

# DIÁLOGO

**Quintanilla, Pablo.** “Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo”, *Revista de Filosofía* 56 (2007): 67-104.

## Salvando a Wittgenstein de Quintanilla

En un reciente artículo, el profesor Pablo Quintanilla ha expuesto una defensa de una forma de *teoría del doble aspecto* para salvar las dificultades que entraña el libre albedrío. Quintanilla pretende vislumbrar una defensa de dicha perspectiva en la obra de Wittgenstein, quien, a su juicio, recibió dicha orientación en virtud de su cercanía con la obra de William James. En la primera parte del presente escrito, procuraré exhibir una debilidad estructural en la formulación de la solución que ofrece el autor; en tanto que en la segunda me separaré radicalmente de la presentación que ofrece el autor acerca de Wittgenstein.

### I

El problema que atormenta a Quintanilla se puede plantear así: ¿cómo podemos hablar con sentido de una voluntad libre, que antecede a nuestras acciones, si el lenguaje de las ciencias naturales parece imponernos cierta determinación atada a las leyes de la naturaleza? La solución, según el autor, ha de encontrarse en el ámbito de la defensa de una teoría del doble aspecto que se puede resumir así: “el lenguaje físico y el psicológico son dos descripciones del ser humano, ambas legítimas e irreducibles entre sí, donde el concepto de determinismo pertenece al lenguaje físico y el concepto de libre albedrío pertenece

al lenguaje intencional” (Quintanilla 98). En otras palabras, la descripción fisicalista de cierto estado de cosas en el mundo (el comportamiento de agentes) supone un compromiso con el determinismo y, en ese sentido, no hay espacio para hablar de libertad; en tanto que la descripción intencional del mismo estado de cosas en el mundo no implica compromiso alguno con regularidades nómicas y, en consecuencia, no hay tropiezo alguno con cierta noción de libre albedrío. Así las cosas, determinismo y voluntad son propiedades del individuo que caen bajo descripciones diferentes e irreducibles. No hay conflicto, siempre que admitamos la posibilidad de contar con descripciones legítimas y diferentes de lo mismo. No estoy interesado en discutir los alcances y los orígenes de una posición epistemológica abstracta que pretenda defender la posibilidad de la existencia de múltiples descripciones de lo mismo. Quiero, más bien, ver si necesitamos invocar un principio de tal naturaleza con el ánimo de abrir el espacio para hablar legítimamente de libertad. El temor de Quintanilla reside en que si aceptamos el lenguaje físico para describir ciertos estados de cosas en el mundo, no podemos introducir la noción de libertad, a no ser que admitamos hablar de lo mismo con otro lenguaje y otro tipo de descripción. Este temor exige que el lenguaje físico esté comprometido con el determinismo. Ahora bien, ¿es esto último cierto? Creo que la respuesta categórica es: “¡no!”. En ese sentido, el conflicto mencionado no surge de manera inmediata.

El eco de la respuesta categórica puede hacerse más fuerte si se tienen en cuenta el análisis y la distinción propuestos por

Popper entre determinismo metafísico, religioso y científico (cf. Popper). Dado que no hay forma de controvertir los dos primeros, y en ese sentido no podríamos escapar a la defensa ideológica de formas de hablar irreconciliables, nos centraremos, entonces, en el contexto de una defensa del determinismo científico, asumiendo que, en principio, ello no incomode a Quintanilla. Una teoría física se dice determinista (en lenguaje científico) si quien pretende realizar una predicción basada en ella, y ajustada a cierto grado de incertidumbre (que se puede hacer tan pequeño como queramos), está en condiciones de establecer con anterioridad el grado de precisión con el que debe conocer las variables que ha de considerar. Popper denomina a esta segunda exigencia el *principio de poder dar razón*. Cuando el profesor Quintanilla habla de descripciones físicas, no alude a ninguna específica; él prefiere hablar en un lenguaje abstracto, no comprometido con nada en particular. Sin embargo, si aterrizamos la alusión a descripciones físicas de naturaleza científica, el espectro de posibilidades se reduce a: (i) mecánica cuántica, (ii) mecánica clásica estadística, (iii) mecánica clásica newtoniana y (iv) mecánica clásica relativista. La primera descripción está comprometida estructuralmente con el indeterminismo, no está sujeta a explicaciones nomológico-deductivas e involucra el lenguaje probabilístico, no como un mal transitorio, sino como el recurso legítimo para la predicción. La segunda incorpora el lenguaje de las probabilidades; aunque el fundamento que se esgrime no es estructural como en el primer caso, sino anclado a las limitaciones del sujeto humano que se hace cargo de la empresa de predicción. De cualquier manera, las explicaciones no se adecuan a un modelo nomológico deductivo.

La mecánica clásica newtoniana tampoco entraña *prima facie* compromiso alguno con el determinismo científico, toda vez que no puede ajustarse al principio de poder dar razón. Este hecho se puede defender, entre otros argumentos, a partir del resultado de Hadamard (1898) y de la solución aportada por Poincaré al problema de los tres cuerpos. Esta última mostró la necesidad de acudir a ecuaciones diferenciales no lineales (sistemas dinámicos), que incorporan elementos de caos a nivel microscópico. Así las cosas, y para hacer uso de la bella metáfora de nubes y relojes,<sup>1</sup> mientras Newton y sus seguidores iniciales quisieron hacernos creer que el comportamiento de las nubes sería explicable imaginando mecanismos microscópicos similares a la relojería más fina, el espíritu newtoniano de Poincaré mostró que el comportamiento de los relojes sólo es explicable asumiendo caóticos mecanismos microscópicos similares a nubes.

Por último, dado que la teoría de la relatividad introduce un límite infranqueable a la velocidad de transmisión de información, un observador no puede tener en un momento dado toda la información relevante que le permitiría hacer una predicción confiable en grado sumo. En ese orden de ideas, la mecánica relativista tampoco implica un compromiso *prima facie* con el determinismo científico. En síntesis, si contamos con una descripción física de un estado de cosas, no estamos obligados a comprometernos con el determinismo científico. Es probable que podamos defender el hecho de sentirnos libres sin vernos amenazados por las descripciones físicas.

<sup>1</sup> Explotada por Popper y sugerida por Peirce.

## II

El profesor Quintanilla pretende convencernos de que en la obra de Wittgenstein existe una defensa, o al menos podría formularse, de la *teoría del doble aspecto*. Esta tarea se apoya en dos movimientos. En primer lugar, argüir que, a pesar de las anotaciones de Wittgenstein, es posible formular teorías filosóficas en el marco del pensamiento wittgensteiniano. En segundo lugar, anclar la supuesta teoría wittgensteiniana del doble aspecto en la, también imaginada, influencia del pragmatismo. Pretendo mostrar que las dos sugerencias carecen de una defensa sólida.

Quintanilla afirma que Wittgenstein está en lo correcto cuando sostiene (cf. CAM 45), primero, que el ansia de generalidad nos conduce a buscar algo común a las entidades que caen bajo un término general y, segundo, que con frecuencia ese elemento común no existe (cf. Quintanilla 68). Es Quintanilla quien no está en lo correcto a la hora de interpretar esos célebres pasajes del filósofo austriaco. En estos pasajes Wittgenstein sostiene dos cosas, a saber: (i) el ansia de generalidad es responsable de que se genere el mayor número de confusiones filosóficas; (ii) el ansia de generalidad en la exploración filosófica se desprende de: (a) la tendencia a buscar algo común a las entidades que caen bajo un término general, (b) la tendencia a creer que la comprensión de un término general está arraigada en la contemplación de una imagen general, (c) la tendencia a conectar dicha imagen general con un estado mental, y, finalmente, (d) nuestro deseo por emular el método de la ciencia. No hay, entonces, una condena al ansia de generalidad *per se*; de hecho la exploración científica no sabría cómo darle la espalda. Lo que ocurre es que cuando adelantamos una exploración filosófica,

nos podemos sentir tentados a emular el método de la ciencia y a suponer que debe existir algo común en las entidades recogidas bajo un término general. En otras palabras, seducidos por emular el método de la ciencia en la investigación filosófica, caemos prisioneros del ansia de generalidad. Ahora bien, cuando el ansia de generalidad invade la reflexión filosófica, ello va acompañado de un desprecio hacia el caso particular. Wittgenstein, en buena medida gracias a la influencia de Goethe, inauguró un nuevo método de reflexión filosófica que hace de los casos ejemplares y particulares los objetos que contribuyen con mayor fuerza a la elucidación filosófica. Citemos al autor:

La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos, que son los únicos que podrían haberlo ayudado a comprender el uso del término general. (CAM 47)

Dado que los problemas filosóficos surgen siempre en lugares en donde no logramos divisar con claridad cómo funciona el lenguaje, lo que se impone como tarea filosófica no es el imperativo de poblar el escenario con nuevas o rejuvenecidas teorías, sino practicar un método que, atendiendo a los casos concretos y ejemplares, logre, gracias a la visión sinóptica que proveen dichos casos, advertir el punto en donde se origina la confusión. La explicación en filosofía debe, entonces, ceder su lugar a la descripción (cf. IF §109). Esto lo sabe y lo advierte Quintanilla; pero, a continuación interpreta *descripción* como si, no

obstante, remitiera a una especie de explicación que Wittgenstein no condena. Quintanilla cree que el término refiere a posibles formas de presentar fenómenos y, con ello, sugiere que el concepto alude a formas muy peculiares de reduccionismo (cf. Quintanilla 70). La descripción, cree Quintanilla, es legítima siempre que no pretenda ser la única plausible. En los contextos referidos al método filosófico, Wittgenstein alude a la descripción como un recurso para poner en el centro de la reflexión los modos como se usan los conceptos que nos atascan. De hecho, en ocasiones conviene advertir los usos cotidianos por contraste con los pretendidos usos metafísicos. Describir, entonces, es hacer patente un uso ya reconocido en nuestros juegos de lenguaje. La exploración gramatical wittgensteiniana describe el uso de los signos (cf. IF 496) y para ello se vale de casos concretos que puedan servir a la manera de casos ejemplares. A esto Wittgenstein lo denomina la tarea de compilar recuerdos con una finalidad terapéutica (cf. IF 127). En ese sentido, las descripciones wittgensteinianas no son explicaciones o presentaciones de algo, tampoco son reducciones de algo a algo, como sugiere Quintanilla. La descripción que se adelanta por casos ejemplares, procurando compilar recuerdos, no está anclada ni necesita de teoría alguna; y tampoco es cierto, como lo formula Quintanilla, preso del ansia de generalidad, que toda terapia presupone una teoría (cf. Quintanilla 71). Según Quintanilla, las supuestas teorías wittgensteinianas son instrumentos de esclarecimiento que nos permiten girar el orden en el que estamos acostumbrados a ver algo para sugerir otro orden diferente (*ibid*). Olvida el autor que esta tarea se persigue haciendo uso de los casos ejemplares (los recuerdos

compilados) y no del reconocimiento de un cuerpo teórico que opera como visión alternativa a otra perspectiva teórica que nos atasca.

Una vez Quintanilla se ha dado licencia para buscar teorías en la obra de Wittgenstein, pretende, a continuación, hallar en dicha obra los esbozos de una forma de pragmatismo. La estrategia de argumentación de Quintanilla se puede esbozar así: William James, quien es pragmatista, sostiene una teoría del doble aspecto; Wittgenstein es, a pesar de que él afirma no querer sostener teoría filosófica alguna, un pragmatista; por lo tanto, es plausible hallar esbozos de una teoría del doble aspecto en la obra de Wittgenstein. El método de interpretación de Quintanilla viola la advertencia de mantenerse alejado del ansia de generalidad y olvida que los escrutinios de Wittgenstein aluden a casos concretos que operan a la manera de ejemplares que sólo son esclarecedores mientras se mantengan en el ambiente restringido en el que fueron creados. Quintanilla comete el error de muchos intérpretes, quienes fuerzan los pasajes de Wittgenstein para que éstos hagan eco de las posiciones filosóficas que los comentaristas quieren defender. La estrategia suele ser similar, a saber, citar fragmentos de la obra de Wittgenstein sin aclarar el papel que desempeñan, usar los conceptos que emplea el filósofo en dichos pasajes como si ellos pretendieran sentar una posición filosófica, y, por último, pretender que dicha lectura vale como una interpretación universal en la obra de Wittgenstein. A manera de ejemplo, el autor cita el párrafo 422 de *Sobre la certeza* (en adelante sc) con la intención de sugerir que Wittgenstein está comprometido con el pragmatismo. En dicho pasaje, Wittgenstein anuncia que aquello que dice suena a pragmatismo.

Pero Quintanilla no aclara el caso que se estudia. Wittgenstein quiere estudiar allí qué hay de particular en la proposición “Ahora sé que vivo en Inglaterra”.<sup>2</sup> El filósofo advierte dos cosas, primero, que no se trata de un error, y segundo, que lo único que puede parecer un fundamento de la proposición es el hecho de que todo lo que hay alrededor, en particular las consecuencias que se desprenden de ello, lo confirman. Es precisamente este último rasgo, en el contexto específico estudiado, el que Wittgenstein asocia con alguna forma de pragmatismo. Cualquier intento de convertir este pasaje en un compromiso universal es un yerro imperdonable. De hecho Quintanilla omite el comentario con el que Wittgenstein cierra el pasaje: “[a]quí me enredo en una especie de concepción del mundo” (SC 422).

El profesor Quintanilla, cautivo nuevamente por el ansia de generalidad, enumera después 12 rasgos que definen lo que hemos de entender como pragmatismo. Acto seguido, invita al lector a descubrir esos rasgos en la obra de Wittgenstein. No cuento con el espacio para detenerme en cada uno de los doce rasgos. En consecuencia, voy a limitarme a comentar sólo dos. El autor sostiene que criticar el dualismo ontológico entre lo corporal y lo mental es un rasgo del pragmatismo —asunto éste que no voy a discutir— y agrega que es precisamente este rasgo el que conduce a Wittgenstein a sostener una doctrina (!) del doble aspecto, que asume que los lenguajes físico y mental son lenguajes alternativos de lo mismo. Quintanilla pretende desprender esta conclusión de la célebre dicotomía del pato-conejo. Esta dicotomía surge en la segunda parte de las *Investigaciones*

*Filosóficas* como un intento por elucidar los usos de ‘ver’. El problema consiste en ocuparse de la descripción de la experiencia inmediata asociada con la vivencia visual. Wittgenstein subraya la noción del “fulgurar” de un aspecto para mostrar que hay formas de ver que no comprometen la descripción de lo visto con alguna suerte de interpretación. Él cree que, por vía de comparación, el fulgurar de un aspecto puede arrojar luz acerca del complejo caso de seguimiento de reglas. Se espera mostrar que si yo entiendo el fulgurar de un aspecto, no me sienta presionado a exigir, entonces, una interpretación en el seguimiento de reglas. Pero el profesor Quintanilla, sin advertir el contexto de la exploración wittgensteiniana, como ya lo hemos indicado, pretende argüir que la dicotomía mencionada le autoriza a hablar (en nombre de Wittgenstein) de múltiples interpretaciones teóricas de un mismo fenómeno, como si se tratara de un dilema de inconmensurabilidad a la manera de Kuhn. Nada más alejado de las pretensiones de aclaración wittgensteiniana.

Otro rasgo estudiado por el autor sugiere que algo común que subyace al pragmatismo es el rechazo al fundacionalismo. También sugiere el autor que dicho rasgo se halla presente en *Sobre la certeza* y que ello lo evidencia la célebre metáfora del lecho del río (cf. SC 96). Quintanilla define en forma muy limitada el fundacionalismo, lo define como la doctrina que asume la posibilidad de dar una fundamentación última a nuestras creencias. El fundacionalismo exige, realmente, que las creencias justificadas se dividan en dos grupos disjuntos: de un lado, aquellas que no se pueden fundamentar en otras —creencias básicas— y, del otro, las que se fundamentan en las primeras (cf. Haack 14). La meditación cartesiana exhibe un claro ejemplo

2 Aludiendo a Wittgenstein en las vecindades de 1951.

de fundacionalismo. En ese orden de ideas, la metáfora del lecho del río, expuesta en *Sobre la certeza*, es un claro ejemplo de pretensiones fundacionistas, toda vez que sugiere que ciertas proposiciones, que comparten la forma gramatical de las proposiciones empíricas, funcionan como un canal para que fluyan las proposiciones empíricas no solidificadas. Tal metáfora no es, pues, un ejemplo de antifundacionalismo, como pretende Quintanilla. Uno de los hallazgos más interesantes y profundos en la última obra del filósofo austriaco consistió en poner en evidencia que las denominadas proposiciones empíricas, o contingentes en el sentido de Hume, no constituyen una masa homogénea; algunas de estas proposiciones desempeñan papeles lógicos alejados de la descripción positiva de un estado de cosas en el mundo. En palabras del filósofo:

Puede suceder, por ejemplo, que toda nuestra investigación se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación. (sc 88)

Es cierto que, en un sentido, Wittgenstein sostiene que todas las creencias son revisables y ello lo acerca a perspectivas pragmatistas; pero también es claro que nuestra práctica de distinguir entre lo verdadero y lo falso está anclada en el hecho de reconocer que ciertas formulaciones, en apariencia empíricas, constituyen el trasfondo a partir del cual adelantamos dicho escrutinio. Estas formulaciones constituyen nuestra *imagen del mundo* (*Weltbild*), y ello no implica adquirir un compromiso con un cuerpo de creencias recogidas bajo la forma de una concepción teórica del mundo (*Weltanschauung*).

En conclusión, la pretensión de Quintanilla de hallar teorías insinuadas en la obra de Wittgenstein está fundada en una interpretación débil de la dicotomía explicar-describir. El intento de hallar visos pragmatistas en la obra de Wittgenstein se apoya en una estrategia que consiste en evaluar las anotaciones de Wittgenstein por fuera de los contextos particulares en los que fueron concebidas y en caer bajo el embrujo del ansia de generalidad. En ese orden de ideas, querer ver en la obra de Wittgenstein, como lo hace Quintanilla, una defensa de la teoría del doble aspecto, enraizada en las orientaciones pragmatistas de James, fracasa por principio y porque tergiversa la metodología elucidatoria del filósofo austriaco.

### Bibliografía

- Haack, S. *Evidence and Inquiry*. Malden: Blackwell, 1993.
- Popper, K. *El universo abierto*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Quintanilla, P. "Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo", *Revista de Filosofía* 56 (2007): 67-104.
- Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón* [CAM]. Madrid: Tecnos, 1968.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas* [IF]. México: Crítica, UNAM, 1988.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza* [sc]. Barcelona: Gedisa, 1988.

CARLOS ALBERTO CARDONA SUÁREZ  
 Universidad del Rosario - Colombia  
 carcardona@sky.net.co

### Ejercicios de salvación

*Respuesta a Carlos Cardona*

El comentario del profesor Carlos Cardona a mi artículo alude a dos artículos publicados, hace ya varios años, con similar título por Charles Guignon y Pablo de Greiff (cf. Guignon 1986, de Greiff 1990). En los tres casos se trata de salvar, ya sea a Heidegger o a Wittgenstein, de una posible lectura de corte pragmatista. Más allá de si estos autores necesitan de resguardo, surge la pregunta de por qué una lectura pragmatista podría ser tan amenazante que suscite todo un operativo de protección. Hay una importante diferencia, sin embargo, entre los artículos de Guignon y de Greiff, de un lado, y el de Cardona. Los primeros aceptan que hay diversas maneras de leer a un filósofo y coinciden en que la lectura pragmatista es, en principio, válida y que muestra *aspectos* de las obras de Heidegger y de Wittgenstein que pueden resultar filosóficamente importantes. El interés de Guignon y de Greiff es señalar las diferencias que puede haber entre las posiciones de esos autores y una mirada pragmatista. El artículo de Cardona es diferente. Parece suponer que hay solo una lectura correcta de la obra de Wittgenstein y que las que no coincidan con ella son en algún sentido nocivas, lo que haría necesario salvar a Wittgenstein de ellas, particularmente de una interpretación de corte pragmatista. Un primer punto que requiere de aclaración es que, naturalmente, mi texto no pretende afirmar que Wittgenstein sea un pragmatista, sino intenta mostrar algunos temas en los que Wittgenstein tuvo influencias del pragmatismo, sobre todo de James, a quien leyó directamente, y de Peirce, a quien conoció básicamente por Ramsey. Mi texto también desea mostrar un

aspecto puntual donde esa influencia se evidencia: el cuestionamiento a la manera tradicional de abordar el problema del libre albedrío. James y Wittgenstein pensaban que esa formulación, deudora del mecanicismo, contiene errores conceptuales y da lugar a falsas preguntas que no requieren de respuesta sino de disolución. Al cuestionar la formulación tradicional del problema del libre albedrío, ambos autores desarrollaron intuiciones que se acercan a la posición que hoy suele recibir el nombre de *teoría del doble aspecto*, en torno al problema sobre las relaciones entre mente y cuerpo, y que no estaba desarrollada en la época en que escribieron.

Los artículos de Guignon y de Greiff fueron escritos cuando las lecturas pragmatistas sobre Heidegger y Wittgenstein recién comenzaban a discutirse, aunque incluso para esa época no eran escasas. En cambio, el texto de Cardona aparece en un momento en que la bibliografía que presenta elementos pragmatistas en Wittgenstein es abrumadora en cantidad y calidad. Quizá por eso mismo Cardona piense que Wittgenstein debe ser salvado antes que sea demasiado tarde y que el error campee. Me temo, sin embargo, que por diversas razones el que llega algo tarde es el artículo de Cardona.

*En primer lugar*, en este momento hay consenso mayoritario en la presencia de elementos pragmatistas en el segundo Wittgenstein, habiendo incluso autores que rastrean esa influencia hasta el primero. Éste no es un argumento de autoridad ni *ad populum*, es simplemente una consideración para hacer notar cómo cerrarse demasiado pronto a una lectura puede no ser una buena receta. Las primeras dos secciones de mi artículo presentan algunos puntos donde se ve la presencia pragmatista en Wittgenstein y defienden esa posición

argumentativamente, de manera que no repetiré esa argumentación aquí. *En segundo lugar*, me parece que Cardona tiene una visión algo reducida de lo que significa interpretar a un filósofo clásico o, en todo caso, de lo que intenté hacer en mi artículo. Afirma al final de su comentario:

[Q]uierer ver en la obra de Wittgenstein, como lo hace Quintanilla, una defensa de la teoría del doble aspecto, enraizada en las orientaciones pragmatistas de James, fracasa por principio y porque tergiversa la metodología elucidatoria del filósofo austriaco. (Cardona 256)

Quizá piense Cardona que mi objetivo es reconstruir lo que Wittgenstein *verdaderamente* pensó o lo que él quiso hacer según la metodología que él consideraba correcta. Pero ciertamente no es ese. Para empezar, Wittgenstein no pensaba que hay un solo método filosófico apropiado ni una sola “metodología elucidatoria”,<sup>1</sup> ni tampoco creo yo que lo haya; ya sea para abordar problemas filosóficos o para leer a los filósofos del pasado. Wittgenstein insistió siempre en la importancia de hacer filosofía encontrando conexiones entre ideas que no son inmediatamente obvias, o que requieren de una mayor agudeza para detectarlas. Como es sabido, no apreciaba el trabajo académico que se limita a hacer exégesis de textos cuyo objetivo fuese averiguar las *correctas* o *verdaderas* intenciones de sus autores. Wittgenstein no era un hermeneuta intencionalista en la línea de Schleiermacher, sino, en todo caso, estaba más cerca de aquellos que ven la interpretación como la tarea de enriquecer un texto iluminando

1 “No hay un único método en filosofía si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.” (Wittgenstein 1988 133).

conexiones implícitas. Sin embargo, como en esto también estoy yendo más allá de las posiciones explícitas de Wittgenstein, quizá requiera de una nueva operación de salvamento de parte del profesor Cardona.

Pero hay algo de mayor importancia. Creo que hay varios malentendidos de fondo en la lectura que Cardona hace de mi artículo, además de una cierta tendencia a simplificar lo que el texto quiere decir, lo que hace que su interpretación sea sumamente reductivista. Eso me va a obligar a hacer algo que no debería ser necesario hacer: citar algunos textos de mi artículo para mostrar cómo el comentario de Cardona los distorsiona y simplifica, haciéndolos caer en moldes más estrechos y, por tanto, más fáciles de objetar. En general, mi impresión es que Cardona no está muy interesado en entender lo que el artículo quiere decir o hacer, sino de prepararlo para sus objeciones, con lo que selecciona ideas y oraciones, sacándolos no solo del contexto más amplio, sino incluso del hilo de la argumentación, de manera que puedan ser blancos más fáciles de ataque. Eso se puede ver con claridad si uno recuerda nuevamente el texto ya citado de Cardona y lo compara con lo que digo en mi artículo. Dice Cardona:

[Q]uierer ver en la obra de Wittgenstein, como lo hace Quintanilla, una defensa de la teoría del doble aspecto [...]. (Cardona 256)

Lo que sostengo en distintos lugares es, más bien:

La crítica al dualismo ontológico entre lo mental y lo corporal, [...] conduce a Wittgenstein a sostener una posición cercana a la doctrina del doble aspecto [...]. (Quintanilla 2007 75)

Hay en Wittgenstein de manera implícita una versión rudimentaria de lo que



ahora se suele llamar la teoría del doble aspecto [...]. (Quintanilla 2007 85)

Jamás afirmé que Wittgenstein haga una defensa de la teoría del doble aspecto. Podría pensarse que las diferencias son sutiles e irrelevantes. Creo que no son irrelevantes, y que es más bien esa sutileza lo que marca la diferencia entre comprender lo que un texto quiere decir y distorsionarlo para poder objetarlo con comodidad. Me parece que esto aparece en prácticamente todos los puntos en que Cardona objeta a mi artículo.

Lo que mi artículo desea mostrar es cómo, para el momento en que surge el pragmatismo clásico y la filosofía de Wittgenstein, existe ya un antiguo y establecido debate acerca de si hay o no compatibilidad entre determinismo natural y libre albedrío. Según los términos de ese debate, no resultaría claro cómo la voluntad podría ser causa de acciones libres en un mundo donde la causalidad está subordinada a regularidades nomológicas. Lo que he mostrado en mi artículo es, precisamente, que Wittgenstein considera correctamente que ese problema está mal planteado y que, por tanto, todo el debate se encuentra descaminado. Según Wittgenstein, toda esa discusión es el producto de un uso confuso de los términos y, en consecuencia, el problema no requiere de una solución sino de una disolución. A partir de ahí, he intentado señalar cómo esta intuición de Wittgenstein puede encontrarse en una versión semejante en la obra de William James. Lo que afirmo explícitamente es:

[L]a tesis principal de Wittgenstein, compartida por James y Peirce, es que el problema del libre albedrío *versus* el determinismo está mal planteado y debe ser reformulado, pues procede de una errónea teoría mecanicista de la causalidad y del cosmos. (Quintanilla 2007 77)

[S]egún Wittgenstein el problema del determinismo con relación a la acción autónoma aparece solo cuando extrapolamos nuestras concepciones causales y mecanicistas habituales acerca de la naturaleza, a un terreno donde esas categorías son inaplicables. Luego, no necesitamos dar una teoría sistemática para intentar compatibilizar determinismo natural y libre albedrío, basta con deconstruir el problema y mostrar por qué está mal planteado. (Quintanilla 2007 91)

Dados los fragmentos de mi artículo que acabo de citar, no se entiende la siguiente afirmación de Cardona:

El problema que atormenta a Quintanilla se puede plantear así: ¿cómo podemos hablar con sentido de una voluntad libre que antecede a nuestras acciones si el lenguaje de las ciencias naturales parece imponernos cierta determinación atada a las leyes de la naturaleza? (Cardona 251)

¿Cómo podría estar yo atormentado por un problema que afirmo, siguiendo a Wittgenstein y James, que no es real, que es un pseudo problema y que no requiere de solución sino de eliminación? Sin embargo, Cardona se propone salvarme del tormento y pasa a explicar por qué el problema no es real, dedicando una larga argumentación a sostener que la explicación científica no está necesariamente comprometida con el determinismo. Aquí hay otra extraña y difícilmente explicable confusión, porque en el mismo artículo afirmo explícitamente que Peirce sostuvo correctamente que las regularidades naturales no son deterministas, lo que fue conocido por Wittgenstein, quien lo incorporó a su crítica a la manera habitual de abordar el debate sobre el libre albedrío y el determinismo. Afirmo en mi texto:

Peirce fue el primer autor en cuestionar el concepto de determinismo y, al hacerlo, en cuestionar el mecanicismo. Esto permitirá a Wittgenstein, probablemente en intercambio con Ramsey y Ryle, entender cómo la formulación usual de la autonomía de la voluntad está viciada al estar comprometida con una concepción mecanicista no solo del cosmos sino también de la acción intencional. De la tesis probabilista de Peirce se infiere que el determinismo no es una tesis necesaria sino probable o, incluso, a la manera kantiana, un postulado para explicar la naturaleza. Pero, a diferencia de Kant, no es un postulado necesario sino perfectamente prescindible. También se infiere que la cláusula “todo efecto tiene una causa” es solo probable, con lo cual podría haber eventos sin causa. Esto también está en Wittgenstein. (Quintanilla 2007 83)

Así pues, no he sostenido que en la obra de Wittgenstein haya una *defensa* de la teoría de los dos aspectos; sería muy sorprendente que así fuera, dado el poco interés que Wittgenstein tenía en formular teorías y considerando que la teoría en cuestión ni siquiera existía para entonces. Lo que he afirmado es que hay una intuición, que comparte con James, que va en esa dirección. Wittgenstein considera que la confusión del libre albedrío emerge cuando mezclamos dos tipos de lenguaje que deben mantenerse separados, pues describen aspectos distintos de la realidad. Esa es la intuición central de la hoy llamada *teoría de los dos aspectos*.<sup>2</sup> Por eso sostengo en el artículo:

[E]l objetivo de Wittgenstein no es argumentar a favor del libre albedrío ni en

2 En otro texto he discutido con detalle las versiones recientes de esta posición (cf. Quintanilla 2002).

contra de él, sino mostrar por qué la manera *habitual* de plantear el problema está descaminada al mezclarse dos tipos de lenguaje que deben verse como separados. (Quintanilla 2007 97)

Respecto de si hay en Wittgenstein interés por formular teorías filosóficas, mi posición es que explícitamente este autor rechazó semejante cosa, pero que ello se debió a una comprensión excesivamente rígida de las teorías, basada precisamente en la concepción que la ciencia de entonces solía tener de ellas como representaciones que se adecuan a la realidad.

Me temo que Cardona hace con mi texto precisamente lo que él dice que yo hago con Wittgenstein, es decir, verlo fuera de contexto. En el caso de Cardona, sin embargo, el asunto es peor, porque yo nunca me propuse explicitar lo que Wittgenstein quería decir, sino ver conexiones históricas que quizá no han sido suficientemente apreciadas. Además, Cardona cita textos incompletos, cuando la oración siguiente y omitida completa todo el contenido que se desea transmitir. Por ejemplo, en mi artículo afirmo lo siguiente:

En este austero sentido, las teorías son instrumentos de esclarecimiento que nos permiten girar el orden y disposición en que estábamos acostumbrados a ver algo, para sugerirnos verlo en un orden diferente. La idea no es proponer el único orden correcto, sino uno que pueda resultar iluminador para ciertos fines. (Quintanilla 2007 71)

Cardona cita la primera oración sin la que le sigue, que la aclara, pues lo que quiero decir es que Wittgenstein no quería formular teorías si entendemos por ello una representación de la realidad que pretenda ser la única adecuada, como solía ser el caso de la teoría de la ciencia que él criticó.

Pero él no hubiera tenido inconvenientes en aceptar descripciones alternativas y perfectibles de ciertos fenómenos con la finalidad de llamar la atención a ciertas conexiones posibles entre los objetos que los constituyen, con ciertas finalidades específicas. En ese austero sentido, no representacionalista sino instrumentalista, no solo hay teorías *presupuestas* en Wittgenstein (acerca del significado, la mente, la certeza y la creencia, la justificación, etc.), sino además éstas pueden ser explicitadas y discutidas.

Hay otros desacuerdos importantes entre la manera como Cardona lee a Wittgenstein y la manera como lo hago yo. Aunque sería tedioso y largo comentar cada uno de ellos, sí mencionaré algunos. En mi texto afirmo que hay, tanto en Wittgenstein como en el pragmatismo, una actitud crítica respecto del fundacionalismo, y aludo a la célebre metáfora wittgensteiniana del lecho del río que se encuentra en *Über Gewissheit*. Cardona discrepa (Cardona 255-256) y piensa que esa metáfora muestra precisamente que Wittgenstein es un fundacionista. Cardona y yo estamos de acuerdo en que el fundacionalismo se entiende como la posición según la cual las creencias justificadas se dividen en creencias que requieren de justificación por otras creencias y aquellas otras, llamadas básicas, que justifican creencias pero que no requieren de justificación. Lo característico del fundacionalismo, sin embargo, es que las creencias básicas no se pueden convertir en no-básicas, ni viceversa. Así, Cardona no repara en que lo que impide que Wittgenstein sea un fundacionista es precisamente su holismo, porque Wittgenstein piensa que las creencias que constituyen el lecho del río con frecuencia se desprenden de éste para ser parte del flujo, y viceversa (*cf.* Wittgenstein 1972 95). Pero no sólo

eso. Wittgenstein también sostiene que las creencias básicas, a su vez, se justifican por las creencias no-básicas. Dice: “[l]o que me parece obvio no son simples axiomas, es un sistema donde las consecuencias y las premisas se prestan apoyo *mutuamente*” (*id.* 141). “He llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que estos cimientos son sostenidos por la casa entera” (*id.* 248).

El que todas las creencias puedan ser revisables, pero no todas ellas al mismo tiempo, es una de las intuiciones del falibilismo de Peirce presentes en Wittgenstein. En todo caso, lo importante es que para Wittgenstein los cimientos “donde la pala se dobla” no son *solamente* creencias, son prácticas sociales compartidas de las que con frecuencia no somos conscientes. He ahí otro de los más importantes puntos de contacto con el pragmatismo: la relevancia de la *praxis* como punto de partida en un modelo que es, sin embargo, holista. Dice Wittgenstein: “[e]s nuestro *actuar* el que yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje” (1972 204).

Pero yendo al fondo de la cuestión, es notorio que Cardona no percibe la tesis central de mi artículo, según la cual Wittgenstein y James tienen razón en que solo hay un aparente conflicto entre libre albedrío y determinismo, pero que, más allá de esos autores, el verdadero conflicto entre libre albedrío y causalidad no es metafísico sino moral, es decir, se plantea como consecuencia de la posibilidad de la autonomía frente a la manipulación externa. Afirmo en el artículo:

Uno de los objetivos de este texto es mostrar que, aunque la pregunta metafísica sobre la relación entre determinismo y libertad suele estar planteada de manera confusa, dando con ello razón a Wittgenstein, hay algunas formas de plantear el problema que pueden ser

válidas. Así, es posible que la manera más apropiada de plantearlo sea en términos de libre albedrío *versus* manipulación causal, con lo cual el problema adquiere un carácter más moral que metafísico. (Quintanilla 2007 68)

Así, la autonomía de la voluntad no se ve amenazada por un supuesto determinismo natural. Pero sí se ve amenazada por la manipulación de nuestras creencias y deseos, que es lo que ocurre cuando algunas interpretaciones se convierten en formas de dominación del interpretado. Esto muestra que el problema del libre albedrío sí es real e importante, no es un falso problema, siempre que uno lo formule de una manera diferente a como se suele hacerlo.

Por todas estas razones, me parece que el comentario del profesor Cardona sobre mi artículo no colabora en hacer que el diálogo filosófico sea más fluido, señalando las desavenencias entre posiciones y dando razones por las cuales una de ellas es preferible a la otra. Su comentario es más bien una combinación de una operación de salvación en beneficio de lo que él considera la correcta interpretación de Wittgenstein, con un ejercicio de adaptación del texto que Cardona desea comentar para así poder rebatirlo más fácilmente.

### Bibliografía

- Cardona, C. "Salvando a Wittgenstein de Quintanilla", *Ideas y Valores* 141 (2009): 251-256.
- De Greiff, P. "Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo", *Ideas y Valores* 82 (1990): 51-64.
- Guignon, Ch. "On saving Heidegger from Rorty", *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1986): 401-417.
- Quintanilla, P. "La doctrina de los dos puntos de vista". *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*. Hopkins, E., ed. Lima: PUCP, 2002.
- Quintanilla, P. "Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo", *Revista de Filosofía* 56 (2007): 67-104.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certidumbre*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica, UNAM, 1988.

PABLO QUINTANILLA

Pontificia Universidad Católica del Perú  
pquinta@pucp.edu.pe

**Guerrero del Amo, J. A.** "Las dificultades del compatibilismo de Dennett", *Thémata. Revista de filosofía* 39 (2007): 97-103.

En su artículo "Las dificultades del compatibilismo de Dennett", José Antonio Guerrero del Amo esboza una serie de argumentos en contra de la teoría compatibilista del libre arbitrio propuesta por Daniel Dennett, particularmente en su libro *Freedom Evolves*. Infortunadamente, al ser meramente "esbozos" —como él mismo los llama— resulta difícil evaluar la validez de sus argumentos. Aunque en principio algunos de ellos podrían llegar a desafiar la teoría dennettiana, en sí mismos no constituyen la más mínima afrenta. En esta nota crítica me propongo demostrar que, tal y como están esbozados sus argumentos, ninguno de ellos promete ser concluyente, ya sea porque es fácil interpretarlos de manera que resulten compatibles con la teoría de Dennett, o bien porque, para que funcionasen, tendríamos que aceptar premisas que son simplemente falsas.

## I

El primer asunto que Guerrero discute es el del naturalismo. En particular le preocupan cuatro cosas. Primero, nos sugiere que la adopción del naturalismo implica la aceptación de

[L]a ciencia como base para solucionar cualquier problema que nos planteemos, [lo cual] impide en gran parte la labor interpretativa y crítica que constituye la esencia de la filosofía. (Guerrero 100)

Segundo, Guerrero considera que el punto de vista naturalista “deja de lado” ciertas características humanas —e. g. la conciencia, la intencionalidad y la subjetividad— que no “encajan en el método científico” porque resultan irreductibles. Tercero, Guerrero cree que es un error del naturalismo dennettiano negar que “el indeterminismo de la mecánica cuántica afecte el nivel macroscópico de la realidad”; la aceptación de dicha premisa, según él, haría posible la libertad (*ibid.*). Finalmente, Guerrero vuelve sobre su primera preocupación, y nos advierte que el problema del determinismo y la libertad tal vez no lo pueda resolver la ciencia; quizás no sea más que una de esas “cuestiones residuales que no pueda solucionar la ciencia porque está más allá de los hechos” (*id.* 101).

Por fortuna, creo que ninguna de sus acusaciones es realmente preocupante. Empecemos por su aversión a las explicaciones científicas del libre arbitrio. Una de las más tristes consecuencias de la vieja distinción germana entre las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), es la recalcitrante manía de los filósofos de querer oponer los métodos y los resultados de la ciencia a los métodos y los resultados de la filosofía. Es posible que en aquel entonces hubiera más que razones

pragmáticas para ofrecer una división tal. A fin de cuentas, la revolución científica apenas estaba arrancando, y muchos consideraban que una visión dualista del alma y el cuerpo era la única manera de seguir garantizando los ideales humanistas que el Renacimiento resucitó. No obstante, esta arcana distinción desconoce el hecho de que tanto la ciencia como la filosofía han evolucionado enormemente, y de manera bastante distinta a como lo pronosticaron tanto filósofos como científicos en el pasado. En primer lugar, como lo anota Azzouni (16 y ss.), el devenir normal de la práctica científica ha hecho que aparezca una brecha entre lo que él denomina el “programa” y el “alcance” de la ciencia, es decir, entre los lineamientos iniciales con los que una determinada disciplina científica se concibe, y los resultados que la práctica de dicha ciencia ha arrojado hasta la fecha. Hoy en día ningún área científica se lleva a cabo estrictamente del modo en el que sus primeros forjadores lo habrían vaticinado. No sólo los avances tecnológicos han obligado a modificar los diversos programas científicos, sino también las múltiples estrategias explicativas y de recolección de datos (e. g. modelos, idealizaciones, recursos matemáticos, etc.) que han tenido que incorporarse con el fin de conseguir más y mejores resultados. La ciencia hoy en día tiene poco que ver con aquélla que predominaba en la mente de quienes otrora propusieron una diferencia normativa entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, de la cual la filosofía suponía formar parte.

Pero lo que viene a ser más importante es que dicha evolución ha obligado a los científicos a adoptar una posición crítica y sistemática de su labor. Gran parte de lo que significa hacer ciencia consiste justamente en evaluar los fundamentos

sobre los cuales se basan nuestras investigaciones empíricas. Para nadie es mentira que sin una teoría sólida en el trasfondo ningún dato experimental alcanzaría jamás el estatuto de evidencia. Obviamente, eso no significa que *todos* los científicos estén constantemente evaluando los fundamentos de sus teorías. Una buena parte de ellos conduce sus experimentos bajo la sombra tutelar de uno u otro paradigma, conforme a lo que Kuhn incómodamente denominó “ciencia normal”. Sin embargo, hay muchos científicos a los que definitivamente les interesa evaluar las bases en las que se sostienen y los engranajes con los que se mueven sus respectivas disciplinas. Y esta labor es, más que ninguna otra, eminentemente filosófica. De modo que, así entendida, la diferencia entre ciencia y filosofía no radica en el objeto de estudio, sino en la perspectiva desde la cual se formulan sus preguntas. Como lo dijera alguna vez Wilfrid Sellars:

[E]l objetivo de la filosofía [...] es entender cómo las cosas, en el sentido más amplio posible del término, están conectadas entre sí [*hang together*], en el sentido más amplio posible del término. (Sellars 37)

Si al científico le interesa averiguar el modo en que su teoría de la conciencia compagina con los resultados de la neurología y con la innegable evidencia de nuestra experiencia cotidiana, entonces este científico está haciendo filosofía. En contraposición, el filósofo que está interesado únicamente en avanzar sus opiniones al respecto de, por ejemplo, si los conceptos fenomenológicos son o no deícticos, sin preocuparse jamás por la relación entre esta investigación y otros resultados provenientes de disciplinas aledañas, entonces dicho filósofo no está haciendo filosofía: está haciendo ciencia —de terrible calidad, sobra decir—. La relación entre la ciencia y la

filosofía es bastante más intrincada de lo que Guerrero supone, y nada de lo que él dice justifica pensar que “la labor interpretativa y crítica” que él le adjudica a la filosofía sea “esencialmente” distinta de lo que muchos científicos hacen a diario.

En segundo lugar, la idea de que el naturalismo deja de lado ciertas características humanas que no encajan en el método científico, es simplemente falsa. Y es falsa por muchas razones. En primer lugar, el naturalismo en filosofía tiene por objeto *precisamente* ofrecer una explicación de ciertos fenómenos que resultan innegables. En este sentido el naturalismo de Dennett no es la excepción. Fue justamente su interés por explicar la naturaleza de la conciencia, la subjetividad, y demás “características humanas” que Guerrero lista, lo que lo llevó a escribir gran parte de sus obras. Si de verdad Dennett hubiera querido “dejar de lado” la conciencia, ¿para qué escribir una obra como *La conciencia explicada?* (cf. Dennett 1991a). Si el objetivo era dejarla de lado, mucho más eficiente habría sido no escribir nada al respecto. Intentar explicar significa precisamente *no* dejar de lado. Y eso es justamente lo que el naturalismo de Dennett busca hacer: no dejar de lado la conciencia (ni la subjetividad, ni la intencionalidad, etc.), sino explicarla. Ahora, es otro asunto el que sea o no problemática su teoría de las “versiones múltiples” (cf. *ibíd.*), o la de la “fama cerebral” —su más reciente actualización (cf. Dennett 2005)—. Mas si es esto lo que Guerrero tiene en mente, su argumento ha de ser sustanciado con premisas válidas, y no con la falacia *ad hominem* de que si la teoría es científica entonces es incapaz de explicar un problema del que, por motivos meramente históricos, la filosofía se ha adueñado.

Esto me lleva al segundo punto: Guerrero asume, injustificadamente, que

fenómenos como la conciencia, la subjetividad y la intencionalidad, no pueden encuadrarse dentro del marco explicativo de la filosofía naturalista. Tal y como la presenta, esta afirmación es increíblemente controvertida. Infortunadamente, como no nos ofrece argumento alguno en su favor, es difícil saber de qué modo evaluarla. Actualmente hay probablemente más pensadores trabajando en explicaciones naturalistas de la conciencia que filósofos intentando demostrar que dichas investigaciones son fútiles. Es posible que estos últimos tengan razón, por supuesto, pero ello aún está por verse. Aseverar que ninguno de estos fenómenos puede recibir una explicación de corte naturalista es simplemente una conjetura. Quizás la razón por la cual Guerrero parece tan seguro en su parecer, tiene que ver con su creencia de que las explicaciones científicas son “reduccionistas”. Como suele ocurrir con muchos términos en filosofía, la noción de reduccionismo se ha transformado sustancialmente, y hoy día es difícil saber cuál es su real significado —si es que hay alguno—. Inicialmente, la noción de “reducción”, tan popularizada por Ernest Nagel, se refería a la posibilidad de que una teoría, o un conjunto de leyes experimentales en un área de investigación, pudiera ser explicada por otra “teoría que usualmente, aunque no invariablemente, se ha formulado sobre un dominio distinto” (Nagel 388). Más formalmente, la noción de reducción interteórica suponía que una teoría *T* se podía reducir a una teoría *T\** si y sólo si las leyes de *T\** podían derivarse de las leyes de *T*. Y por “derivación”, Nagel entendía básicamente lo mismo que Carnap: oraciones condicionales con carácter nomológico. Infortunadamente, como lo demostraran Oppenheim y Putnam (1958) para el caso de la física, y luego

Fodor (1974) para el caso de la psicología, dicha noción de reducción no sólo es ingenua, sino equivocada (*cf.* también Sklar). Las oraciones o leyes “puente” que buscan conectar a la ciencia a reducir con la ciencia reductora no sólo son improbables, sino quizás también inútiles, al menos para efectos de ser incorporadas en una explicación científica. En consecuencia, la noción de reducción empezó poco a poco a dejarse de lado, y hoy día son muy pocos los filósofos (*cf.* Bickle) que consideran que las neurociencias —por poner un ejemplo— puedan en efecto llegar a reducir a la psicología. Esto simplemente pone en evidencia que la reducción ya no es el único camino de la filosofía naturalista. De modo que la noción de reducción puede rechazarse perfectamente sin que el naturalismo reciba ningún rasguño. Hoy en día confundir una explicación naturalista con una explicación reduccionista es simplemente un anacronismo.

Finalmente, el último punto que Guerrero le discute a Dennett con respecto a su naturalismo, tiene que ver con la reticencia de este último a aceptar que el indeterminismo de la mecánica cuántica afecte el nivel macroscópico de la realidad. Que Dennett acepta lo que Guerrero le imputa es innegable. Lo que sí es discutible es que la aceptación del indeterminismo de la mecánica cuántica a nivel macroscópico haga posible la libertad, como Guerrero lo sugiere (Guerrero 100). Supongamos que los eventos a nivel macroscópico (sea lo que sea que esto signifique) se acomodan a una función estocástica probabilística, según la cual la probabilidad de que ocurra un determinado evento *x* es, digamos, .5. Imaginemos ahora el caso del señor Gutiérrez, un hombre común y corriente que trabaja como guardaespaldas de una famosa personalidad de la política internacional. En una rueda de prensa,

el señor Gutiérrez divisa lo que evidentemente es una amenaza para su protegido y sin pensarlo dos veces desenfunda su arma. En ese momento hay un .5 de probabilidad —dada la función estocástica según la cual se rigen los eventos macroscópicos en su corteza— de que la corteza motora inicie los movimientos necesarios para que el señor Gutiérrez apriete el gatillo. Es decir, el señor Gutiérrez tiene la misma probabilidad de apretar el gatillo en esas circunstancias de lo que una moneda arrojada al aire tiene de caer en cara. Esto significa que, si aceptamos (algo como) el indeterminismo cuántico a nivel macroscópico, el que el señor Gutiérrez apriete el gatillo en el momento  $t_i$  depende de que, por pura suerte, su corteza cerebral haya “caído en cara” en el momento  $t_o$ , enviando así el impulso necesario para apretar el gatillo. Supongamos que, en efecto, el señor Gutiérrez aprieta el gatillo. ¿Lo hace libremente? No lo parece. Si la moneda hubiese caído en el sello, *i. e.* si la actividad de su corteza premotora hubiere sido tal que no hubiere alcanzado el umbral de .5, el señor Gutiérrez no habría podido hacer nada al respecto; le habría sido imposible actuar de otro modo. Su acción de apretar el gatillo como consecuencia de una mera probabilidad es tan nefasta para la noción de libertad como la inevitabilidad del determinismo. En ninguno de los dos casos el señor Gutiérrez está en control de la situación. De manera que aceptar el indeterminismo cuántico a nivel macroscópico no resuelve el problema de la libertad, o al menos no es evidente que pueda hacerlo.

## II

Otro asunto que le molesta a Guerrero es el uso que hace Dennett del *mundo de la Vida* de Conway como modelo explicativo. En particular, le parece que dicho modelo “difícilmente se puede aceptar

como modelo de la vida real” por varios motivos (*cf.* Guerrero 101). Aquí dis-cutto tres. Primero, a Guerrero le parece que “las configuraciones de las que habla en ese mundo de la Vida tienen diferencias esenciales con los organismos del mundo real”. En particular, se refiere al hecho de que no parece haber un criterio de identidad para reidentificar una configuración particular (digamos, un planeador) en el tiempo, dado que “de un momento para otro han cambiado todos los componentes de la misma” (*ibíd.*). Segundo, Guerrero cita literalmente a Dennett a propósito de la simplicidad del modelo, la cual “evita que podamos modelar lo que más nos interesa, como es la creatividad [...]” (Dennett 2004 68). Finalmente, a Guerrero le parece que la noción de evitabilidad que usa Dennett es “engañosa”, puesto que parece ser el producto de nuestro “desconocimiento del modo de funcionar de las cosas”, y no, más bien, de su “modo de ser” (Guerrero 101). En otros términos: Guerrero parece acusar a Dennett de epistemologizar el problema metafísico de la libertad.

Una vez más, me temo que sus afirmaciones son poco convincentes. En primer lugar, acusar de inadecuado a un modelo sobre la base de que éste “difiere esencialmente” de su objeto original es, a lo sumo, el *principio* de un argumento. Para que éste sea válido, a Guerrero le toca demostrar que las “diferencias esenciales” entre el mundo de la Vida y la vida real son de tal naturaleza que limitan la capacidad explicativa del modelo. Más exactamente: Guerrero necesita convencernos de que hay al menos una característica relevante del fenómeno de la libertad y/o del determinismo que el mundo de la Vida de Conway no modela. Su sugerencia parece ser la de que, en el juego de la Vida, injustificadamente se habla de una configuración como si fuera la misma en el



tiempo, a pesar de que sus componentes cambian de un momento a otro. Sin embargo, no resulta claro cuál es la relevancia de dicha característica para efectos de criticar la capacidad explicativa del modelo. De un lado, ciertas configuraciones en Vida no cambian “completamente” de un momento a otro. En los planeadores, por ejemplo, siempre es el caso que al menos uno de los píxeles que se encontraba activado en  $t_{n-1}$ , permanece activado en  $t_n$ . De otro lado, aun si, por mera casualidad, llegase a existir una configuración cuya totalidad de píxeles activados cambiase de momento a momento, siempre es posible programar el modelo de modo que el cambio sea gradual; por ejemplo, se le podría pedir al modelo que mostrase el cambio entre el patrón de activación de configuración en  $t_1$  y su subsiguiente patrón de activación en  $t_2$  paulatinamente, activando y desactivando un píxel después de otro, según un determinado orden. Admitiendo entonces que el cambio siempre puede ser gradual, el modelo no se diferencia —al menos en este respecto— de las partículas en el mundo real que busca modelar. Los átomos que conforman nuestros cuerpos están en constante y gradual flujo, permitiendo así que nuestras células se renueven cíclicamente conforme a nuestras necesidades metabólicas. En ese sentido somos exactamente como los planeadores: los diminutos píxeles tridimensionales (¿voxeles?) de nuestro cuerpo se activan y desactivan orquestadamente, al punto de que una determinada configuración corporal puede no compartir ninguno de sus elementos con una de sus lejanas antecesoras. Por lo tanto, la dificultad de hablar de la misma configuración en el mundo de la Vida no “difiere esencialmente” de la dificultad de hablar de un mismo cuerpo en el mundo real. El modelo captura perfectamente esa dimensión de la realidad.

El otro aspecto que a Guerrero le molesta del modelo de Conway es su simplicidad. Pero esta queja, de nuevo, es infundada. Todos los modelos explicativos y predictivos, por necesidad, han de ser simplificaciones de sus objetos originales. El modelo de la doble hélice de ADN propuesto por Crick y Watson, por ejemplo, simplifica enormemente la compleja naturaleza de los nucleótidos. No obstante, es precisamente su simplicidad lo que le permite a los genetistas aplicarlo en dominios nuevos y proyectar resultados originales. Los modelos que no simplifican sus objetos son como los mapas perfectos de Borges: perfectamente inútiles. Contrario a lo que opina Guerrero, la simplicidad en un modelo es, por lo general, una virtud.

Finalmente, me gustaría terminar este comentario con una breve reflexión motivada por la preocupación de Guerrero al respecto de la tendencia de Dennett a “epistemologizar”, o incluso “instrumentalizar”, problemas metafísicos como el de la libertad. Desde el inicio de su carrera, a Dennett lo han criticado por ser, digamos, “metafísicamente evasivo”. Es frecuente encontrar artículos sobre Dennett en los que se investigan preguntas del estilo de: si uno adopta la actitud intencional, ¿son las creencias reales o no? O, si la conciencia son los contenidos mentales que alcanzan la “fama” cerebral, ¿es la conciencia real o no? Sin embargo, contrario a la mayor parte de críticos, mi percepción al respecto de la actitud de este filósofo es bien distinta: creo que lejos de evadir las discusiones metafísicas, su intención es más bien sugerir que están mal encaminadas. Los filósofos de la mente, por ejemplo, llevan años discutiendo si las creencias y los deseos son reales o no, y en general los argumentos se formulan de tal manera que sólo permiten una de dos respuestas: o bien son reales, o bien

no lo son. Y aunque los protagonistas de tales discusiones no han llegado a acuerdo alguno, ambos bandos parecen haber convenido en que sólo una de las dos opciones puede prevalecer. Algo similar ocurre con el problema de la conciencia: o se acepta que existe, aun cuando ello nos obliga a admitir una categoría ontológica rarísima, o se acepta que *no* existe, pero a expensas de negar sus obvias manifestaciones fenomenológicas. Esta misma tendencia vuelve a repetirse en el artículo de Guerrero, a quien le parece que si el estatus ontológico de la libertad es el mismo que el de las creencias y los deseos descritos desde la actitud intencional, entonces:

[S]u función sería semejante a la del ecuador o el centro de gravedad de algo, aunque Dennett insista en que la libertad es real. (Guerrero 102)

Nuevamente la crítica tácitamente respeta la dicotomía que Dennett precisamente busca disolver: ¿es la libertad real o no? La respuesta correcta es: no importa. Más aún: *no debe* importar. Esa es precisamente la lección de su excelente artículo “Real Patterns” (*cf.* Dennett 2001b), cuya conclusión es tan válida para su teoría de los estados mentales como para su teoría de la libertad:

De nuevo, ¿acaso la perspectiva que aquí defiende es una especie de instrumentalismo o una especie de realismo? Creo que la teoría en sí misma es más clara que cualquiera de estas etiquetas, de modo que le cedo la pregunta a quien quiera que aún encuentre claridad en ellas. (Dennett 1991b 51)

Tal vez es hora de que los filósofos dejemos de preocuparnos por el correcto uso de ciertos rótulos técnicos, y evaluemos las teorías sobre la base de lo que en realidad puede ser valorable: su capacidad predictiva y explicativa.

## Bibliografía

- Azzouni, J. *Knowledge and Reference in Empirical Science*. NY: Routledge, 2000.
- Bickle, J. *Philosophy and Neuroscience: A ruthlessly reductive account*. Dordrecht: Kluwer Academic Pub, 2003.
- Dennett, D.C. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991a.
- Dennett, D.C. “Real Patterns”, *The Journal of Philosophy*. LXXXVIII/1 (1991b): 27-51.
- Dennett, D.C. *Freedom Evolves*. NY: Viking, 2003 (Traducción en español: *La evolución de la libertad*. Paidós, 2004).
- Dennett, D.C. *Sweet Dreams*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Fodor, J. “Special Sciences, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis”. *Synthese* 28 (1974): 77-115.
- Guerrero del Amo, J. A. “Las dificultades del compatibilismo de Dennett”, *Thémata. Revista de filosofía* 39 (2007): 97-103.
- Nagel, E. *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace and World, 1951.
- Oppenheim, P. & H. Putnam. “The Unity of Science as a Working Hypothesis”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Feigl, H. et al., eds. Minneapolis: Minnesota University Press, 1958: 3-36.
- Sellars, W. “Philosophy and the Scientific Image of Man”, *Frontiers of Science and Philosophy*, Colodny, R., ed. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1962: 35-78.
- Sklar, L. “Types of Inter-theoretic Reduction”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 18 (1967): 109-124.

FELIPE DE BRIGARD

University of North Carolina  
brigard@email.unc.edu

## 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 contrarreplica, 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” (*ibíd.*); “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 macroscópico 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 qué 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 cientifismo 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 no 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 ataca 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 objetó 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 evitabilidad 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 evitabilidad 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”, *Témata. 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. 1. Madrid: Alianza, 1980.
- Lledó, E. *La filosofía, hoy*. Barcelona: Salvat, GT, 1975.

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