

Argumentos de la *Crítica de la razón pura* para el debate actual sobre determinismo y libertad

Kant y el experimento de Libet

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

Universidad Pontificia de Salamanca

Introducción

En el panorama cultural de nuestro tiempo viene produciéndose un fenómeno que no ha dejado indiferente a la comunidad filosófica. Desde el campo de las neurociencias, apoyándose en experimentos, se sacan conclusiones que afectan a temas de gran calado filosófico, como es el de la existencia o no de la libertad.

Sin duda, son muchos los motivos que podrían aducirse a favor de la importancia de las investigaciones sobre el cerebro humano. Ellas son dignas de reconocimiento, no sólo en la perspectiva de la prevención y tratamiento de patologías, sino también desde el punto de vista de la reflexión filosófica sobre la pregunta de las preguntas: ¿Qué es el hombre?

Sin embargo, cuando a partir de meros experimentos se intenta extraer conclusiones sobre temas como el de la libertad, uno no puede por menos que preguntarse si los investigadores neurológicos, al pronunciarse sobre tan compleja cuestión, no están sobrepasando los límites de la ciencia, hace tiempo reconocidos por la filosofía e incluso por la misma ciencia contemporánea. Y, sobre todo, cabe preguntarse si en el curso de sus argumentaciones los neurocientíficos han tenido en cuenta también los argumentos de la tradición filosófica sobre el tema.

Pues bien, tomando como fondo el experimento publicado por el neurobiólogo Benjamin Libet en “Do We Have Free Will?”¹, el objetivo de esta contribución es entresacar algunos argumentos de la *Crítica de la razón pura* dignos de ser escuchados en el debate actual sobre determinismo y libertad.

Tomaré como ejes centrales de la reflexión estas dos piezas de la *Crítica de la razón pura*: 1) La apercepción pura y 2) la libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia. Antes haré una presentación general del experimento y mencionaré algunas objeciones al mismo.

1. Determinismo y libertad. El nuevo determinismo cerebral

Podríamos empezar diciendo que Libet y Kant comparten el contexto en el que ambos plantean la cuestión de la libertad: los dos formulan esta cuestión en el marco de un determinismo.

En la *Crítica de la razón pura* Kant plantea el problema de la libertad en el marco de un determinismo universal de la naturaleza; o de un modo más preciso, en el marco de una concepción determinista de nuestro conocimiento científico de la naturaleza. Según dicho determinismo, todo cuanto *sucede* está determinado por un estado anterior; de manera que en la naturaleza no habría más que comienzos subalternos y nunca un primer comienzo. Gracias a la interdependencia de todos los fenómenos según leyes es posible una “experiencia perfectamente coherente”².

Esta idea, con la que el defensor de la antítesis intenta refutar la idea de la libertad, es también asumida por Kant incluso una vez solucionada la antinomia. Los textos kantianos sobre una visión determinista del conocimiento científico, incluso ya solucionada la antinomia, son numerosos³.

Además, a esta concepción determinista de la naturaleza o del conocimiento científico de la misma no escapa el hombre: “El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, también una de las causas naturales cuya causalidad ha de estar regulada por leyes empíricas”⁴.

¹ Libet, Benjamin, “Do We Have Free Will?”, *Journal of Conscious Studies* 6 (1999) 47-57. Traducción castellana por Marta Gil Blasco: “¿Tenemos voluntad libre?”, en Cortina, Adela (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Editorial Comares, Granada, 2012, pp. 217-230. En lo sucesivo, citaremos este escrito de Libet por la mencionada versión castellana.

² Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 447 / B 475. Citaremos la *Crítica de la razón pura* mediante la sigla KrV, seguida de la paginación correspondiente a la primera y a la segunda edición (A y B respectivamente), según el modo habitual de citar esta obra.

³ “La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no admite infracción alguna” (KrV, A 536 / B 564). “(...) la completa interdependencia de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza constituye una ley inexorable” (KrV, A 537 / B 565). “La ley natural según la cual todo cuanto sucede posee una causa; según la cual la causalidad de esa causa, esto es, la acción, posee su propia causa (...) entre los fenómenos que la determinan; según la cual todos los acontecimientos se hallan, por tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una *naturaleza* y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible y, en este caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera” (KrV, A 542-543 / B 570-571).

⁴ KrV, A 546 / B 574.

Pues bien, en el contexto actual de las neurociencias el determinismo añade un elemento nuevo, que afecta de manera especial precisamente al sujeto humano. Me refiero al conocimiento científico del *cerebro*. Que este nuevo determinismo sea compatible con el indeterminismo no cambia las cosas, pues lo que cuenta, por así decir, es que el cerebro está sometido a las leyes de la naturaleza. Y si los procesos cerebrales constituyen la única explicación concebible del comportamiento humano, entonces estamos igualmente ante un determinismo, aunque se trate de un nuevo determinismo, un “determinismo cerebral”⁵.

En este nuevo determinismo destaca el descubrimiento del PD, potencial de disposición en castellano⁶, que consiste en una onda eléctrica que se registra en la superficie del cuero cabelludo; de un modo más preciso, se trata de una onda eléctrica que se registra en las redes neuronales de la corteza cerebral asociadas a la actividad motriz⁷ y que precede entre 350 y 400 milisegundos a la decisión consciente del sujeto de experimentación, de iniciar un acto voluntario⁸. El PD reflejaría “actividades de las células nerviosas en el cerebro”, que siguen leyes naturales⁹.

Como es sabido, el neurocientífico americano Benjamin Libet ha puesto en relación dicho descubrimiento con el problema de la libertad: ¿Tiene el hombre libertad de decisión? ¿Está dicha libertad determinada por procesos inconscientes (cerebrales)? Libet aborda estas cuestiones desde un enfoque experimental¹⁰.

En el experimento los sujetos (conectados a un encefalograma) debían realizar “un leve golpe o flexión de muñeca” cada vez que sintieran “el impulso o deseo de hacerlo”¹¹. La pregunta central era: “¿cuándo apareció el deseo o intención consciente (de llevar a cabo el acto)?”¹². Es decir, se trataba de establecer la relación temporal entre “la aparición de la voluntad consciente” y el inicio del PD. El sujeto debía comunicar mediante un cronómetro especial “su *primera toma de consciencia del deseo de actuar (W)*”¹³. Para comprobar la precisión de las comunicaciones, a los sujetos del experimento les era aplicado “un leve estímulo eléctrico a la piel de la misma mano”¹⁴.

Pues bien, frente a la perspectiva tradicional, según la cual la voluntad consciente y libre precede (o, al menos, es simultánea) al cerebro, y dirige a éste para realizar el acto previsto, el experimento muestra que la voluntad consciente *sigue* al inicio del PD: “A todas luces, el proceso cerebral (PD) de preparación para este acto voluntario comenzó unos 400

⁵ Cf. Murillo, José Ignacio y Giménez-Amaya, José Manuel, “Tiempo, consciencia y libertad: Consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores”, *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia* II, 17 (2008), p. 292. Sobre la compatibilidad del determinismo actual con el indeterminismo (principio de incertidumbre de Heisenberg, mecánica cuántica, teoría del caos), de manera que el hecho de que los actos humanos estén determinados no significa que sean predecibles, *vid.* Libet, B., *op. cit.*, p. 227.

⁶ En alemán, *Bereitschaftspotential*; en inglés, *Readiness Potential (RP)*. Dicho descubrimiento tuvo lugar en 1964, en Friburgo, por Hans Helmut Kornhuber y por Lüder Deecke.

⁷ Debo esta precisión al profesor Pedro Jesús Teruel.

⁸ Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 218-219.

⁹ Libet, B., *op. cit.*, pp. 227.

¹⁰ “¿Estamos completamente definidos por la naturaleza determinista de las leyes físicas? (...) ¿O acaso poseemos alguna independencia a la hora de realizar elecciones y acciones, sin estar completamente determinados por las leyes físicas conocidas? He tomado un enfoque experimental para al menos algunos aspectos de la cuestión” (Libet, B., *op. cit.*, pp. 217-218).

¹¹ Libet, B., *op. cit.*, p. 219.

¹² Libet, B., *op. cit.*, p. 219.

¹³ “*Wish to act*” (Libet, B., *op. cit.*, p. 220, n. 4. NT).

¹⁴ Libet, B., *op. cit.*, p. 220.

milisegundos antes de la aparición de la voluntad consciente de actuar (W)”¹⁵.

Así pues, “la iniciación del acto libre y voluntario parece comenzar en el cerebro inconscientemente, ¡mucho antes de que la persona sepa conscientemente que quiere actuar!”¹⁶; “el cerebro inicia inconscientemente el acto voluntario”¹⁷.

A la pregunta: “¿Posee, entonces, la voluntad consciente algún papel en la realización de un acto voluntario?”¹⁸, Libet responde apelando a una nueva relación temporal: la relación temporal existente entre la aparición de la voluntad consciente (W) y la activación del músculo motor. Dado que “la voluntad consciente (W) aparece alrededor de 150 milisegundos antes de que el músculo sea activado”, “la función consciente podría influir en el desenlace del proceso volitivo”¹⁹.

Por tanto, el sujeto no sería libre para iniciar un acto voluntario, sino únicamente para controlar el desenlace del mismo: “La voluntad consciente puede, por tanto, influir en el desenlace del proceso volitivo, aun si éste último fue iniciado por un proceso cerebral inconsciente. La voluntad consciente puede bloquear o vetar el proceso, de tal modo que el acto finalmente no ocurra”²⁰.

La base experimental de la posibilidad de suprimir o vetar el acto la encuentra Libet en el hecho de que “no se registraron PD que reflejaran intenciones de actuar vetadas”²¹. En cambio, Libet descarta la función de la voluntad consciente en los casos en los que la acción finalmente llega a acontecer.

Por tanto, la función de la voluntad consciente se reduce, según Libet, a la decisión de veto. Ésta no consistiría en hacerse consciente de un proceso iniciado inconscientemente, sino que “el veto consciente es una función de control, cosa muy diferente a, simplemente, hacerse consciente de actuar”²². Según Libet, no “hay evidencia experimental contra la posibilidad de que el proceso de control pueda aparecer sin necesidad de procesos inconscientes previos”²³.

Otra de las posiciones expresadas por Libet se refiere a la posibilidad de extender las relaciones temporales halladas en el experimento a actos voluntarios diferentes del tipo de acto examinado. A su juicio, cabe llevar a cabo “una extrapolación para abarcar los actos voluntarios en general”²⁴.

En suma, según Libet, “el rol de la voluntad libre consciente podría consistir, entonces, no ya en iniciar un acto voluntario, sino más bien en *controlar* si el acto tiene lugar o no. Podemos ver las iniciativas inconscientes como si ‘emergieran’ en el cerebro. La voluntad consciente selecciona, en consecuencia, cuáles de estas iniciativas pueden seguir adelante hacia la consumación de la acción o cuáles vetar y abortar, sin aparición de acto alguno”²⁵.

La cuestión central es si este experimento o los experimentos del tipo del de Libet pueden decidir algo sobre la existencia o no de la libertad de la voluntad.

De hecho, el experimento ha sido objeto de varias objeciones por parte de los estudiosos²⁶.

¹⁵ Libet, B., *op. cit.*, pp. 220-221.

¹⁶ Libet, B., *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Libet, B., *op. cit.*, p. 220.

¹⁸ Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

¹⁹ Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

²⁰ Libet, B., *op. cit.*, p. 221.

²¹ Libet, B., *op. cit.*, p. 222.

²² Libet, B., *op. cit.*, p. 223.

²³ Libet, B., *op. cit.*, p. 223.

²⁴ Libet, B., *op. cit.*, p. 225.

²⁵ Libet, B., *op. cit.*, p. 225.

²⁶ Por supuesto, frente a posicionamientos críticos, existen defensores declarados de una explicación

Entre ellas, podríamos destacar las siguientes:

1) La libertad de decisión no es incompatible con el hecho de que una buena parte de nuestras acciones sucedan de un modo inconsciente; por ejemplo, mientras que el estudiante de piano tendrá que prestar atención a cada uno de los movimientos de sus dedos, el experto realizará dichos movimientos sin necesidad de pensar en ellos. Además, las acciones a las que se refiere el experimento son tan indiferentes desde el punto de vista de sus consecuencias que podrían ser iniciadas inconscientemente por el cerebro; es decir, dichas acciones son poco relevantes para detectar una toma de decisión por parte del sujeto.

2) El experimento identifica decisión consciente con impulso de realizar un movimiento; ahora bien, esta identificación no parece correcta; el impulso de realizar un movimiento puede ser iniciado inconscientemente; en cambio, una decisión consciente conlleva una deliberación previa; pero el experimento tiende a excluir todo proceso deliberativo; con ello, el tipo de acciones que estudia tiene poco que ver con aquellas en las que se manifestaría la libertad humana²⁷.

En realidad, el mismo Libet no otorga al experimento un carácter concluyente para el debate sobre la voluntad libre. El experimento proporciona “algún conocimiento sobre cómo la voluntad libre puede operar”²⁸; pero no le parece suficiente para defender un determinismo cerebral, que haría de la voluntad libre una mera “ilusión”; y del “sentimiento consciente de ejecutar la propia voluntad (...), un epifenómeno, un simple subproducto de las actividades cerebrales, pero sin poderes causales propios”²⁹.

De hecho, Libet acaba formulando algunos argumentos a favor de la opción por la existencia de la voluntad libre. En primer lugar, no hay evidencias científicas que demuestren, de modo definitivo, ni “la validez del determinismo de la ley natural como mediador o instrumento de la voluntad libre”³⁰ ni la validez del no-determinismo, esto es, que la voluntad consciente pueda tener en ocasiones efectos no acordes con leyes físicas conocidas³¹. En uno

materialista de los procesos mentales. Por ejemplo, López Corredoira, Martín, “El fatalismo en los procesos mentales desde Freud hasta nuestros tiempos”, en Rodríguez Valls, Francisco; Diosdado, Concepción y Arana, Juan (Eds.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 99-112; para una referencia a los experimentos tipo Libet, *vid. pp.* 107-109.

²⁷ Cf. Soler, Francisco, “Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana”, *Thémata. Revista de Filosofía* 41 (2009) 544-545. Por su parte, Ricardo Parellada objeta que las acciones humanas son “esencialmente interpretables”; es decir, para cobrar sentido tienen que ser interpretadas (Parellada, Ricardo, “La interpretación de la acción”, en Rodríguez Valls, Fr.; Diosdado, C. y Arana, J. (Eds.), *op. cit.*, p. 126). Apretar un botón, levantar una mano, son meros movimientos corporales más que acciones propiamente dichas, “pues es esencial a la naturaleza hermenéutica de las acciones humanas ser interpretables mediante los objetos, fines y motivos sopesados sin tregua por la inteligencia de los agentes sin los cuales poco queda de su acción” (*Ibid.*, p. 131); “levantar la mano, por ejemplo, no es realmente una acción. Actuar es saludar, consolar o amenazar, cosa no recogida por los meros movimientos corporales” (*Ibid.*, p. 131). José Ignacio Murillo y José Manuel Giménez-Amaya centran las objeciones al experimento en dos problemas principales: el de la relación entre conciencia y tiempo, y el que se refiere al concepto de libertad que se presupone en los experimentos del tipo del de Libet (Cf. Murillo, J. I., y Giménez-Amaya, J. M., *op. cit.*, pp. 298-305). Una crítica al concepto de conciencia que maneja Libet puede verse en Dennet, Daniel, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 258-273). Para más objeciones a la idea de conciencia y a la idea de la libertad en este tipo de experimentos, *vid. tamb.* Álvarez, Mariano, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Discurso de recepción del Académico de Número Mariano Álvarez Gómez, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, pp. 91-92 y 93 ss.

²⁸ Libet, B., *op. cit.*, p. 226.

²⁹ Libet, B., *op. cit.*, p. 227.

³⁰ Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 227.

³¹ Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 228.

y en otro caso estamos ante creencias especulativas no probadas³².

Por otro lado, Libet se sitúa en una posición dualista al afirmar que “existe una discontinuidad no explicada entre la categoría de los fenómenos físicos y la de los fenómenos mentales”³³.

Y por último, teniendo en cuenta la importancia del asunto para nuestra visión de la naturaleza humana y dado que no tenemos una respuesta científica a la alternativa entre determinismo y no-determinismo, acaba basando su opción a favor de la existencia de una voluntad libre³⁴ en el sentimiento universal o casi universal de que tenemos voluntad libre³⁵.

Los argumentos de Libet a favor de la existencia de la voluntad consciente y libre son convincentes. Sin embargo, en gran parte, hace depender su “asunción” de que tenemos una voluntad libre del estado actual de la investigación experimental³⁶. Pero esta posición es problemática, pues induce a pensar que el debate sobre determinismo y libertad puede decidirse exclusivamente desde investigaciones neurológicas.

A mi modo de ver, el debate sobre determinismo y libertad, si bien debe tener en cuenta los avances de las neurociencias, no puede ignorar ni subestimar los argumentos de la tradición filosófica sobre el tema. Dicho de otro modo, la cuestión es si temas como la conciencia y la libertad pueden decidirse desde un enfoque experimental.

Pues bien, ¿qué podríamos decir desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura de Kant*?

2. La Apercepción pura

La consecuencia más llamativa del experimento de Libet es que nuestros actos voluntarios (o nuestros supuestos actos voluntarios) podrían tener un *origen inconsciente*. Ello significaría que no son *míos*. Pero sacar esta conclusión supondría no tomar en consideración al yo mismo y sustituir a éste por el cerebro.

El problema puede abordarse desde la apercepción pura de Kant. Aunque esta noción se plantea e intenta responder al problema del conocimiento es también extensible a mis actos voluntarios, en tanto que míos. La cuestión decisiva es: ¿Qué es lo que hace que mis actos sean míos?

En la perspectiva kantiana, por encima de las representaciones (podríamos decir también:

³² Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 228.

³³ Libet, B., *op. cit.*, p. 227.

³⁴ “Mi conclusión sobre la voluntad consciente, una genuinamente libre en el sentido de no-determinada, es entonces que su existencia es una opción científica al menos tan buena, si no mejor, que su negación determinista” (Libet, B., *op. cit.*, p. 229).

³⁵ “(...) debemos reconocer que la experiencia casi universal de poder actuar y elegir libre e independientemente proporciona una suerte de evidencia *prima facie* de que los procesos mentales conscientes pueden controlar causalmente algunos procesos cerebrales (...) En virtud de esto, al científico experimental le crea más dificultades una opción determinista que una opción no-determinista (...) Las sensaciones intuitivas sobre el fenómeno de la voluntad libre constituyen una de las bases fundamentales de la visión de nuestra naturaleza humana, y se debe tener mucho cuidado a la hora de crear las conclusiones supuestamente científicas acerca de las mismas, que en realidad dependen de asunciones *ad hoc* ocultas. Una teoría que simplemente interpreta el fenómeno de la voluntad libre como algo ilusorio negando la validez de este hecho fenoménico es menos atractiva que una teoría que acepta o acomoda el hecho fenoménico” (Libet, B., *op. cit.*, pp. 228-229).

³⁶ “Dada la naturaleza especulativa tanto de las teorías deterministas como de las no-deterministas, por qué no adoptar la asunción de que poseemos voluntad libre (hasta que una evidencia real contradictoria aparezca, si es que alguna vez lo hace)” (Libet, B., *op. cit.*, p. 229).

por encima de nuestros actos aislados o por encima de las distintas manifestaciones de nuestro pensar, querer, sentir) está la apercepción pura, que es la que hace que las representaciones sean *mis* representaciones³⁷. No es de las representaciones, sino de la apercepción pura de donde deriva que las representaciones sean *mis* representaciones.

El hecho de que determinados actos puedan producirse de manera inconsciente no cancelaría la realidad de la conciencia, pues no son nuestros actos conscientes los que hacen posible la conciencia, sino ésta, como identidad del yo, la que hace posible que mis distintos actos o mis actos dispersos sean míos. Podríamos decir también: mis actos son míos no por ser conscientes, sino por su relación con la identidad del sujeto, que es la que hace que sean míos:

(...) la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que yo *una* una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. (...) el pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale (...) al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo³⁸. (...) sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas³⁹.

Dicho de otro modo, el yo en primera persona, está por encima de sus representaciones, manifestaciones y contenidos, los cuales son míos por su relación al yo, en cuanto “correlato” “fijo y permanente” de todas mis representaciones:

(...) sólo puedo afirmar que soy consciente de todas las percepciones si las atribuyo a una misma conciencia, a la apercepción originaria⁴⁰. (...) el yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la posibilidad de adquirir conciencia de ellas. Toda conciencia pertenece igualmente a una omnicompreensiva apercepción pura, de la misma forma que toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, es decir, al tiempo⁴¹.

El “yo pienso” es un transcendental, si bien no es un transcendental más en la lista de los conceptos transcendentales, sino que es “concomitante” con estos. Sirve para indicar que “todo pensamiento pertenece a la conciencia”⁴². En suma, aceptando que algunos actos puedan tener un origen inconsciente debido a la naturaleza de dichos actos (por ejemplo, su carácter de impulsos corporales, como sucede en el experimento), ello no afectaría a la realidad del yo mismo, pues no son las acciones las que hacen posible al yo, sino que es éste el que hace que las acciones sean mis acciones. ¿Por qué otorgar mayor protagonismo a una parte del sujeto humano, al cerebro, que a lo que hace que mis actos sean míos?

Por otro lado, la investigación sobre el cerebro no es extrapolable a la investigación del yo

³⁷ Vid. sobre ello, la “Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV, B 130ss.). “El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí” (KrV, B 132).

³⁸ KrV, B 133-134.

³⁹ KrV, B 134.

⁴⁰ KrV, A 122.

⁴¹ KrV, A 123-124.

⁴² KrV, A 341-342 / B 339-400.

mismo. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental kantiana, la autoconciencia, el yo pienso, no es objeto, sino el presupuesto o la condición de posibilidad de toda objetivación científica. En el experimento de Libet se presupone que se puede aplicar al sujeto (o sujetos del experimento) el método experimental; en lenguaje kantiano, hablaríamos de la aplicación al mismo de las categorías del entendimiento. Ahora bien, según Kant, el camino es más bien el inverso: es la apercepción “el fundamento de la posibilidad de las categorías”⁴³. Por tanto:

(...) *más que conocerse a sí mismo a través de las categorías*, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto, y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento⁴⁴.

“Yo determinante” y “yo determinable”. Esto quiere decir que hay que distinguir entre el yo y sus manifestaciones. Podremos conocer las distintas manifestaciones del yo (sus representaciones y contenidos). El cerebro podrá inducir manifestaciones como pensar, sentir, querer, etc. Pero sería un error confundir al yo con sus manifestaciones; las mismas teorías neurológicas, que intentan explicar científicamente fenómenos mentales a base de datos neuronales, serían una manifestación o un fenómeno de la conciencia⁴⁵.

En el experimento se habla de actos conscientes (por ejemplo, el impulso consciente de mover una mano). Pero actos conscientes no es lo mismo que la conciencia en general. En la filosofía kantiana la conciencia es, más que un acto, el soporte o la condición de posibilidad de los actos conscientes. De los actos conscientes podrá medirse el momento de su aparición temporal; pero aparición temporal no es lo mismo que *aquello que los hace posibles*; y es razonable pensar que lo que hace posibles dichos actos conscientes no sea susceptible del mismo tipo de medición.

Y por último, ¿qué ocurre con el *investigador mismo* en cuanto *sujeto cognoscente*?

Él habla de relaciones temporales entre los datos que le suministran los aparatos; pero no es concebible que haya conocimiento *sin conciencia*. Según Kant, el tiempo no es la única condición del conocimiento; lo es en el plano de la sensibilidad, pero no en el del entendimiento, que es “la facultad de los conocimientos”⁴⁶:

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la estética trascendental, que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de la apercepción. En tanto que *dadas*, todas las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que necesariamente *combinables* en una conciencia, se hallan bajo el segundo. En efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido de las representaciones dadas, ya

⁴³ “La misma apercepción es el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales no representan, a su vez, más que la síntesis de la diversidad de la intuición, en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción. La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado” (KrV, A 401).

⁴⁴ KrV, A 402.

⁴⁵ Cf. Álvarez, M., *op. cit.*, pp. 81-85.

⁴⁶ KrV, B 137.

que no conllevarían entonces el acto común de apercepción “Yo pienso” ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia⁴⁷.

El investigador recibe los datos que le proporcionan los aparatos del experimento (datos empíricos). Pero para que estos se conviertan en conocimiento, la diversidad de los mismos tiene que ser combinada (síntesis). Y ésta no es dada por los sentidos, sino que es un acto intelectual, es decir, tiene que ser realizada por el sujeto-investigador. A su vez, la combinación remite como condición de su posibilidad a una unidad superior, que es la que hace que las representaciones sean *mis* representaciones (es decir, que esos datos se conviertan en objeto para mi).

Olvidar la función de la subjetividad cognoscente en la constitución de la experiencia científica sería, de acuerdo con Husserl y con Habermas, que en este punto siguen a Kant, incurrir en un objetivismo⁴⁸.

Traducido en términos de la lógica de la investigación, es el investigador o la comunidad de investigadores quien idea el experimento y lo va perfeccionando. El hecho de que sea posible un ulterior perfeccionamiento del mismo, así como distintas versiones de éste, es coherente con la idea de que la experiencia científica es construcción del sujeto.

3. La libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia

De alguna manera, la idea general de libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia es similar a lo que Libet entiende por libertad. O a la inversa, Libet parte de una idea general de libertad que coincide con la idea kantiana de libertad en su sentido transcendental. Veámoslo.

Como hemos apuntado más atrás, en la *Crítica de la razón pura* Kant plantea el problema de la libertad en el marco de una concepción determinista del conocimiento científico de la naturaleza. En este contexto el problema de la libertad equivale a la cuestión de cómo justificar la idea de un *primer comienzo*. Así, en la tercera antinomia se entiende por libertad (“libertad en sentido transcendental”) una tipo de causalidad consistente en la “facultad de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo”⁴⁹. El problema que plantea la tesis de esta antinomia se refiere a la posibilidad de admitir la libertad de la voluntad, en el sentido de una “facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos”⁵⁰. Por tanto, libertad significa independencia de las leyes de la naturaleza o causalidad incondicionada. Una acción libre sería una acción independiente de las leyes deterministas de la naturaleza.

A mi modo de ver, el concepto de libertad o de voluntad libre que está presente en el texto de Libet coincide con el citado concepto de libertad. Por libertad entiende la posibilidad de “iniciar voluntariamente un acto”⁵¹; un acto voluntario libre sería aquel que no estuviera predeterminado por algo anterior; en este caso, por procesos neuronales previos.

Por otro lado, si adoptamos para la cuestión de la libertad un enfoque experimental como

⁴⁷ KrV, B 136-137.

⁴⁸ Vid. sobre ello Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, p. 155.

⁴⁹ KrV, A 445 / B 473.

⁵⁰ KrV, A 448 / B 476.

⁵¹ Libet, B., *op. cit.*, p. 217.

único enfoque posible para decidir sobre ella, entonces Kant estaría de acuerdo con Libet. En efecto, desde un enfoque meramente empírico o fenoménico, Kant afirma, incluso una vez resuelta la antinomia:

(...) entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo, y en términos absolutos, una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción *originaria* en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos⁵².

La cuestión es si el problema de la libertad está *adecuadamente* tratado desde una perspectiva meramente *empírica y experimental*. Pues, incluso en el contexto de un determinismo científico, Kant es capaz de fundar la posibilidad lógica de la libertad de la acción humana; es decir, su compatibilidad con una concepción determinista de la experiencia científica.

Pero entonces cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que aporta Kant en su argumentación y qué debería ser tenido en cuenta en el debate actual sobre determinismo y libertad?

En primer lugar, Kant menciona varias veces la diferencia entre la libertad como problema psicológico, fisiológico o, como dice también, antropológico, y la libertad como problema transcendental⁵³. Desde el primer punto de vista la investigación del mismo se basa en la experiencia; y la posición de la tercera antinomia en esta perspectiva es una posición *determinista*:

(...) todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural, por su carácter empírico y por otras causas cooperantes. Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos observarlo e investigar fisiológicamente –como hace la antropología– las causas que motivan sus acciones⁵⁴.

Pero en la Dialéctica transcendental de la primera *Crítica* Kant enfoca el problema de la libertad como un problema transcendental, el cual debe ser resuelto por y desde la razón; es decir, a partir de conceptos *a priori*⁵⁵. Y aquí está el *quid* de la cuestión: es decir, si el debate sobre la existencia de la libertad no debe ser completado con argumentos *filosóficos*.

⁵² KrV, A 543-544 / B 571-572.

⁵³ Cf. KrV, A 449 / B 447; A 535 / B 563; A 549-550 / B 580-581; A 558 / B 586.

⁵⁴ KrV, A 549-550 / B 577-578. Dos comentarios podríamos hacer a este pasaje: en primer lugar, entre las causas cooperantes podría contarse el cerebro y sus procesos neuronales; por otro lado, Kant identifica determinismo y predecibilidad; en cambio, como ya hemos apuntado más arriba, en el nuevo determinismo, predecibilidad y determinismo no se identifican, sino que éste es compatible con el indeterminismo (*vid. supra*, n. 5).

⁵⁵ Cf. KrV, A 558 / B 586.

En lo que sigue voy a intentar explicitar algunos de esos argumentos, tal como se encuentran en la discusión de la tercera antinomia.

Pues bien, leído desde la tercera antinomia, lo primero que se advierte es que el experimento de Libet se mueve en el plano de las *relaciones temporales*. El experimento muestra tres aspectos del acto voluntario, según el siguiente orden de *sucesión temporal*: lo primero que comienza en el tiempo son los cambios eléctricos en el cerebro (PD); a estos sigue la conciencia, por parte del sujeto del experimento, de su deseo de actuar (W); y a éste sigue el acto motor.

Ahora bien, una de las matizaciones que aporta la tercera antinomia (en la Observación sobre la tesis) es la distinción entre “un comienzo absolutamente primero desde el punto de vista temporal” y un comienzo absolutamente primero “desde el punto de vista causal”⁵⁶.

El primer comienzo al que se refiere Kant con la idea de la libertad (es decir, el defensor de la tesis) no es un primer comienzo desde el punto de vista temporal, sino un primer comienzo desde el punto de vista causal. No es un primer comienzo matemático, sino dinámico.

Gracias a la distinción entre primer comienzo desde el punto temporal y primer comienzo desde el punto de vista causal podemos establecer la diferencia entre la sucesión temporal (B sigue a A) y la relación causal (B se sigue de A).

El ejemplo de acción que pone Kant es muy sencillo y podría compararse con el tipo de acciones que considera el experimento de Libet:

(...) si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza, una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito, aunque, desde un punto temporal, este mismo suceso no sea más que la continuación de una serie anterior. En efecto, la decisión y el acto (*Entschliessung und Tat*) no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos. Al contrario, con respecto a este acontecimiento las causas naturales determinantes cesan por completo fuera de esos efectos. Aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas. Consiguientemente, debe llamarse un comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, si bien no con respecto al tiempo, sino con respecto a la causalidad⁵⁷.

En primer lugar, la precisión del comienzo del texto (levantarse de la silla “de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza”) excluiría que se trate de una acción programada o que el sujeto reciba algún estímulo, aspectos que, en cambio, no quedan excluidos en el experimento de Libet.

Pero aparte de eso, lo que ocurre en el experimento de Libet es que el acto voluntario se analiza exclusivamente desde un punto de vista *temporal*. Es decir, en lenguaje kantiano, el acto voluntario se estudia como fenómeno, tal como corresponde a un enfoque experimental.

En efecto, según Kant, “la causalidad de los fenómenos se basa en condiciones temporales”⁵⁸. El problema es que en el experimento de Libet se reflexiona sobre la libertad con recursos que corresponden a la causalidad natural.

En cambio, Kant sitúa la idea de la libertad fuera del tiempo (es decir, fuera de la serie temporal de los fenómenos); aquí estaría, a mi modo de ver, su gran aportación.

Y situar la libertad fuera de la serie temporal fenoménica es posible gracias a dos recursos

⁵⁶ KrV, A 450 / B 478.

⁵⁷ KrV, A 450 / B 479.

⁵⁸ KrV, A 532 / B 560. La causalidad de la naturaleza “consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla” (KrV, A 532 / B 560).

de la filosofía crítica: por un lado el *idealismo trascendental*; y, por otro lado, el carácter dinámico del enlace causal.

En lo que concierne al primer recurso, de acuerdo con el idealismo trascendental, podríamos decir que, si negáramos la libertad basándonos en el conocimiento experimental de una acción como una serie sucesiva de cambios en el tiempo, entonces estaríamos comportándonos como *realistas* trascendentales; pues, según el idealismo trascendental, el tiempo es una condición de los fenómenos, pero no de las cosas en cuanto cosas en sí mismas⁵⁹.

Por tanto, uno de los argumentos que pueden extraerse a partir del idealismo trascendental es que el experimento de Libet, es decir, el conocimiento experimental de un acto voluntario, deja fuera aspectos de éste que no pertenecen a la serie temporal de los fenómenos⁶⁰.

En realidad, lo que expresa el idealismo trascendental en este punto es algo tan sencillo como la idea de la restricción fenoménica del conocimiento científico, una limitación que por lo demás es asumida en general por la ciencia actual.

Por otro lado, Kant considera la categoría de la causalidad y la idea cosmológica de la libertad como conceptos dinámicos. Es decir, la idea de un primer comienzo causal es un concepto dinámico. Y frente a los conceptos matemáticos⁶¹, los conceptos dinámicos de la razón tienen la peculiaridad de permitir una condición que sea heterogénea respecto a la serie de las condiciones sensibles; es decir, una condición que no forme parte de la serie fenoménica, sino que se halle fuera de la misma y que sea inteligible; de este modo, se hace posible anteponer un incondicionado a los fenómenos, sin que ello contradiga al carácter siempre condicionado de la serie de los fenómenos⁶².

Esta condición incondicionada pertenece a la acción como su *fundamento*, que Kant distingue de los efectos fenoménicos de dicho fundamento⁶³. Y dicho fundamento no alude

⁵⁹Sobre la noción kantiana de "idealismo trascendental" frente al "realista en sentido trascendental", *vid.*, por ejemplo, KrV, A 490-491 / B 518-51. En el supuesto de un realismo trascendental, "la libertad es insalvable" (KrV, A 536 / B 564): "la completa interdependencia de todos los fenómenos en un contexto de naturaleza constituye una ley inexorable (...) esta ley debería barrer necesariamente toda libertad en el caso de que nos aferráramos obstinadamente a la realidad de los fenómenos" (KrV, A 537 / B 565).

⁶⁰ En efecto, "Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de la existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie" (KrV, A 535 / B 563).

⁶¹ A diferencia de los conceptos matemáticos, los conceptos dinámicos "no se refieren a un objeto considerado como magnitud, sino sólo a su existencia; de manera que se puede prescindir en ellos de la magnitud de la serie para considerar sólo la relación dinámica entre condición y condicionado" (KrV, A 535-536 / B 563-564).

⁶² Cf. KrV, A 530-531 / B 558-559.

⁶³ Esta distinción entre efectos fenoménicos y fundamentos no fenoménicos o inteligibles es hecha posible por el idealismo trascendental: "En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos (*Gründe*) que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza" (KrV, A 536-537 / B 564-565).

sino al plano de la *deliberación sobre la decisión o motivo de determinación*, por parte del sujeto (o de su voluntad).

Ahora bien, éste es el aspecto que el experimento de Libet deja fuera.

En efecto, en el experimento se registra el momento en el que el sujeto siente el deseo o impulso de iniciar el acto; pero dicho impulso a comenzar el acto no puede identificarse con la *deliberación*, por parte del sujeto, o con los *motivos* por los cuales desea y decide iniciarlo. El mismo Libet distingue entre “la intención final de ‘actuar ahora’” y la historia previa de las deliberaciones sobre una decisión; pero esto segundo no se toma en consideración⁶⁴. Ahora bien, es en este aspecto de la deliberación, esto es, en los *motivos de determinación del sujeto* donde hay que situar la libertad, si bien ello quedará fuera de la serie temporal de los fenómenos (serie en la que, en cambio, hay que situar el registro del *deseo*⁶⁵ de “actuar ahora”).

Lo más parecido que muestra el experimento de Libet, en lo que concierne al momento de la deliberación del sujeto, es la capacidad, por parte de éste, de vetar el acto⁶⁶; respecto a esta capacidad de control⁶⁷ sobre el desenlace del mismo no se registraron PD⁶⁸. En la perspectiva del idealismo trascendental kantiano, podríamos decir: es lógico que no se registraran, ya que dicho poder de control no pertenecería a la serie temporal de los fenómenos.

Dicho de otro modo, los procesos cerebrales pertenecerían a las *causas empíricas* del acto voluntario; pero de esas *causas empíricas* hay que distinguir los *motivos*.

Precisamente, una de las aportaciones de la discusión sobre la libertad en el contexto cosmológico de la tercera antinomia es la distinción entre “causas empíricas” (*empirische Ursachen*) y “motivos de la razón” (*Gründe der Vernunft*)⁶⁹.

A su vez, la distinción entre causas empíricas y motivos de la razón conlleva el reconocimiento, por parte de la filosofía crítica, de ciertas facultades del sujeto humano que no pertenecen al “carácter empírico” de éste sino a su “carácter inteligible”⁷⁰; dichas facultades poseen un carácter inteligible, en el sentido de que no están sometidas a las condiciones de la serie temporal de los fenómenos, si bien pueden ser causas de fenómenos⁷¹.

⁶⁴ Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 225.

⁶⁵ Por su parte, Kant sitúa la voluntad o facultad de desear del lado del carácter empírico del hombre (*Vid. infra*, n. 70).

⁶⁶ Sólo en este caso se salvaría, según Libet, la libertad de la voluntad (Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 221- 222; 225-226). En cambio, de acuerdo con el experimento, las acciones en las que tiene lugar la realización del acto motor serían iniciadas inconscientemente, es decir, por los procesos cerebrales.

⁶⁷ Para Libet, el veto consciente constituye una “función de control”, que no se identifica con, “simplemente, hacerse consciente de actuar” (Libet, B., *op. cit.*, p. 223).

⁶⁸ Cf. Libet, B., *op. cit.*, p. 222.

⁶⁹ KrV, A 550 / B 578.

⁷⁰ Sobre la distinción entre “carácter empírico” y “carácter inteligible” en “un sujeto del mundo sensible”, *vid.*, KrV, A 539-541 / B 567-569. “Carácter” significa “una ley de causalidad” de una causa eficiente; y “carácter inteligible” significa un tipo de causalidad de un sujeto agente, en virtud de la cual este sujeto no está sometido a las condiciones temporales de los fenómenos, si bien puede ser causa de efectos fenoménicos. “Desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No comenzaría ni cesaría en él ningún acto; no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo cuanto sucede tiene su causa en los fenómenos (de su estado anterior). (...) desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno” (KrV, A 539-540 / B 567-568).

⁷¹ Cf. KrV, A 538 / B 566; A 551-552 / B 579-580.

Dicho de otro modo, de acuerdo con su distinción en un sujeto del mundo sensible entre su “carácter empírico” y su “carácter inteligible”, Kant admite que los efectos fenoménicos de un sujeto agente pueden proceder de una causalidad inteligible, esto es, de una causalidad que no esté sometida a las determinaciones temporales de los fenómenos⁷²; aunque sus efectos, en tanto que fenómenos, sí estarían sometidos a esas determinaciones temporales y sólo podrían ser “explicados”⁷³ de acuerdo con ellas.

Pero en la perspectiva del idealismo trascendental kantiano se distingue entre *explicación* de los fenómenos y *fundamento* de los mismos. Sólo podemos explicar un fenómeno desde sus causas empíricas, pero ello no quiere decir que el fenómeno haya sido producido por causas empíricas.

Pues bien, en este contexto Kant destaca, como una de las facultades del carácter inteligible del sujeto humano, la razón (*Vernunft*)⁷⁴.

La razón posee una causalidad; pero una causalidad que no se halla sometida a las condiciones de la serie temporal⁷⁵, si bien su efecto “comienza en la serie”, siempre temporal, de los fenómenos⁷⁶.

El poder causal de la razón se pone de manifiesto en el *Faktum* moral, es decir, en la necesidad del deber o imperativo categórico:

Que esta razón posee causalidad (...) es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* (...) El deber (*das Sollen*) expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza (...) Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza (...)

Este deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno. El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones

⁷² Cf. KrV, A 544 / B 572. “Las explicaciones físicas siguen su curso sin ningún obstáculo. Ahora bien, no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque solo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales poseen una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en determinaciones empíricas” (KrV, A 545 / B 573).

⁷³ KrV, A 540 / B 568.

⁷⁴ KrV, A 547 / B 575. En cambio, en el hombre, “su voluntad posee un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre las condiciones que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter no hay ninguna que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley que los rige, ley según la cual ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada. Por consiguiente, ningún acto dado puede comenzar por sí mismo en términos absolutos, ya que sólo puede ser percibido como fenómeno” (KrV, A 552-553 / B 580-581).

⁷⁵ “(...) la razón pura no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace* o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto (...) constituye una facultad *en virtud de la cual* comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos, ya que la condición que reside en la razón no es sensible y, consiguientemente, no comienza. Encontramos, pues, aquí lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla fuera de la serie de los fenómenos (en lo inteligible), no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna” (KrV, A 551-552 / B 580-581). “La razón es (...) la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre (...) En relación con el carácter inteligible (...) no hay *antes* ni *después*; cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente” (KrV, A 553 / B 581).

⁷⁶ KrV, A 554 / B 582.

naturales. Pero éstas no afectan a la determinación (*Bestimmung*) de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del (...) fenómeno (...) El deber pronunciado por la razón impone (...) medida y fin, e incluso prohibición y autoridad”⁷⁷.

La alusión a los imperativos morales en relación con el experimento de Libet tiene su importancia, pues da pie a reflexionar sobre la pregunta que él mismo plantea sobre la pertinencia de extrapolar los resultados del experimento a tipos de actos voluntarios distintos del estudiado y más complejos. Su respuesta es afirmativa⁷⁸.

Sin embargo, me inclino a pensar que dicha extrapolación no es posible; pues, por ejemplo, ¿podría quedar reflejada en un experimento la *necesidad* del deber? Dicha necesidad es objeto de experiencia, pero de un tipo de experiencia radicalmente diferente a la experiencia en el sentido del método experimental.

Así pues, y ya para concluir, ¿cabe extraer conclusiones acerca de la existencia o no de la libertad basándose en experimentos? ¿Experimentos del tipo del de Libet pueden decidir algo sobre la libertad?

¿Qué puede significar el hecho de que el PD preceda a la consciencia de la decisión de llevar a cabo un acto? A mi modo de ver, lo único que significaría es que los procesos cerebrales intervienen en los actos voluntarios como causas empíricas; pero, de acuerdo con Kant, además de las causas empíricas, en los actos voluntarios intervienen también los motivos de la razón (al menos, en actos voluntarios con una cierta relevancia, como pueden ser los morales). Por tanto, que para ejecutar un acto voluntario necesitemos el cerebro no significa que sea nuestro cerebro el que toma la decisión.

Pero, sobre todo, desde la perspectiva de la filosofía trascendental kantiana, la gran objeción que puede hacerse es que enfocar los actos volitivos desde el punto de vista de las relaciones temporales (relaciones temporales entre procesos cerebrales, intención o impulso consciente de actuar ahora y acto motor) es estudiar dichos actos voluntarios como fenómenos. Ello es legítimo tratándose de la vía experimental. Ahora bien, con ello, no se habría accedido al nivel en el que cabe hablar de la libertad de la voluntad.

Claro que el problema que plantea la solución kantiana al conflicto de determinismo y libertad es el de la dualidad entre los dos mundos. Pero solucionar el problema del dualismo a costa de un reduccionismo naturalista es más problemático aún.

⁷⁷ KrV, A 547-548 / B 575-576.

⁷⁸ Cf. Libet, B., *op. cit.*, pp. 224-225.

