



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva\_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia  
Colombia

Guerrero del Amo, José Antonio  
Reseña de "Las dificultades del compatibilismo de Dennett" de Guerrero del Amo, J. A.  
Ideas y Valores, vol. 58, núm. 141, diciembre, 2009, pp. 269-275  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80914951021>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Libertad, naturalismo y modelos**  
*Respuesta a Felipe De Brigard*

La nota crítica que ha escrito De Brigard sobre mi trabajo “Las dificultades del compatibilismo de Dennett” se basa más en supuestos y tesis que erróneamente me atribuye, y en algunas cuestiones secundarias a las que aludo, que en los argumentos fundamentales que propongo para discutir ciertos aspectos del planteamiento del filósofo norteamericano. Posiblemente, a De Brigard, dado que parece que acepta la propuesta dennettiana de que hay que acabar con la distinción entre la realidad de ciertas cuestiones (la conciencia, la libertad, etc.) y nuestro conocimiento de ellas, le es indiferente lo que yo piense (la realidad) y, en buena lógica, deduce que basta con centrarse en lo que él cree que yo pienso (su conocimiento). En fin, es una de las consecuencias de propugnar la supresión de los límites entre epistemología y ontología. Esta contraréplica, por tanto, estará dedicada en gran parte a deshacer los malentendidos y las atribuciones erróneas que hay en el escrito de De Brigard, y sólo al final citaré esos argumentos más fuertes a los que el crítico ni siquiera alude.

Quiero comenzar señalando que a lo largo de mi escrito, de modo general, yo no suelo utilizar un vocabulario emotivo (“le preocupan”, “su aversión”, “le molesta”, etc.), como continuamente me atribuye De Brigard, ni suelo hacer afirmaciones tan tajantes como las que pone en mi boca. Lo primero porque entiendo que la filosofía está basada en la dialéctica de las razones y no en las fobias o filias personales (quizás es De Brigard quien tiene esa idea de la filosofía y la proyecta en los demás). Lo segundo porque pienso que la filosofía, además de otras cosas, es una actividad indagadora, crítica, en la que es

difícil sostener posturas definitivas, absolutas, y siempre creo que se pueden encontrar mejores razones en el diálogo con los demás. Más bien mi pretensión es sugerir problemas que pueden plantearse en torno a una cuestión, en este caso, a partir de la propuesta de Dennett acerca de la compatibilidad entre determinismo y libertad. De hecho, el tipo de expresiones que utilizo son: “algo semejante [a la conciencia] podría ocurrir con la libertad” (Guerrero 2007 100); “eso [que la ciencia pueda resolver el problema del determinismo y la libertad] no está nada claro” (*ibid.*); “ese modelo [el mundo Vida de Conway] difícilmente se puede aceptar como un modelo de la vida real” (*id.* 101), etc.

Pero, lo que es más importante, en el escrito de De Brigard, hay una serie de afirmaciones, supuestos o concepciones concretas que se me atribuyen y que yo no hago ni sostengo en absoluto. En primer lugar, dentro de mi discusión del naturalismo, debe quedar totalmente claro que lo que yo discuto son ciertos aspectos de algunas formas del mismo, como la de Dennett; no el naturalismo en general ni todos los componentes del mismo, como sugiere De Brigard. De hecho, comienzo afirmando que el naturalismo tiene muchas virtudes y cuando, a continuación, hablo de las deficiencias, está claro por el contexto que me refiero al de Dennett u otros parecidos. Junto a esto y, en gran parte como consecuencia de ello, se me endosan una serie de tesis que de ningún modo defiendo, a saber:

1. Que tengo aversión a las explicaciones científicas del libre albedrío, como consecuencia de aceptar la vieja distinción germana entre ciencias del espíritu y ciencias naturales y que, en consecuencia, mi concepción de las relaciones entre filosofía y ciencia es una concepción trasnochada.

2. Que sostengo que todo naturalismo deja de lado ciertas características humanas que no encajan en el método científico, como la conciencia, la subjetividad y la intencionalidad, porque son irreductibles.

3. Que discuto a Dennett el que no acepte que el indeterminismo de la mecánica cuántica afecte al nivel microscópico de la realidad y que, como consecuencia de ello, acepto que ese indeterminismo en el nivel macroscópico hace posible la libertad.

Examinaré una a una estas tres tesis. Comencemos por la primera de ellas. Yo no tengo ninguna aversión a las explicaciones científicas de cualquier cuestión, incluidas la libertad o la conciencia. Más bien al contrario, pienso que la ciencia es el conocimiento paradigmático de nuestra época y que, por tanto, debe ser tenida en cuenta de modo fundamental, también por la filosofía. Pero dicho esto, he de añadir que la filosofía y la ciencia son dos empresas diferentes y que aquella no debe ir a remolque de ésta, como piensan algunos filósofos, que, con frecuencia, se han refugiado bajo el término “naturalismo”. Cuando digo que la filosofía es una empresa distinta de la ciencia, por supuesto, me refiero a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias sociales, y no asimilo ni remotamente la filosofía a las ciencias del espíritu. La filosofía y la ciencia tienen ambas en parte objetos distintos, métodos diferentes y finalidades diversas.<sup>1</sup> Evidentemente la filosofía coincide con la ciencia en su intento de darnos una explicación de la realidad, que nos sirva para orientarnos en ella en nuestro vivir diario, pero la filosofía, además de moverse

en un nivel de abstracción y generalidad mucho mayor que la ciencia, no se reduce a la función cognoscitiva, sino que tiene otros componentes distintos de tipo valorativo, crítico, etc. que van más allá de esa dimensión cognoscitiva (cf. Hierro 12) y, por tanto, de la ciencia.

Pero una vez dicho esto, también creo que la filosofía mantiene con la ciencia unas relaciones de cierta interdependencia y de complementariedad armónica. La filosofía depende de las ciencias porque, para dar una explicación general de la realidad y de los problemas que ésta nos plantea, no lo puede hacer sin tener en cuenta los conocimientos que aportan las distintas ciencias. Por supuesto, esto no significa que la filosofía deba asumir dichos conocimientos sin más. Deberá, como es lógico, someterlos a una reflexión crítica e integrarlos en una explicación total. Tampoco pienso que la filosofía deba limitarse simplemente a ser la suma de los conocimientos de todas las ciencias. Esos conocimientos, una vez sometidos a crítica racional, se deben integrar, como decíamos, en una visión global, que debe ir más allá de la mera suma de los conocimientos que aportan las distintas ciencias. Ya he dicho que la dimensión cognoscitiva no agota el saber filosófico.

La ciencia depende de la filosofía, en primer lugar, en el sentido de que para realizar cualquier investigación en un campo concreto, se necesita partir de una visión de conjunto de la realidad que sirva como telón de fondo sobre el que investigar. Y esa visión de conjunto de la realidad la va a proporcionar la filosofía y, más en concreto, la metafísica. Cualquier científico, por ejemplo, necesita partir de qué es lo que va a tomar como real, lo cual es un problema filosófico. De hecho, como apunta De Brigard, cuando los filósofos no han sido capaces

1 A partir de aquí, en mi exposición de las relaciones entre filosofía y ciencia, me limito prácticamente a transcribir lo que he escrito recientemente en Guerrero 2008.

de proporcionar esa visión general, han tenido que ser los propios científicos los que han elaborado la misma, haciendo de filósofos. Hay, por tanto, en la dimensión cognoscitiva una interacción mutua continua entre filosofía y ciencia.

En segundo lugar, la ciencia depende de la filosofía en cuanto que ésta tiene entre sus funciones el proporcionar una reflexión sobre el carácter, el alcance, la validez y los límites del conocimiento, y la ciencia es precisamente el conocimiento por excelencia de nuestra sociedad. La filosofía, y más en concreto, la epistemología, por tanto, tratará de poner en claro qué puede conocer la ciencia, hasta dónde llega dicho conocimiento, si su metodología puede alcanzar a conocer lo que realmente son las cosas o sólo se queda en ciertos aspectos, etc. De ahí que sea una tarea legítima de la filosofía cuestionar el planteamiento naturalista y cualquier otro.

En tercer lugar, la ciencia depende de la filosofía en cuanto que la ética, que es una parte fundamental de ésta, marca ciertos límites a cualquier investigación científica o a cualquier aplicación de sus resultados.

Las relaciones de complementariedad consisten, pues, en que ambos saberes, aun siendo distintos, se necesitan. No sólo es que no se puede hacer, como decíamos, filosofía de espaldas a la ciencia, ni se puede ser científico sin tener una visión de conjunto de la realidad, aunque sea tácita, sino que, además:

[L]as investigaciones aisladas [de las ciencias] tienen que integrarse en una órbita de significación que las englobe, y aquí es donde entra de nuevo la filosofía como actividad humana que trasciende el dato para buscar desde él, pero fuera de él, el engarce con otros datos, pero sobre todo, el ensamblaje con la vida humana concreta, con sus obras, sus deseos y su horizonte de posibilidad. (Lledó 67)

Por otra parte, parece necesario, si ambos saberes tienen como función ayudar y orientar al hombre en su vida, que entre ellos haya una cierta armonía, esto es, una cierta coherencia. En caso contrario, viviríamos de un modo esquizofrénico, en el que asumiríamos una especie de doble verdad que nos llevaría al desquiciamiento.

A la vista de todo esto, no creo que quepa decir que mi concepción de las relaciones entre filosofía y ciencia es simple (poco intrincada es lo que sugiere De Brigard).

Igualmente, cuando hablo del naturalismo, como ya adelantaba antes, tampoco me refiero a todas las formas del mismo, sino sólo a algunas que pretenden convertirlo en dogma de fe en todos los campos, aunque en algún momento no haya sido todo lo preciso que debería en mi manera de expresarme. Esa pretensión cercenaría la autonomía de la filosofía para realizar su labor crítica, en la que Dennett y yo coincidimos. Por tanto, lo que quería exponer en mi trabajo es mi duda de que algunos autores, y de modo primordial Dennett, en aras de un naturalismo o de un científismo muy de moda en ciertos círculos, estén dejando fuera ciertos aspectos de esas cuestiones. Resumiendo, pongo en cuestión (1) que la adopción de una determinada metodología sea un dogma, que no se pueda discutir por la propia ciencia y por la filosofía; y (2) que esa metodología impida ocuparse de ciertos aspectos de la realidad por principio. En cualquier caso, eso no implica ni un rechazo generalizado al naturalismo ni a la ciencia, ni supone sostener que la ciencia en el futuro no pueda evolucionar y explicar ese tipo de cuestiones, aunque ahora, a mi juicio, no lo haga y yo considere que ese enfoque, entendido de cierta forma, ponga obstáculos más que favorezca la reflexión sobre la cuestión.

La segunda tesis que se me atribuye es que (todo) el naturalismo deja fuera ciertas características humanas. Pero eso no es lo que yo digo. Yo he hablado de una tendencia en el naturalismo a primar un método frente al objeto de estudio y a dejar fuera ciertas características de ese objeto que no encajan en el mismo. Lo cual no significa que todas las formas de naturalismo lo hagan. Por otra parte, yo niego que la pretensión de todos los naturalistas, incluido Dennett, sea explicar esas características. Lo que pongo en duda es que logren realizar esa pretensión. Por eso, el argumento de De Brigard de que el naturalismo y el propio Dennett pretenden explicar esas características no responde a lo que yo planteo. Centrándonos en Dennett, es cierto que su naturalismo se propone explicar ciertas características de la naturaleza humana, como la conciencia o la libertad, y que ha escrito gruesos y atractivos volúmenes sobre esos temas. El problema es que, aunque continuamente sugiere que ha explicado esas cuestiones, los aspectos fenomenológicos de la conciencia, por ejemplo, en la medida en que no son accesibles desde un planteamiento objetivo de tercera persona, es decir, desde la heterofenomenología, se quedan fuera. Permítaseme citar un párrafo de *Dulces sueños*, la recopilación de sus trabajos más destacados de los últimos años sobre la conciencia, en el que se ve claramente lo que quiero decir:

Siempre que se cumpla con este requisito [de constatar científicamente los resultados de las experiencias subjetivas], los resultados obtenidos de las investigaciones “en primera persona” podrán acomodarse perfectamente dentro de la heterofenomenología “en tercera persona”. Los supuestos descubrimientos que no cumplan con ese requisito pueden servir de inspiración, guías o motivación para una teoría científica, pero no son datos; los datos son las

creencias que tengan los sujetos acerca de ellos. Así, si un científico se convence por experiencia personal (en primera persona) de la existencia de un rasgo de la conciencia que debe ser explicado y encontrar un lugar dentro de su teoría, esa convicción es en sí misma un dato interesante que requiere explicación por parte de ese científico o de otros, pero la ciencia no puede dar por sentado que la convicción es verdadera. No hay ciencia en primera persona, así que, si queremos tener una ciencia de la conciencia, ésta tendrá que ser una ciencia en tercera persona [...]. (Dennett 171)

El texto habla por sí mismo y me parece que no necesita ningún comentario. Por otra parte, yo no tengo conciencia de haber utilizado ningún argumento *ad hominem*, como me acusa De Brigard. Si no ha cambiado el concepto de argumento *ad hominem* desde que yo aprendí lógica en mis años de estudiante universitario, un argumento de esa clase era un argumento falaz en el que, en vez de argumentar en contra de las tesis que alguien defiende, se atacaba a la persona en cuestión para quitarle toda su fuerza a esas tesis. Pero yo no he realizado en ningún momento en mi escrito un ataque personal a Dennett. Según De Brigard, mi falacia *ad hominem* consiste en que “si la teoría es científica entonces es incapaz de explicar un problema del que, por motivos meramente históricos, la filosofía se ha adueñado”. ¿Dónde está el ataque a Dennett en este caso? A lo más, dicho argumento, si fuera cierto que yo lo defendiera, que no lo es, sería una petición de principio, puesto que daría por supuesto lo que se trata de demostrar, a saber, que ciertas cuestiones sólo son explicables por la filosofía y no por la ciencia, que es la cuestión que está en discusión.

Por todo lo dicho, no asumo que fenómenos como la conciencia, la subjetividad y la intencionalidad no puedan encuadrarse dentro del marco explicativo de la filosofía naturalista. Como decía antes, lo que sugiero es que algunas maneras de entender esa filosofía van demasiado a remolque de la ciencia y eso les lleva a considerar únicamente lo que encaja en la metodología científica, con lo cual ciertos aspectos o ciertos hechos que solemos aceptar como obvios, no son tenidos en cuenta de hecho (aunque lo sean de palabra) en la reflexión filosófica, sin ninguna explicación. Por supuesto, en la actualidad, una gran parte de los filósofos que trabajan en filosofía de la mente adopta un planteamiento naturalista. Pero no todos los naturalismos son de la misma clase. El naturalismo de Searle o de Strawson, por poner dos ejemplos, tienen poco que ver con el de Dennett. Yo no creo tampoco que las explicaciones científicas sean reduccionistas, como me atribuye De Brigard. Unas lo son y otras no. Habrá que verlo en cada caso. Y aun admitiendo, como sostiene De Brigard, que hoy día hay pocos filósofos que consideran que la psicología se puede reducir a las neurociencias y que la reducción no es el único camino del naturalismo, eso no invalida mi crítica a Dennett de que no explica ciertos aspectos de los seres humanos, ni nos dice por qué debemos prescindir de los mismos. Por tanto, yo no confundo anacrónicamente, como sugiere De Brigard, una explicación naturalista con una explicación reduccionista. Hay en De Brigard una tendencia exagerada a generalizar mis afirmaciones y a ir mucho más allá de lo que yo digo en ellas.

La tercera tesis que se me endosa es que el indeterminismo de la mecánica cuántica implica la posibilidad de la libertad en el nivel macroscópico. Yo no

sostengo semejante tesis. Estoy totalmente de acuerdo con Dennett en que ese indeterminismo en el nivel microfísico, no se traduce en indeterminismo en el nivel macro. Eso es algo que no discute casi nadie. Mi argumento era más bien que el naturalismo dennettiano supone una concepción del conocimiento, y del modo de aproximación a la realidad, que le lleva de antemano a asumir o rechazar tácitamente ciertas tesis, que son las que se trata de discutir. Así, por ejemplo, en el caso concreto de la libertad, el naturalismo le lleva a aceptar de antemano el determinismo; o, en el caso de la conciencia, el naturalismo le lleva a rechazar implícitamente la conciencia fenomenológica, con lo que su discusión de la misma está distorsionada desde el principio. Para demostrar que esto es así, realizaba una cita del propio Dennett (cita que no parece tal en mi artículo, puesto que el editor, al unificar el texto, ha hecho desaparecer el sangrado que había y no ha puesto comillas) en la que sostenía que el indeterminismo en el nivel microfísico no se traduce en determinismo en el nivel macro. Pero mi pretensión en ningún caso era que se puede usar el indeterminismo de la física cuántica para probar la libertad en el nivel macroscópico.

En segundo lugar, De Brigard objeta mi sugerencia de que el mundo de la Vida de Conway no sea un modelo explicativo adecuado para explicar la libertad. Señala que yo tendría que indicar algunas características esenciales de la vida real que no se den en el mundo de la Vida. Pero lo que yo he hecho en mi escrito es eso precisamente: he indicado que Dennett no da criterios de identidad que permitan hablar de que una configuración es la misma a lo largo del tiempo, como ocurre en el mundo real con las personas; he hablado de que ese modelo

no tiene en cuenta la creatividad, como reconoce el propio Dennett; he tratado de mostrar que la inevitabilidad de la que habla el pensador norteamericano es engañosa, porque se consigue a base de reprogramar el mundo o por medio de la intervención “milagrosa” de los dioses-hackers, y, en otros apartados de mi trabajo, he señalado que en dicho modelo no hay lugar para poder obrar de otro modo. Por todo esto, me parece que sí he señalado una serie de características esenciales diferenciadoras del modelo con respecto a los hechos o fenómenos modelados. De Brigard únicamente considera los problemas de la identidad y de la simplicidad del modelo, pero los otros (el problema de la creatividad, el problema de que la inevitabilidad es engañosa, el problema de no poder obrar de otro modo), que personalmente considero más importantes, los olvida. El problema de la identidad, según De Brigard, se podría solucionar haciendo que los cambios se produjeran gradualmente. Tengo serias dudas de que eso solucione el problema. Pero aun admitiendo que fuera así, en ese caso ya no estaríamos hablando del mismo modelo, esto es, del mundo Vida de Conway, ya que la base de dicho modelo es la regla de la física de la vida, que no permite lo que propone De Brigard. Por lo que respecta a la simplicidad, De Brigard señala que la ésta es una virtud de las (“buenas”) teorías que permite extenderlas a otros campos. Esto es totalmente cierto. Sin embargo, lo que yo estoy sugiriendo, es que la simplicidad de una teoría no se puede lograr a costa de dejar fuera características esenciales, y eso es lo que, a mi juicio, hace Dennett con el mundo Vida de Conway, puesto que, como reconoce el propio filósofo norteamericano, en el modelo no hay nada parecido a la creatividad, por ejemplo, que sería una característica esencial (“el exceso de simplicidad

de nuestros modelos —dice— evita que podamos modelar lo que más nos interesa, como es la creatividad”). Por tanto, yo no critico la simplicidad de las teorías, sino su consecución a costa de dejar fuera del modelo características esenciales del fenómeno en cuestión.

Por último, De Brigard difiere de mi manera de leer a Dennett cuando expongo mis sospechas de que el filósofo norteamericano trata de dar respuesta a problemas ontológicos desde la epistemología. Por ejemplo, simplificando la cuestión en exceso, dice que somos libres, porque desconocemos lo que va a ocurrir. Yo creo que hay que diferenciar claramente entre lo que son cuestiones ontológicas y cuestiones epistemológicas, y pienso que una cosa es lo que nosotros conocemos y otra muy distinta si la realidad o los hechos son como nosotros creemos que son. Lo real, a mi juicio, no suele coincidir, al menos totalmente, con nuestro conocimiento. A De Brigard esta distinción, supuestamente siguiendo a Dennett, le parece que no importa ni debe importar, porque, en último término, está basada en la distinción entre real y no real, que es una distinción que Dennett trata de disolver. Si no entiendo mal a De Brigard, y supuestamente a Dennett, está proponiendo algo así como que no hay una realidad objetiva, independiente de nuestro conocimiento. No tengo aquí espacio suficiente para argumentar en contra de una concepción semejante y desarrollar los inconvenientes de la misma. Pero sí quiero señalar que del hecho de que tengamos que expresar siempre los hechos en un sistema conceptual (social) y desde los intereses y perspectivas de cada uno, no se sigue que no haya hechos, una realidad, que es objetiva, independiente y previa a ese sistema conceptual y a esas perspectivas e intereses de cada uno (*cf.* Boghossian).

Para terminar esta contrarréplica, quiero señalar que en mi escrito hay otros argumentos mucho más importantes, que no son recogidos en la crítica. Algunos de ellos ya los he citado, como el argumento de que la evitabilidad de la que habla Dennett en su mundo determinista es engañosa, o el argumento de que Dennett entiende de manera distinta a como se hace habitualmente “podría haber obrado de otro modo”. Otros se refieren a la supuesta compatibilidad entre determinismo y sucesos sin causa, a las consecuencias que tendría el que la libertad sólo exista desde la perspectiva intencional o al epifenomenismo en que podría caer Dennett con respecto al yo y la libertad. El que De Brigard ni siquiera cite estos argumentos lo interpreto como que no ha encontrado forma de rebatirlos. De ser así, aun admitiendo que en todo lo que me objeta tuviera razón, cosa que creo haber demostrado que no ocurre, esos argumentos que no rebate por sí solos bastarían para poner en cuestión la teoría de la libertad de Dennett y, por otro lado, tendrían, cuando menos, la consecuencia de que De Brigard no pueda descartar de un plumazo todas mis objeciones al planteamiento de Dennett, como hace en varias ocasiones.

#### Bibliografía

- Boghossian, P. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Dennett, D. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Barba, J. y Jawerbaum, S., traductores. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Guerrero del Amo, J. A. “Las dificultades del compatibilismo de Dennett”, *Thémata. Revista de filosofía* 39 (2007): 97-103.

- Guerrero del Amo, J. A. “La función de la filosofía en el conjunto de la cultura. La relación del saber filosófico con el saber científico y otros saberes”. *Saber filosófico, lógica, filosofía de la ciencia, teoría del conocimiento y estética*, López Molina, A. M., coordinador. Madrid: Editorial Cep, 2008. 57-71.
- Hierro, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, vol. I. Madrid: Alianza, 1980.
- Lledó, E. *La filosofía, hoy*. Barcelona: Salvat, GT, 1975.

JOSÉ ANTONIO GUERRERO DEL AMO  
 Universidad Complutense de Madrid  
 jaguerro@psi.ucm.es