, aquello que avasalla sin remedio, sea propaganda, droga, apetito, soborno, amenaza, forma de ser... lo que salte [...] ¿Y si yo te dijera que lo «irresistible» no es más que una superstición, inventada por los que tienen miedo a la libertad?*” (4).

El libre albedrío y la responsabilidad moral

Sin libre albedrío sería absurdo premiar o castigar; culpar a alguien por no usar mascarilla o incumplir la cuarentena, como tampoco felicitar a cualquiera por cumplirla o aplaudir a los sanitarios y a todos aquellos que han seguido realizando su trabajo.

Sin libre albedrío, la identidad y la misma idea de proceso psicoterapéutico carecerían de sentido, salvo que se pretenda justificar las acciones como inevitablemente causadas por circunstancias externas, ajenas al control volitivo y, peor aún, sin posibilidad de ser modificadas por nuestro libre albedrío.

La polémica entre determinismo y libre albedrío ha sido extensamente revisada por el filósofo de la Universidad de Valencia, Carlos Moya, en un excelente libro en el que defiende el incompatibilismo, convencido como lo está de que existe el libre albedrío, no así el determinismo. Compartimos muchas de sus ideas, pero somos compatibilistas porque utilizamos un concepto distinto de determinismo, como luego veremos.

Para Moya (5), se requieren cuatro condiciones de la acción libre:

1. La voluntariedad o control volitivo (junto con la consciencia).
2. Tener alternativas o control plural, es decir, control no solo sobre la acción que uno lleva a cabo, sino sobre acciones alternativas que también podría, o no, llevar a cabo.
3. La racionalidad o control racional, la capacidad de controlar y llevar a cabo las propias acciones sobre la base de razones apropiadas.
4. Control de autoría, del origen o fuente de las mismas, que sería lo contrario de lo que sucedería a una persona cuyos motivos, valores, preferencias, deseos, etc. sean el resultado, por ejemplo, de un proceso de lavado de cerebro o de manipulación neurológica.

En cuanto a la racionalidad o control racional, Moya excluye a enfermos mentales, discapacitados cognitivos o personas sometidas a intensa inmersión emocional. Este último caso puede haber sido el de algunos durante la pandemia según un estudio realizado con casi 5.000 voluntarios, el cual concluyó que las personas que estaban más expuestas a las consecuencias de los efectos del confinamiento *“tenían mermadas sus capacidades para tomar decisiones, y reaccionaban de maneras no predecibles [...] querían, por ejemplo, que se castigara a aquellos que no llevaban mascarilla o que se saltaban las restricciones, a pesar de que ellos mismos eran más proclives a tomar decisiones que implicaban un mayor riesgo”* (6).

Joaquim Fuster (filósofo, médico y profesor de neurociencia cognitiva de la Universidad de California) considera que la voluntad y la conciencia son insuficientes para comprender la conducta, incluso un impedimento que el método psicoa-

nalítico intenta sortear (7). Además, explica que no sólo la mayoría de las interacciones en la corteza prefrontal son inconscientes, sino que al incrementarse las decisiones inconscientes aumenta la libertad (8).

Moya considera que el control volitivo es necesario para el ejercicio del libre albedrío, pero no para la responsabilidad moral. Se basa en las dos nociones de responsabilidad de Gary Watson: primero, responsabilidad como «atribuibilidad», la cual evalúa la cualidad moral expresada en acciones, pero también en rasgos de carácter, creencias, actitudes, olvidos, disposiciones o actos no intencionales (ya que manifiestan valores y fines de los que se puede considerar responsable a alguien, aun cuando ni estén bajo control voluntario ni sean de libre elección). La segunda es la responsabilidad como «imputabilidad», para la que el control volitivo sí es necesario y que tiene que ver con la consideración del agente como acreedor de culpa o alabanza por sus acciones (9).

En cuanto a la «atribuibilidad», por ejemplo, algunos justificaron su incumplimiento del confinamiento durante la pandemia por su “forma de ser” (personalidad), sus creencias religiosas o sus supuestas “necesidades” (desde visitar a la novia hasta ir a su segunda residencia). Otros defendieron su incumplimiento por razones ideológicas y por desconfiar de las normas, pero basándose en las dudosas evidencias difundidas por las redes; a diferencia de lo que propone el veterano epidemiólogo Andreu Segura (10) quien sugiere que para no sucumbir a los riesgos catastróficos hay que evaluarlos desde una vertiente científica, técnica y política. Por ello creemos que en muchas áreas del saber (incluyendo la pandemia), no cualquier lego en la materia –cual tertuliano omnisapiente– tiene “derecho” a opinar sobre cualquier tema sin apenas conocerlo (incluyendo algún gobernante), porque eso sería dar mucho de sí a la libertad de expresión.

En esta línea, Segura cita los seis criterios de Nancy Kass para valorar las implicaciones éticas de las intervenciones. Primero, que la protección de la salud sea el propósito principal. Y continúa: *“¿Hasta qué punto es ético exagerar las recomendaciones para fomentar un miedo que estimule su cumplimiento? Lo que nos lleva al segundo criterio que es el de la efectividad, que si*

bien en condiciones de incertidumbre como las actuales no se puede garantizar al menos debe ser razonablemente coherente, un criterio que no cumplen algunas de las drásticas medidas recomendadas que pueden ser incluso contradictorias, como la obligación de llevar mascarillas en espacios abiertos a no ser que se practique algún deporte” (10).

Dicha imposición iba y venía hasta que a finales de diciembre de 2021 la Conferencia de Presidentes de Comunidades decidió nuevamente la obligatoriedad del uso de mascarillas incluso en espacios abiertos (a pesar de la opinión en contra de expertos). La primera semana de febrero el Congreso, obligados absurdamente a emitir un voto único junto con la revalorización de las pensiones mínimas, convalida la medida. Pero sólo una semana después el Consejo de Ministros deroga la medida.

Juan José Millás ironizaría sobre las mascarillas: *“Las autoridades negaron al principio su eficacia (quizá porque no había bastantes) y las hicieron luego obligatorias incluso para el exterior (quizá porque había demasiadas)” (11).* Como vemos, la libre elección se ve cuanto menos limitada si las propias autoridades (cual padres confusos) no se ponen de acuerdo o las medidas son muy contradictorias (lo que invita a incumplirlas).

No menos difíciles e importantes son los otros criterios éticos de Kass: Tercero, cuantificar las cargas que nos van a comportar las medidas adoptadas, por ejemplo, económicas, que también causaran daños sobre la salud o interferencias en movilidad y en actividades escolares, profesionales, etc. Cuarto, minimizar los efectos colaterales indeseables porque la salud no es siempre lo más importante. Quinto, que las intervenciones deben ser justas y no incrementar las inequidades, pues habitualmente los perjuicios los sufren los más pobres. Sexto, perjuicios y beneficios deben ser prudentemente equilibrados (10).

Todo esto es muy cierto, pero es muy fácil criticar “a toro pasado” y hay que reconocer que ciertas decisiones deben ser tomadas antes de tener suficiente información; que tienen inevitables consecuencias negativas; y que muchas veces son difícilmente equilibrables, como reconocía Segura cuando dijo: *“no es fácil en una situación como*

la actual, máxime cuando la reclamación popular y de la mayoría de los expertos en aras de cortar por lo sano era ensordecedora y los medios se ensañaban –con bastantes imprecisiones– con aquellos países que tomaban medidas menos radicales, como Suecia por ejemplo” (10).

Determinismo y sobredeterminación

La tesis del demonio omnisciente que postuló Laplace en 1814 ya había sido formulada por Leibniz (compatibilista) unos 120 años antes. Según la definición mecanicista del determinismo de Laplace, si hubiera un demonio que tuviera toda la información acerca del mundo –utilizando las ecuaciones y las leyes de la mecánica– sería posible saber qué ocurrió u ocurrirá en cualquier lugar del Universo. Un error habitual es entender el determinismo como una relación entre causa y efecto de este tipo (ya cuestionado por David Hume y Bertrand Russell). Actualmente se sabe que incluso tal demonio no podría prever elementos azarosos o ciertas variaciones imprevisibles, como sucede con las redes neuronales.

En sociología y psicología, la complejidad y la cantidad de variables se hacen inabarcables, ya que un efecto se produce por una conjunción de circunstancias. Más aún, Ferrater Mora en su diccionario de filosofía explica que se enredan conceptos sobre el término determinismo. Por ejemplo, se puede rechazar el determinismo radical y seguir considerando que todo lo que acontece tiene lugar según leyes. Según él, una de las cuatro condiciones para caracterizar a un sistema como determinista es que este debe ser «cerrado»: *“no puede en efecto, admitir acontecimientos externos al sistema, que luego acaben por insertarse en él y alterar posiblemente sus condiciones o su desarrollo” (12).*

Incluso la epigenética (los factores ambientales que afectan la expresión de los genes apoyándose en la plasticidad neuronal), demuestra que el cerebro y el orden de los fenómenos psíquicos no responden a un sistema cerrado.

En 2019 Johnstone y Boyle, en un estudio financiado por la División de Psicología Clínica de la Sociedad Británica de Psicología, decían: *“[...] en las cuestiones humanas, la causalidad es por lo general extremadamente probabilística –está*

basada en valores promedios-; es contingente, es decir, los efectos de cada factor están mediados por, y dependen de, los otros; y es sinérgica, en tanto que las influencias de los factores pueden potenciarse entre sí". Concluyen por tanto que los factores son complejos, interactivos y sobredeterminados. Además, destacan que se debe "Asignar un papel central a la agencialidad, o la capacidad de elegir libremente, dentro de las inevitables restricciones psicobiosociales" (13).

Evolución del determinismo en psicoanálisis

En 1896, Freud explicó el concepto de multiterminación utilizando el modelo médico de la tuberculosis, al que después llamó "las series complementarias" (que incluían la herencia, las experiencias infantiles y los desencadenantes posteriores). Pero fue en 1900 cuando desarrolló más el concepto de «sobredeterminación» con sus dos acepciones: como múltiples causas y como múltiples significados (2). Sin embargo, en cuanto a la causalidad, el psicoanalista Eduardo Issaharoff ha señalado (y no sin razón) que la paradoja de Freud fue que necesitaba del determinismo para mantenerse en el terreno científico y, por tanto, recurrió al concepto de sobredeterminación cuyo problema fundamental es que, si los elementos de la serie se van extendiendo, se va perdiendo la capacidad de determinar un hecho singular (14). Igualmente, pero desde las neurociencias, lo señaló Fuster, pero, aun así, cree que también disminuyen las limitaciones a la libertad al incrementar los inputs y los outputs (7).

Robert M. Galatzer-Levy, psicoanalista y profesor de psiquiatría y neurociencias de la conducta de la Universidad de Chicago, lleva más de dos décadas escribiendo sobre las posibles aplicaciones de las teorías matemáticas y físicas contemporáneas sobre el psicoanálisis, el estudio de la mente humana y el funcionamiento cerebral. Así, se ha replanteado el determinismo desde otras ópticas, como las ecuaciones diferenciales no lineales, descubiertas en 1975 por el matemático de René Thom (denominada por él como teoría de las catástrofes), que describen un mundo aparentemente no progresivo y desordenado pero que en realidad responde a una organización distinta a la habitual y esperada. Esta teoría y la de las estructuras disipativas de Ilya Prigogine (aquellas que surgen en condiciones alejadas

del equilibrio y en donde pequeños cambios generan grandes transformaciones) son esenciales para entender la noción de no linealidad. Teorías que comparten ámbitos con la teoría del caos; la de los fractales; la complejidad; y la "lógica borrosa", a la que nos hemos referido en un artículo anterior (15).

Galatzer destaca que las teorías de los sistemas dinámicos limitan la posibilidad de hacer predicciones, así como cuestionan las teorías del desarrollo mental puesto que la mayoría de los modelos psicoanalíticos del desarrollo asumen un despliegue ordenado, secuencial y predeterminado de las funciones y estructuras psicológicas. En cambio, dice: "*Los estudios de los sistemas complejos y sus dinámicas no-lineales asociadas predicen un mundo de un tipo muy distinto: un mundo con cambios abruptos, discontinuidades, líneas de desarrollo idiosincrásicas, y desproporciones entre causas y efectos*" (16). También considera que los fractales de Mandelbrot son pertinentes para el psicoanálisis porque su existencia muestra que las estructuras de enorme complejidad pueden ser generadas por reglas simples (17). Por tanto, los modelos no lineales abren un mundo de posibilidades al libre albedrío, así como limitan y complejizan el determinismo.

Bases neurobiológicas de la moralidad y el libre albedrío

Según Patricia Churchland (neurofilósofa de la Universidad de San Diego y asociada al Laboratorio Computacional de Neurociencias), la «moralidad» es una estructura de conducta social en cuatro dimensiones que viene determinada por la interrelación de distintos procesos cerebrales: 1) el cuidado o la atención a los demás (enraizado en el apego a nuestros familiares); 2) el reconocimiento de los estados psicológicos de los demás [la llamada "teoría de la mente"]; 3) la resolución de problemas en un contexto social; y 4) el aprendizaje de prácticas sociales –mediante refuerzos; por imitación; por ensayo y error; por diversos condicionamientos; y por analogía– (18).

En cuanto al desarrollo de la capacidad para cuidar y atender a los demás, y para la sociabilidad (como antesala de la moralidad), Churchland



señala que depende de los neuropéptidos como la oxitocina (OXT) y la vasopresina arginina (VPA), que interactúan con otras hormonas como el estrógeno y la progesterona; con neurotransmisores como la dopamina y la serotonina; y con los opiáceos endógenos. Pero, además, sucedieron dos cambios evolutivos interdependientes en el cerebro: el miedo de perder la descendencia y la mayor capacidad de aprendizaje por dolor y placer (19). Y por si todo lo anterior no fuera suficiente, Churchland añade que el cerebro humano, al tener mayor corteza prefrontal y área límbica, puede planificar; postergar decisiones; no responder rígidamente; y por tanto, libre albedrío (20).

Bases genéticas de la moralidad y el libre albedrío

Un autor paradigmático del determinismo biológico y genético es Richard Dawkins, biólogo neodarwinista y autor del célebre libro *El gen egoísta*. Sin restar importancia a sus planteamientos sobre determinismo genético y evolucionista, su suposición de que el comportamiento animal esté tan absolutamente controlado por los genes parece extrema. Por lo visto, rechaza el libre albedrío y la culpa cuando dice: “*Pero ¿acaso una concepción verdaderamente científica, mecanicista, del sistema nervioso no convierte en un sinsentido la idea misma de responsabilidad, atenuada o no?*” (21). Actualmente se considera absolutamente cuestionable pensar que una concepción “verdaderamente científica” requiera ser mecanicista.

Dawkins continúa: “*De cualquier crimen, por atroz que sea, hay que culpar, en principio, a condiciones antecedentes que actúan a través de la fisiología, la herencia y el entorno del acusado*” (21). Casi con las mismas palabras lo decía Platón al hablar de lo que llamó enfermedades del alma en *Timeo* (22), y entre cuyas causas incluía no solo a “*los desbalances corporales, sino al peso de los progenitores, la educación, las instituciones y la política*”.

Respondamos a Dawkins y Platón con las dos nociones de responsabilidad antes citadas (como «atribuibilidad» y como «imputabilidad»), aplicándolas al ejemplo de un joven que decidió saltarse el confinamiento inicial de la pandemia

y conduciendo a gran velocidad arrolló a un policía en un control. ¿Era el conductor responsable o no, fuesen cuales fueran sus “determinantes” (todos los citados por ambos)? ¿Es o no responsable aquel que contagia el coronavirus por incumplir indicaciones sanitarias (y cuáles y hasta qué punto)?

Poco más adelante, Dawkins parecía abrir una puerta al libre albedrío al especificar que los genes actúan indirectamente al igual que un programador informático: “*Todo lo que ellos pueden hacer es prepararla con antelación; luego la máquina de supervivencia se encuentra bajo su propia responsabilidad, y los genes sólo pueden permanecer pasivos en su interior*” (21). Sin embargo, al abordar la agresión en el capítulo siguiente, la despacha de manera simplista considerando al individuo como “*máquina egoísta programada para lo que sea, con tal que sea para el bien de sus genes*” (23). Reduccionismo que contrasta con la amplitud con que Erich Fromm había tratado las múltiples causas de la agresión en *Anatomía de la destructividad humana*. Entonces, ¿era el conductor antes mencionado una “máquina egoísta programada para el bien de sus genes”, o intervinieron su personalidad y otras variables?

En contra de la idea, aun defendida por algunos, de que lo que prevalece es el “gen egoísta” actualmente se reconoce al comportamiento prosocial y cooperativo. Así, el primatólogo, psicólogo y etólogo holandés Frans de Waal (18), ha identificado la presencia de compasión, empatía y sentido de justicia, e hipotetiza que la empatía surge en los cuidados maternos y se traslada a otras relaciones.

Pero, es más, cabría decir que esta postura exageradamente determinista, genetista y cientificista, que anula la idea de responsabilidad, no dista mucho de la doctrina de la predestinación de Calvino y de Lutero. Con la única diferencia de que, en el caso de estos últimos, no era el gen sino Dios quien determinaba inexorablemente.

Negar el libre albedrío, y con ello la idea de culpa personal, es pretender desandar miles de años en el desarrollo de la ética, de la conciencia moral, del Derecho y las leyes. Para Ricoeur, la imputación personal de la culpa representó un adelan-

to a la escandalosa responsabilidad colectiva que castigaba al no culpable (24). Como dijo Ricoeur: *“Por eso toda explicación del mal por el cuerpo supone siempre un grado de transposición simbólica de éste; sin ello, el cuerpo sería simplemente la coartada de la culpabilidad, que es lo que ocurre cuando recurrimos a nuestro carácter o a nuestra herencia para disculparnos. La explicación del mal por el cuerpo no constituye una explicación objetiva, sino un mito etiológico”* (25).

Por ello consideramos que aquellos que creen que no existe el libre albedrío, ni por tanto la culpa personal, de alguna forma y sin darse cuenta, están regresando a la idea del “pecado original” (o el pecado del gen).

Coincidimos con Fromm y con el controversial concepto de «la banalidad del mal» de Hannah Arendt (26) en que, si se elimina la existencia de la voluntad y la libre elección, sólo cabría juzgar a muchos actos delictivos (sino a todos), como casos de insanía mental. En este sentido, Thomas Szasz uno de los padres de la antipsiquiatría y defensor del libre albedrío, advertía de la tendencia a la evasión de responsabilidades mediante el concepto de enfermedad mental: *“Según, este criterio, todo hecho humano –desde el infortunio personal y la infidelidad matrimonial hasta la «mala conducta» política y la convicción moral desviada– es una faceta del problema de la enfermedad mental”* (27).

Aunque el libro de Dawkins tiene ya más de dos décadas, aún muchos defienden determinismos biologicistas de este tipo, sin hacer caso de los descubrimientos recientes. Hallazgos como el de los marcadores somáticos de Antonio Damasio (que dan cuenta del registro simultáneo de la representación y su emoción), la epigénesis (que da cuenta de cómo la experiencia influye en la expresión de los genes) o la plasticidad neuronal (que da cuenta de cómo la experiencia influye en la modificación de la red neuronal de cada sujeto). Al punto de que Ansermet y Magistretti (un psicoanalista y un neurocientífico respectivamente), señalan que la plasticidad permite considerar al individuo como biológicamente determinado para ser libre (28).

Churchland advierte que la cooperación puede que no dependa de «genes de la cooperación»

y cita a varios genetistas que están bastante seguros de que los genes no tienen un efecto específico en la conducta e incluso consideran que la denominada “pleiotropía” (esto es, el fenómeno que se produce cuando un gen desempeña un papel en distintos aspectos del fenotipo), es lo habitual y no la excepción. De hecho, los genetistas han mencionado el multideterminismo y la idea de que los genes interactúan de la manera que corresponde a un sistema dinámico no lineal. En resumen, Churchland señala que de los resultados de la investigación actual puede concluirse que los genes inciden sobre la conducta, pero seguramente porque los sucesos ambientales provocan la expresión de muchos genes. Además, dado el mayor tamaño de la corteza prefrontal humana y que un 80% de su crecimiento se produce después del nacimiento, ello nos hace más susceptibles a las influencias culturales y ambientales, y nos permite conductas más flexibles (29).

Estudios neurocientíficos y sociológicos sobre determinismo y libre albedrío

Entre los experimentos neurodeterministas que ponen en duda la existencia del libre albedrío, están los de Benjamin Libet (que luego amplió Daniel Wegner) sobre el llamado «potencial preparatorio», según el cual (resumiendo) los procesos cerebrales son los que determinan el movimiento de una mano antes de la decisión consciente de hacerlo. Sin embargo, estos estudios han sido cuestionados por diversos autores (30; 31). Entre otras cosas, porque experimentos que se basan en situaciones simples y cuasi reflejas, no pueden extrapolarse a conductas complejas que implican deseos, principios éticos, pensamientos (conscientes e inconscientes) y decisiones consecuentes. Además, porque defienden teorías monistas, para las que un estado mental no es otra cosa que un estado cerebral, pese a que esta perspectiva ha ido quedando obsoleta puesto que, como señala Fuster, “la mente está en la red” y funciona como un código relacional, por lo que no puede ser reducida a sus partes, como no lo puede ser el lenguaje (32).

Fuster explica que, ya que el código cognitivo es de carácter relacional, el reduccionismo actualmente de moda (esto es, la fragmentación de la cognición en componentes neurales cada vez



más pequeños e irrelevantes) no resulta en una metodología útil para explorar ni la causalidad ni el mecanismo en la neurociencia cognitiva. Esto es porque el análisis de los componentes desemboca inevitablemente en la desnaturalización del objeto de estudio. Por tanto, Fuster considera que pretender, por ejemplo, descifrar el neurotransmisor implicado en una función o contenido cognitivo por medio de biología molecular es como intentar descifrar un mensaje escrito analizando la composición química de la tinta (7). Y esto es muy similar a lo que señalaba el psicoanalista André Green, a quien no le parecía posible conocer la realidad psíquica por medio del estudio de funciones aisladas, ya que al reducir los síntomas a categorías que se puedan registrar y manipular, lo que se consigue es una caricatura simplificada de la realidad mental (33). Sería como pretender entender que las alteraciones psicopatológicas producidas durante la pandemia, sean debidas exclusivamente a un factor biológico, o socioeconómico, o psicológico, etc.

Como hemos señalado, ya que para Moya la conciencia es una condición de la libre elección, considera que la mayoría de los experimentos que quieren negar el libre albedrío tienen en común la devaluación del papel de la conciencia. Por ello, cuestiona los experimentos del así llamado «situacionismo», según el cual nuestras decisiones están fuertemente condicionadas por situaciones y circunstancias externas sobre las que tenemos escaso control (34).

Por supuesto, estamos de acuerdo en que la sobredeterminación incluye al contexto social y con que a las personas se las puede sugestionar y manipular para que elijan no tan libremente, como demostraron Nisbett y Wilson (34), y como bien saben los publicistas o los asesores electorales. Por no hablar de cómo los medios o las redes pueden tener influencias positivas o negativas y cómo pueden llevar a la gente del aplauso a la vituperación en cuestión de horas, como se ha podido ver durante la pandemia. Sin embargo, estas influencias no prueban la inexistencia del libre albedrío, sino tan sólo su limitación y los múltiples determinantes de cada quien.

Moya tampoco considera que los resultados de los experimentos situacionistas pueden ge-

neralizarse ni que demuestren que los seres humanos hagan recaer su responsabilidad en otros cuando se hallan en grupo, tal como pretendieron demostrar los experimentos de la prisión de Stanford de Philip Zimbardo y los experimentos de Stanley Milgram sobre obediencia a la autoridad (34).

Resumiendo, en el de Zimbardo, los estudiantes eran divididos en guardianes y presos simulando una prisión y casi de inmediato se observaron en varios de los guardias conductas sádicas, así como de sumisión en los prisioneros.

A pesar de sus terribles resultados, hay quienes cuestionan no sólo el aspecto ético del experimento, sino que debido a las instrucciones que el propio Zimbardo impartió, los participantes basaban su conducta en cómo se esperaba que se comportasen o según los estereotipos que ya tenían sobre prisioneros y guardias, pero incluso así muchos no adoptaron conductas sádicas.

Por otra parte, los experimentos de Milgram pretendían determinar si la obediencia es ciega a las órdenes impartidas por una autoridad científica, aun cuando éstas pudieran entrar en conflicto con los valores propios (lo que podría “explicar” los actos de los nazis en el Holocausto). Consistían, muy sucintamente, en hacer creer a los participantes que estaban dando crecientes shocks eléctricos a una persona cada vez que fallaba una respuesta, llegando en la mayoría de los casos a voltajes supuestamente muy altos, y ninguno de los 40 se retiró antes de los (simulados) 300 voltios.

Eric Fromm consideró que ni Milgram ni Zimbardo lograron demostrar su tesis general de que a la mayoría “*se les puede obligar a hacer casi cualquier cosa por la fuerza de la situación en que se les ponga, independientemente de su moral, sus convicciones personales y su escala de valores*”. Por el contrario, lo que ellos no destacaron fue la presencia en muchos sujetos de fuerzas internas que les hacía intolerable el comportamiento cruel, y que dos tercios de los guardianes no cometieron actos sádicos. (35).

Una nueva versión del de Milgram fue el llamado *El juego de la muerte*, un documental suizo-francés, que estudiaba la autoridad de la televisión

y su influencia sobre la obediencia y los valores éticos (36). El experimento recrea un plató de televisión, en el que a diferencia del de Milgram, la autoridad está representada por el personal de la televisión y el público, y cuyo resultado fue un 81% de obediencia en los sujetos y un comportamiento sumiso del público. Cabría repensar cómo aplicar estas conclusiones a la influencia de los medios durante la pandemia.

Por otra parte, como mostraron estos experimentos, cuando la autoridad es contradictoria o dubitativa la obediencia disminuye. Así, en mayo de 2021 el Panel Independiente para la Preparación y Respuesta ante una Pandemia concluyó que en los países con peores resultados las autoridades actuaron de manera desordenada y negaron la evidencia científica, lo cual se vio agravado “*por la falta de liderazgo para asumir responsabilidad o desarrollar estrategias coherentes destinadas a prevenir la transmisión comunitaria*” (37).

Concordamos con Arendt, Szasz, Moya y Fromm en que los experimentos situacionistas no demuestran que seamos víctimas indefensas de las circunstancias y de los roles sociales. Sin embargo, no se puede soslayar el peso de los problemas económicos, laborales y sociales que forman parte del planteamiento determinista psicoanalítico, el cual atribuye a la historia de las relaciones interpersonales el poder de determinar distintos modos de actuar, desear, pensar, reaccionar, sentir, etc. Evidentemente el libre albedrío no es ni absoluto ni total, y cuando predomina la miseria, la ignorancia y la lucha por intentar satisfacer mínimamente algunas necesidades básicas, el libre albedrío es casi un lujo impracticable. Aun así, a diferencia de los materialistas

históricos, el sociólogo Zygmund Bauman, en su libro póstumo *Retrotopía* no excluyó de su teorización al libre albedrío y dijo: “*Puede que el orden de las cosas no haya sido obra nuestra, pero somos nosotros, cada uno de nosotros, quienes debemos jugar a ser sus guardianes todas las horas del día y todos los días del año*” (38).

Conclusiones

Lejos de haber respuestas unívocas y universales a los interrogantes que nos deja la pandemia, creemos que, aunque dependen de una combinación de condicionantes que nos trascienden, no excluyen la libre elección. Sostenemos la postura compatibilista y el sobredeterminismo, porque pensamos que el ser humano es un sistema abierto que no responde a leyes estrictas que se repiten estereotipadamente, sino a interacciones entre influencias biológicas, genéticas, psicológicas, sociopolíticas e históricas. Parafraseando a Ortega y Gasset, cada quien debe confrontarse con cuánto hay de “yo” y de “mis circunstancias” y, haciéndolo, puede aproximarse a una mayor libertad de elección, en vez de mantenerse atado al determinismo o a las decisiones ajenas. Esto último es quizás lo mejor que la psicoterapia puede aportar. Y si bien podría argumentarse que es una paradoja del psicoanálisis sostener el determinismo personal, mientras a la vez defiende el libre albedrío y la responsabilidad del sujeto ante sus acciones, consideramos que no son incompatibles y que la introspección amplía el arsenal de informaciones disponibles para la libre elección. Pero claro está; hasta cierto punto, porque ni el determinismo ni el libre albedrío son totales ni absolutos.

Contacto

Héctor Hueso Holgado ✉ hhuesoh@hotmail.com

Andrés Hueso Cuervo ✉ andres.hueso1992@gmail.com



Bibliografía

1. Sartre, J-P. El existencialismo es un humanismo. Edit. Sur. Buenos Aires 1978; 27-8.
2. Laplanche, J. y Pontalis, J.B. Diccionario de psicoanálisis. Editorial Labor S.A. 1968; p. 411-3.
3. Colina, C. Complejidad, un paradigma de nuestro tiempo. Periódico El Nacional (Caracas) 2021 Dic 19. Papel Literario; p. 6-7.
4. Savater, F. Ética para Amador. Editorial Ariel. S.A. Barcelona. 35ª edición. 2000; p. 104-5.
5. Moya, C. Breve introducción al concepto de libertad. En: El libre albedrío. Un estudio filosófico. Editorial Cátedra. Colección Teorema 2017; p. 23-33.
6. Ramírez, P. La secuela de la pandemia en la mente: peores decisiones y menos altruismo. Diario digital: lainformacion.com 2021 Mar 22. Accesible en: URL: <https://www.msn.com/es-es/noticias/tecnologia/la-secuela-de-la-pandemia-en-la-mente-peores-decisiones-y-menos-altruismo/ar-BB1eOUPn>
7. Fuster, J. Introducción. En: Cerebro y libertad. Ed. Ariel – Planeta, Barcelona 2014; p. 21-56.
8. Fuster, J. Anatomía de la cognición. En: Cerebro y libertad. Ed. Ariel – Planeta, Barcelona 2014; p. 97-135.
9. Moya, C. Libre albedrío y responsabilidad moral. En: El libre albedrío. Un estudio filosófico. Editorial Cátedra. Colección Teorema 2017; p. 35-58.
10. Segura, A. Ética, Salud Pública y COVID-19: algunas consideraciones (elementales) impopulares. Scielo. Rev. Bioética y Derecho no.51 Barcelona 2021 Epub 29-Mar-2021. Accesible en: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872021000100013
11. Millás, J. De la “a” de aplausos a la “v” de virus. El País 2022 Ene 29. Ensayo. El País Semanal.
12. Ferrater Mora, J. Diccionario de Filosofía. Quinta Edición, Editorial Sudamericana, Buenos Aires Tomo I 1964; p. 431-3.
13. Johnstone, L. Boyle, M. El marco del Poder, Amenaza y Significado: un sistema conceptual no diagnóstico alternativo. Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. 2019; 39 (136): 155-171.
14. Issaharoff, E. La creencia en el determinismo y la causalidad en psicoanálisis. Revista de Psicoanálisis APdeBA. Vol. XIV N° 3. 1992: 523-539.
15. Hueso, H. Cuervo, F. Lógica borrosa, subjetividad posmodernista y psicoanálisis. Norte de salud mental, 2013, vol. XI, n° 47: 31-46.
16. Galatzer-Levy, R.M. Chaotic possibilities: Toward a new model of development. Int. J. Psycho-Anal., 2004. 85:419-441.
17. Galatzer-Levy, R.M. Finding your way through chaos, fractals, and other exotic mathematical objects. J. Am. Psychoanal. Assoc. 2009/10. Vol 57. N° 5, 1227-1249.
18. Churchland, P. Introducción. En: El cerebro Moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad. Editorial Planeta, S.A. 2020, 11-21.
19. Churchland, P. Valores de base cerebral. En: El cerebro Moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad. Editorial Planeta, S.A. 2020, 23-38.
20. Churchland, P. Cooperar y confiar. En: El cerebro Moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad. Editorial Planeta, S.A. 2020, 77-109.
21. Dawkins, R. La máquina de genes. En: El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta. Salvat Editores S.A., Barcelona 1993; p. 55-78.
22. Platón. Timeo. En: obras completas de Platón. Facultad de Humanidades y educación. Universidad Central de Venezuela. Traducción Juan D. García Bacca. 1980; p. 108-10.
23. Dawkins, R. Agresión: la estabilidad y la máquina egoísta. En: El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta. Salvat Editores S.A., Barcelona 1993; p. 78-100.
24. Ricoeur, P. Introducción fenomenológica de la “confesión”. En: Finitud y culpabilidad. Libro Segundo. Trotta Editorial, 2ª edición, 2011; p. 126-43.
25. Ricoeur, P. El antagonismo entre el mito adámico y el mito del destierro. En: Finitud y culpabilidad. Libro Segundo. Trotta Editorial, 2ª edición 2011; p. 385-98.
26. Arendt, H. El acusado. En: Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal. Editorial Lumen, S. A. Barcelona. Cuarta edición 2003; p. 18-26.
27. Szasz, T. La lógica de las clasificaciones y el problema del fingimiento. En: El mito de la enfermedad mental. Amorrortu ed. Buenos Aires. Segunda reimpresión, 1994, 48-49.
28. Ansermet, F y Magistretti, P. El oso polar y la ballena. En: A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente. Katz Editores, Buenos Aires 2012; p. 19-30.
29. Churchland, P. Redes de contacto: genes, cerebros y conducta. En: El cerebro Moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad. Editorial Planeta, S.A. 2020, 111-133.

30. Moya, C. Desafíos empírico-científicos para el libre albedrío. En: El libre albedrío. Un estudio filosófico. Editorial Cátedra. Colección Teorema. 2017; p. 173-211.
31. Etxeberria, X. Neurociencia, libertad, salud mental. Norte de salud mental 2017, vol. XIV, nº 56: 69-79.
32. Fuster, J. Entrevista de Eduard Punset a Joaquim Fuster. Vídeo del programa: “El alma está en la red del cerebro” – emisión 110 (13/11/2011) [consultado 10-07-2018]: Accesible en URL en: <http://www.redesparalaciencia.com/6374/redes/redes-110-el-alma-esta-en-la-red>
33. Green, A. Desconocimiento del inconsciente (Ciencia y psicoanálisis). En: El inconsciente y la ciencia. Amorrortu Editores. 1991, 167-257
34. Moya, C. Desafíos empírico-científicos para el libre albedrío. En: El libre albedrío. Un estudio filosófico. Editorial Cátedra. Colección Teorema. 2017; p. 173-211.
35. Fromm, E. Agresión y narcisismo. En: Anatomía de la destructividad humana. Siglo Veintiuno Editores 1985; p. 205-10.
36. Nick, C. El juego de la muerte. Documental 2010 Mar 17. [consultado 26-04-2020]: Accesible en URL: [https://es.wikipedia.org/wiki/El_juego_de_la_muerte_\(documental\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_juego_de_la_muerte_(documental))
37. García, M. Malas decisiones y falta de liderazgo: así fue la respuesta al Covid. Redacción Médica 2021 May 19. Secciones Sanidad hoy. Accesible en URL en: <https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad-hoy/covid-malas-decisiones-falta-liderazgo-respuesta-1014>
38. Bauman, Z. ¿De vuelta a Hobbes? En: Retrotopía. Editorial Paidós, Barcelona 2017; p. 22-53.

- Recibido: 14/02/2022.
- Aceptado: 22/05/2022.