



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA.

Unidad Iztapalapa.

Posgrado en Humanidades.

Maestría en Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje.

La concepción de la libertad en el naturalismo de Daniel Dennett y el inferencialismo de Robert Brandom: un estudio comparativo.

Gerardo Allende Hernández.

Asesor: Silvio José Mota Pinto.

LA CONCEPCION DE LA LIBERTAD EN EL NATURALISMO DE DANIEL DENNETT Y EL INFERENCIALISMO DE ROBERT BRANDOM: UN ESTUDIO COMPARATIVO

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 18 del mes de julio del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ
- DR. JORGE ROBERTO ORNELAS BERNAL
- DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO



Gerardo Allende Hernandez

GERARDO ALLENDE HERNANDEZ
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)
DE: GERARDO ALLENDE HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Apróbar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

Lic. Julio Cesar de Lara Isassi

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

Juana Juarez Romero

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

Enrique Serrano Gomez

DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ

VOCAL

Jorge Roberto Ornelas Bernal

DR. JORGE ROBERTO ORNELAS BERNAL

SECRETARIO

Silvio Jose Mota Pinto

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO

Agradecimientos.

A Manuel Márquez, Rogelio Miranda, Alberto Morales, Leonídes García, Zohar Ávila y Lourdes Argonza, por su risa circularmente cuadrada que poco a poco se convirtió en una armónica convivencia intelectual de la cual aprendí no sólo de filosofía, sino también de mí mismo. A Marc Jiménez por su constante entusiasmo crítico, a Miguel García por sus siempre útiles y generosos comentarios y a Dairon Rodríguez por compartirme su serena jovialidad en el pensar.

Por sus lecciones, a Yolanda Torres, Armando Cíntora, Álvaro Peláez y Enrique Serrano. Con buenos recuerdos, a Jorge Ornelas, quien –a veces ácidamente- se esforzó por no dejarme hacer pasar mis deseos por realidades, abriéndome así a nuevas perspectivas. Muy especialmente a Silvio Mota Pinto, porque en la más plena libertad me llevo a hacerme responsable de mis compromisos filosóficos.

A Enrique Pueblita, Triana Parera, Héctor Aguirre y demás hombres y mujeres que día a día me ayudan a no tomarme tan en serio y mantenerlo simple.

A Pablo Nieto y Jorge Carreón, quienes siguen siendo –a través de la amistad- el inmejorable referente de lo que puedo y quiero llegar a ser; a Rodrigo Palomar, por los constantes retos intelectuales y humanos que encuentro en su amistad. A Adalberto de Hoyos y Emilio García, por compartir conmigo el análogo placer que provoca un buen argumento y un buen partido de baseball.

Para Artemisa Machado e Irene Melis por su hospitalidad, apoyo, comprensión y cariño.

A Roy y Arturo Ambríz por compartirme su lúdica genialidad, la cual me impulsa a persistir en hacer aquello que me gusta.

A Nino Cozzi Ferrari, Nino Cozzi Berrondo y Galia Cozzi, quienes todos los domingos con su humor e inteligencia me reafirman en la idea de que la vida se debe tomar en serio, es decir, sin seriedad.

A Jimena Allende, la mejor cómplice y el mejor ejemplo que la vida me ha regalado para transitar el nada fácil camino de tratar de ser feliz. A mis abuelos, Aarón y Oly... decirlo todo sería insuficiente para manifestar el agradecimiento, amor y admiración que siento por ellos. A mi madre, porque a través de su amor he aprendido a crecer sin necesidad de dejar de ser niño.

Y finalmente, agradecimiento infinito a Cici Melis (mi *Deux*) quien caprichosamente sigue siendo el musical y amoroso suplemento de todos mis emprendimientos vitales e intelectuales.

INTRODUCCIÓN

“Estoy convencido de que sólo con un constante revolver y sacudir por todos lados podemos esperar conseguir al fin algo serio. Algo siempre se consigue y toda contribución de este tipo tiene su mérito incluso si no encierra nada nuevo.”
Hegel a Schelling, enero de 1795.

El presente trabajo atraviesa dos problemas filosóficos: por un lado el problema de la libertad y por el otro el debate entre naturalismo y normativismo.

Cuando decimos que aquí atravesamos estos problemas es porque no pretendemos darles solución definitiva o disolverlos al mostrar su irrelevancia, sino que nos situamos en ellos con la intención de obtener una perspectiva más clara que nos permita abordarlos de manera más amplia y precisa en trabajos futuros. Como sugiere el epígrafe del joven Hegel que hemos citado al comienzo, consideramos que por ahora debemos privilegiar la seriedad frente a la novedad y contentarnos con revolvernos dentro de ellos.

El problema de la libertad, en su versión tradicional, consiste en el debate que se genera entre deterministas, libertarios y compatibilistas.

A grandes rasgos, los primeros sostendrían que dado que vivimos en un universo material que se encuentra causalmente determinado, la libertad (entendida como la toma de decisiones de las cuales somos plenamente responsables) es tan sólo una ilusión. Por su parte, a contracorriente de éstos, los libertarios, la mayoría de las veces apelando a entidades o procesos sobrenaturales, o a interpretaciones poco convencionales de la ciencia, pretenden mostrar que la libertad es posible dado que el universo en el que vivimos es indeterminista y por tanto hay cabida para poder hacer las cosas de otra manera, para tener verdaderas opciones y por tanto somos agentes plenamente responsables de sus acciones.

Finalmente, los compatibilistas asumirían un papel conciliatorio entre deterministas y libertarios al mostrar que en un universo determinista es posible la existencia de la libertad.

Por otra parte, el debate entre naturalismo y normativismo, si bien es cierto que también resuena a lo largo de la historia de la filosofía desde la distinción griega entre *physis* y

nomos, lo cierto es que, como nos hace ver Pippin (2009), en nuestros días ha encontrado una fuerza mayor ante el interés que por el lado de los naturalistas ha cobrado la posibilidad de una tercer cultura como respuesta a las dos culturas de C.P. Snow, llevando así a un gran número de neurocientíficos, primatólogos, científicos cognitivos y biólogos evolucionistas a interesarse por problemas que antes se consideraban como dominio exclusivo de las humanidades, como lo son la moralidad, la política, la estética, la teoría del valor, etc. todas ellas, por supuesto permeadas por el concepto de libertad.

Y por el lado normativo, ha cobrado fuerza ante el esfuerzo por contrarrestar al naturalismo su intento por reducir las temáticas anteriores a explicaciones puramente científicas. Esto ha llevado a un resurgimiento de filósofos como Kant y Hegel para defender que el ámbito normativo (el ámbito de nuestras creencias y nuestras acciones) si bien ontológicamente es dependiente del reino de las causas, realizativa y explicativamente es autónomo, es decir, no requiere necesariamente de las ciencias naturales y a la vez es suficiente sin necesidad de apelar a entidades o procesos sobrenaturales.

Ahora bien, cuando conjuntamos estos problemas, es decir, cuando comprendemos la libertad en función de las consecuencias que de ella se extraen ya sea desde una perspectiva naturalista o una normativista, además del ya mencionado problema tradicional de la libertad, se abren nuevas problemáticas en las cuales se enfocará el presente trabajo: en primer lugar, el asunto de la posibilidad de que una libertad natural y una libertad normativa sean compatibles o, por el contrario, excluyentes. Y en segundo lugar, el asunto de los niveles de comprensión de la libertad, así como la necesidad y suficiencia de éstos. Dichos niveles serían, por un lado, el ontológico que apela eminentemente a las propiedades necesarias para responder a la cuestión de qué es la libertad y desprender de ellas lo que es posible hacer bajo el nombre de libertad; mientras que el otro nivel sería el pragmático, el cual, por el contrario, parte de aquellas prácticas que dan cuenta de la libertad y que resultan suficientes para afirmar lo que ésta sea.

Desde la relación de estos niveles con el naturalismo y el normativismo se abrirían las siguientes preguntas: ¿Es necesario dar cuenta de las propiedades naturales de la libertad para comprender las prácticas que de ella se posibilitan? o por el contrario ¿Es suficiente comprender las prácticas normativas sin apelar a lo que la libertad sea para comprenderla plenamente?

Para llevar a cabo nuestra intervención dentro de estos problemas recurrimos a dos de los filósofos contemporáneos que ocupan un lugar importante en los debates actuales en torno a ellos, a saber Daniel Dennett y Robert Brandom.

El primero, es un eminente representante del naturalismo y del compatibilismo, que si bien ha pasado los últimos años de su vida peleando públicamente y de manera más política y retórica que filosófica contra la religión en general y el creacionismo en particular, al menos en sus libros *Darwin's Dangerous Idea* y *Freedom Evolves* ofrece una postura lo suficientemente seria y filosóficamente fundamentada como para considerarla ejemplar con respecto a los alcances y limitaciones que el problema de la libertad encuentra en el intento de ser naturalizada.

Mientras que el segundo –junto con McDowell- y a partir de una renovada lectura pragmatista de Kant y Hegel, es un férreo defensor de un normativismo racionalista, conceptualista e inferencialista, el cual –a grandes rasgos- sostiene que el espacio de las razones es irreducible a descripciones o explicaciones naturales, causales y no-conceptuales y es sólo en este espacio en el cual la libertad se puede realizar.

Cabe mencionar que, dadas estas diferencias iniciales, cuando comenzamos a estudiar a estos autores de manera conjunta, nos parecía que ante los diversos puntos filosóficos desde los cuales cada uno partía, nos conduciría a un comparativo fácilmente sorteable y marcado por diferencias radicales en sus concepciones de libertad.

Pero lo cierto es que cuanto más nos adentrábamos en el asunto de la libertad tal cual cada uno de nuestros autores lo concibe, dichas diferencias se iban matizando al punto de volverse a ratos prácticamente indistintas, lo cual hacía que la comparación entre ellos no pudiera depender tan sólo del propio concepto de libertad y fuera necesario recurrir a un enfoque un poco más intensivo que considerara puntos más finos en función de sus fundamentos y sus compromisos filosóficos.

Siendo así y para abordar lo anterior, el presente estudio comparativo se desarrolla de la siguiente manera. El primer capítulo se ocupa de exponer la idea de libertad natural de Daniel Dennett a partir de una caracterización del naturalismo en que se sustenta, así como sus bases darwinistas y la manera en que, desde ellas, es capaz de proponer –frente al determinismo y al libertarismo- una nueva alternativa compatibilista en la cual no es ni la física ni la metafísica, sino la biología y sus procesos la que explica el que en este mundo

haya seres como nosotros que podemos hacernos responsables de nuestras acciones ante la existencia de verdaderas opciones que nos permiten actuar de otro modo.

Asimismo, en el segundo capítulo expondremos la libertad con respecto a normas de Robert Brandom, la cual tiene un fundamento histórico-filosófico, pues recurre –como ya hemos dicho- a una interpretación pragmatista de Kant y Hegel para plantear que todas nuestras prácticas (doxásticas, intencionales, cognitivas, éticas, políticas) se satisfacen dentro del espacio normativo de las razones, el cual a su vez constituye el espacio único, autónomo e irreducible en que se posibilita la libertad y los estatus normativos que ella implica.

Una vez expuestas estas dos concepciones de libertad, el tercer capítulo lo dedicaremos propiamente al estudio comparativo que nos hemos propuesto, desarrollándolo a partir de varias cuestiones como son la ya mencionada posibilidad de compatibilidad entre la libertad natural de Dennett y la normativa de Brandom, así como las ventajas de privilegiar o bien la necesidad del plano ontológico o bien la suficiencia del plano pragmático de la libertad.

Y finalmente, las diferencias y semejanzas entre ellos a la luz del problema tradicional de la libertad. Todo ello con el objetivo de considerar si es posible plantear un criterio plausible para decidir cuál de las posturas aquí tratadas podría resultar más interesante o plausible.

CAPÍTULO 1

Daniel Dennett: naturalismo y libertad

En el presente capítulo expondremos la concepción naturalista de libertad que Dennett nos ofrece. Para ello, en el primer apartado realizaremos una caracterización del tipo de naturalismo que Dennett sostiene. En el segundo apartado, mostraremos cómo dicho naturalismo se fundamenta principalmente en ciertos elementos del pensamiento darwinista. Finalmente, contando con estos elementos, en el tercer apartado veremos cómo Dennett defiende una concepción naturalista de la libertad.

1.1 Dennett y el naturalismo

Como lo hacen ver varios autores tanto afines como críticos del naturalismo, de éste tenemos una gran variedad de tipos (*Cf.* Papineau 1993; Kitcher 2012; Price 2012; deVries 2010). Por lo tanto, no es nuestra intención hacer aquí una exposición exhaustiva de todos ellos, sino simplemente echar mano de algunas concepciones del naturalismo que nos permitan situar a Dennett dentro de éste para más adelante (específicamente en el tercer capítulo) ver qué tan consecuente resulta en función de la concepción de libertad que propone.

Para Robert Hanna (2006), el naturalismo científico o reduccionista es, a partir de los años 50, una posible solución al problema sellarsiano de las dos imágenes (*Cf.* Sellars 2010, pp. 369-410), es decir, al problema entre: “la imagen del mundo objetiva, no fenoménica, no perspectivista, mecanicista, de valor neutro, impersonal y metafísicamente amoral ofrecida por las matemáticas puras y las ciencias naturales” y entre “la imagen del mundo subjetiva, fenoménica, perspectivista, teleológica, cargada de valor, personal y metafísicamente moral producida por la experiencia consciente de seres humanos racionales.” (Hanna 2006, p. 8)

Más allá de la condensada y compleja historia que Hanna nos cuenta en torno al desarrollo del naturalismo reduccionista, lo que nos interesa resaltar aquí son los cuatro elementos básicos que identifica en éste, a saber:

- I) anti-supernaturalismo.
- II) cientificismo epistemológico.
- III) metafísica fisicalista.
- IV) epistemología empirista radical

En (I) encontraríamos el rechazo a todo elemento teórico, propiedad o causa no física o no espacio-temporal como serían agencias espirituales, universales platónicas o Dios.

Por su parte, en (II) encontraríamos la idea de que las ciencias exactas son las fuentes esenciales del conocimiento acerca del mundo: “nada en el mundo real se encuentra fuera del alcance de las matemáticas puras (o, para el logicista, de la lógica matemática pura) y de la física fundamental.” (*Ibíd.*, p. 11)

En (III) se sostiene que todos los hechos y propiedades son idénticas o supervenientes sobre hechos o propiedades de la física fundamental. Finalmente en (IV) vemos que para el naturalismo reduccionista la base de todo conocimiento es la experiencia sensorial individual y por tanto se verifica y justifica solamente y a partir de métodos empíricos.

Hanna considera que si estos cuatro puntos se sostienen, entonces traen consigo implicaciones profundas, a saber: que tanto lo mental-subjetivo-personal, lo semántico, lo universal, lo normativo, lo libre o autónomo y lo moral no son ni irreducibles ni comprensibles por sí mismos: “si el naturalismo científico o reduccionista es verdadero, entonces la imagen manifiesta de los seres humanos y su mundo es a la vez explicativa y ontológicamente reducible a la imagen científica.” (*Cf. Ibíd.*, p. 13-14)

Ahora bien, es preciso mencionar que para Hanna, aunque el naturalismo reduccionista ha sido (al menos en la tradición angloamericana) el núcleo fundamental de la filosofía de postguerra, encarnado principalmente en Quine y Sellars, no es la única manera de ser del naturalismo. Por el contrario, cabe la posibilidad de un naturalismo no reduccionista consistente incluso con posturas como la kantiana. Incluso, según Hanna, Kant defendería un tipo de naturalismo al cual llama “naturalismo liberal” (*Ibíd.*, p. 16), el cual sostendría que: “todo lo que realmente existe -sus conocibles y hacedores- deben ser parte de la naturaleza material, pero también ese mundo material contiene propiedades relacionales

intrínsecas que son físicamente irreducibles y son no empíricas, mentales, estrictamente modales y categóricamente normativas.” (*Idem.*)

Otra de las concepciones que resulta útil para nuestros propósitos es la que Colyvan (2001) llama naturalismo quineano, el cual se caracteriza esencialmente por el abandono de toda filosofía primera.

Como nos hace ver Colyvan, para Quine el naturalismo es aquella postura que “[...] ve a la ciencia natural como una investigación hacia la realidad, falible y corregible pero no responsable ante ningún tribunal supracientífico y sin necesidad de alguna justificación que esté más allá de la observación y del método hipotético-deductivo” (Colyvan 2001, p. 22) y, por tanto, la tarea del filósofo, quien comienza creyendo en la teoría del mundo heredada, consiste simplemente en “tratar de mejorar, clarificar y comprender el sistema desde dentro.” (*Ibíd.*, p. 23)

Ahora bien, la manera en que Colyvan contribuye a comprender estos cuasi aforismos de Quine es mostrando que traen consigo dos vertientes: la primera, de carácter normativo, que llama la “tesis óptica”; y la segunda, de carácter descriptivo, que llama la “tesis de la continuidad”. (*Idem.*)

La tesis óptica es de carácter normativo, pues se ocupa de la manera en que debemos abordar ciertas cuestiones en torno al conocimiento del mundo: “La respuesta aquí es clara: mira a las ciencias (y a ninguna otra parte) para las respuestas.” (*Idem.*)

En este sentido, la tesis óptica es la que clausura cualquier posibilidad para hacer filosofía primera, es decir, la posibilidad de que la filosofía preceda o sobrevuele a las ciencias naturales, pues toda cuestión metafísica queda constreñida al deber de que nuestros compromisos ontológicos estén determinados por aquello con lo que las mejores teorías científicas disponibles se comprometen para dar cuenta de la existencia y realidad de entidades.

Por su parte, la tesis de la continuidad es de carácter descriptivo y sostiene que la filosofía parte del proyecto de investigar y explicar el mundo que se desprende de la ciencia, lo cual implica que “todos los fenómenos son, en principio, explicables por la ciencia.” (*Ibíd.*, p. 24)

Basándonos en estas concepciones, contamos ahora con ciertos criterios para poder caracterizar el naturalismo de Dennett a partir de las siguientes preguntas:

a) ¿Siguiendo a Hanna, el naturalismo de Dennett sería reduccionista o liberal?

b) ¿Bajo el análisis de Colyvan, el naturalismo de Dennett es de corte quineano, es decir, reivindica la tesis óptica y la tesis de la continuidad?

Si recurrimos a estos criterios y preguntas para caracterizar y evaluar a Dennett es debido a que, como el propio autor de *Consciousness Explained* afirma, su trabajo metafilosófico es muy modesto, es decir, no lleva a cabo una reflexión profunda y detallada de sus fundamentos, sino que se contenta, al igual que Quine, con ofrecer una caracterización prácticamente aforística del naturalismo, pues la único que al respecto podemos encontrar es que, en primer lugar, el naturalismo constituye su “punto de vista fundamental” y en segundo, que debemos entenderlo como:

[...] la idea de que las investigaciones filosóficas no son superiores ni previas a las investigaciones de las ciencias naturales, sino que van asociadas a dichos proyectos, y que el auténtico trabajo que deben hacer los filósofos en esta cuestión es clarificar y unificar las muchas perspectivas contrapuestas en una visión unificada del universo. (Dennett 2004, p. 30)

En este sentido, nuestra tarea consiste en responder a las preguntas anteriormente formuladas a la luz de lo que esta definición contiene.

Comenzando por (a) podemos afirmar que Dennett se encuentra más cerca de lo que Hanna llama naturalismo reduccionista, puesto que reivindica el anti-supernaturalismo y por ende asume una metafísica fisicalista al clausurar cualquier investigación filosófica que no vaya ligada a las ciencias naturales y a los entes y relaciones que éstas plantean; de igual manera, dado el carácter central de la ciencias naturales, asume el cientificismo epistemológico y la epistemología empirista radical, es decir, privilegia la justificación empírica como base de toda afirmación filosófica ulterior.

La prioridad que Dennett encuentra en la ciencia y su epistemología la podemos notar también cuando afirma que:

Debería seguir siendo evidente que las innovaciones de la ciencia –no sólo sus microscopios, telescopios y ordenadores, sino su compromiso con la razón y la evidencia

empírica- constituyen los nuevos órganos sensibles de nuestra especie, que nos permiten responder preguntas, resolver misterios y anticipar el futuro de modos a los que ninguna institución humana pretérita pueden siquiera acercarse. (Ibíd., p. 20)

Ahora bien, como hemos visto, Hanna encuentra una consecuencia muy fuerte para aquellos que asumen el naturalismo reduccionista, a saber: que si el naturalismo científico o reduccionista es verdadero, entonces la imagen manifiesta de los seres humanos y su mundo es a la vez explicativa y ontológicamente reducible a la imagen científica.

No es del todo claro hasta qué punto Dennett –con esta definición- asumiría dicha consecuencia, pues, si bien es cierto que en ella afirma que es posible una visión unificada del universo, en otras partes de su pensamiento que expondremos más adelante encontramos elementos que parecieran sugerir que niega la consecuencia de Hanna al otorgarle cierta autonomía a la imagen manifiesta y, por tanto, acercarse un poco al naturalismo liberal. De la evaluación de esto último nos ocuparemos en el tercer capítulo, ya que contemos con mayores elementos del pensamiento de Dennett. Bástenos por ahora con notar que -al menos siguiendo la definición dennettiana que hemos ofrecido- podemos sostener que el de Dennett es un naturalismo reduccionista.

Pasando a (b), podemos ver que la comprensión del naturalismo quineano que ofrece Colyvan es bastante cercana a lo que Hanna llama naturalismo reduccionista, por lo cual podemos afirmar también que sostiene las características del primero, es decir: tanto la tesis óptica como la tesis continuista. Cuando Dennett afirma (en un tono netamente quineano) que la tarea del filósofo es clarificar y unificar todo aquello de lo que la ciencia da cuenta, está asumiendo el carácter normativo de la tesis óptica. Como hemos visto, al clausurar la idea de que la filosofía precede a las ciencias, prescribe que toda cuestión metafísica queda constreñida al deber de que nuestros compromisos ontológicos estén determinados por aquello con lo que las mejores teorías científicas disponibles se comprometen.

De igual forma, la tesis continuista y su afán de sostener que la filosofía parte del proyecto de investigar y explicar el mundo que se desprende de la ciencia es mantenida por Dennett al considerar que la filosofía no es previa ni superior a las ciencias naturales y que, en un proyecto común y continuo pueden ofrecer, como ya hemos dicho, una visión unificada del universo.

En suma, con los elementos que hemos ofrecido hasta ahora, podemos afirmar de manera provisional que el naturalismo de Dennett es por tanto reduccionista en el sentido de Hanna.

Por lo cual, Dennett piensa que toda investigación filosófica, incluida la de la libertad que aquí nos ocupará, tiene que ofrecerse de manera continua y unificada con bases empíricas sólidas contenidas y basadas en las relaciones y entes que ofrezca alguna explicación científica.

1.2 Dennett y darwinismo.

En el presente apartado, veremos porqué Dennett considera que el darwinismo es la mejor teoría para sustentar su naturalismo y, por ende, para dar cuenta de la libertad como un fenómeno natural.

Como afirma Crowe (2000, p. 27), la dicotomía filosófica más marcada en torno al estatuto del darwinismo es la que se genera entre el determinismo selectivo y la contingencia histórica. El determinismo selectivo, representado principalmente por Richard Dawkins, afirma, a grandes rasgos, que la selección natural es la fuerza ubicua y omnipotente que se encuentra detrás de toda evolución biológica a partir de cambios genéticos graduales y continuos que determinan el diseño y forma que toman las adaptaciones.

Mientras que la contingencia histórica defendida por Gould, sostiene que la evolución puede verse afectada por otro tipo de factores distintos a la selección natural que no operan de manera gradual, sino a pasos a gran escala de manera discontinua.

Sin duda alguna, Dennett es un defensor del determinismo selectivo y de la idea de que la selección natural es un proceso continuo que va desde las macromoléculas autoreplicantes hasta las creaciones humanas: “la idea de la evolución por medio de selección natural unifica el ámbito de la vida, el significado y los propósitos con el ámbito del espacio y el tiempo, la causa y el efecto, el mecanismo y las leyes físicas.” (Dennett 1995, p. 21) Como veremos más adelante, dicho compromiso con el determinismo selectivo traerá consigo consecuencias con respecto al ámbito en el que la libertad humana se genera y desarrolla.

En este sentido, para Dennett son tres los elementos del darwinismo que resultan filosóficamente interesantes, a saber:

- 1) desarrolla una “extraña inversión del pensamiento”.
- 2) puede pensarse en analogía con un Ácido Universal.
- 3) nos permite pensar en la relación entre vida y cultura a partir de “grúas” sin necesidad de “ganchos celestes.”

Con respecto a (1), Dennett considera que antes de Darwin era imposible (aunque ya insinuado en gran parte de la obra de Hume), incluso contando con el sistema mecanicista de Newton, superar de manera consistente la explicación de arriba-abajo que ofrecía la idea de “Pirámide Cósmica”. (Cf. *Ibíd.*, p. 64) Ésta tendría en el tope a Dios o a una Inteligencia creadora, la cual sería análoga aunque infinitamente superior a nuestra inteligencia, de la cual dependería tanto el diseño como el orden del mundo.

Bajo este orden explicativo (Dios, diseño, orden), toda la creación tendría un carácter teleológico, un propósito interpretable o descifrable a la luz de aquello que la Inteligencia Creadora tuviera en mente.

La “extraña inversión del pensamiento” que Darwin lleva a cabo consiste en invertir el lugar que tendrían la Inteligencia, el diseño y el orden en la explicación. Darwin no necesita, a partir de la inteligencia, que el diseño garantice el orden, la regularidad. Por el contrario, a partir de una explicación de abajo para arriba, Darwin considera que el orden y la regularidad carente de fines e intenciones que ofrece la física es suficiente para que sea posible a la larga el diseño sin necesidad de inteligencia: “Déjenme comenzar con la regularidad –la mera regularidad sin propósitos, sin mente y sin finalidad de la física- y les mostraré un proceso que eventualmente podrá mostrar productos que exhiban no sólo regularidad sino un diseño con propósitos” (*Ibíd.*, p. 65)

Teniendo al orden como premisa y dando cuenta desde éste del diseño, la inteligencia creadora (Dios) perdería su papel de principio explicativo, por lo cual la extraña inversión del pensamiento que lleva a cabo Darwin podría resumirse en palabras de un crítico anónimo del propio Darwin, quien afirmaba que, siguiendo la teoría darwinista, “para poder hacer una máquina bella y perfecta, no es un requisito saber quién la hizo”, por lo cual “la ignorancia absoluta califica plenamente para tomar el lugar de la absoluta sabiduría en todas las tareas de la habilidad creadora.” (*Idem.*)

Para Dennett, Darwin abre la posibilidad de pensar en la mente y la inteligencia como un efecto y no como una causa, lo cual tiene como consecuencia no sólo que la creación del Universo no es obra del diseño inteligente, sino que nosotros y nuestras mentes, al no estar hechos a imagen y semejanza de una Inteligencia creadora, no tenemos ningún privilegio o dignidad ontológica con respecto a otros objetos o creaturas. Como afirma el propio Darwin: “Es bien notorio que el hombre está construido sobre el mismo modelo o tipo general que los otros mamíferos. Los huesos todos de su esqueleto pueden compararse a sus correspondientes en el mono, murciélago y foca.” (Darwin 2003, p.18)

La extraña inversión del pensamiento nos conduce a (2) y la idea de que la teoría de la evolución por medio de selección natural no sólo invierte el orden de explicación cosmológica, sino que tiene consecuencias con respecto a la manera en que nos comprendemos a nosotros mismos como parte de un solo proceso unificador. Esto Dennett lo explica en analogía al experimento mental del ácido universal, el cual plantea la posibilidad de un líquido corrosivo que terminaría por disolver todo aquello que toca. Pero el problema con ello sería en qué tipo de recipiente podría guardarse, pues si disuelve todo, haría desaparecer el mundo entero sin manera de detenerlo, dejándolo entonces completamente trastocado e irreconocible.

Para Dennett, la teoría de Darwin es como un ácido universal cognitivo, puesto que es capaz de “disolver todos nuestros conceptos tradicionales y dejarnos con una visión del mundo revolucionada, con casi todos nuestros paisajes reconocibles, pero transformados de manera fundamental.” (Dennett 1995, p. 63)

En este sentido, la teoría de Darwin no es tan sólo una teoría que afecte los conceptos y explicaciones de la biología, sino que afecta y tiene consecuencias también con respecto a los conceptos de la física hasta la cultura, incluyendo el concepto de libertad que aquí nos ocupa.

Así, la extraña inversión del pensamiento entendida como un ácido universal que transforma de manera fundamental nuestra comprensión del universo y de nosotros mismos nos lleva a (3) y la manera es capaz de ofrecer una explicación unificada y coherente, generando una continuidad gradualista en la cual se comprende cómo es posible pasar de la absoluta ignorancia sin necesidad de lo que Dennett llama “ganchos celestes [*skyhooks*]”.

Dicha continuidad gradualista puede recurrir a la selección natural, la cual recurriendo en todo caso a “grúas” [*cranes*] a partir de subprocesos, “tomando pequeños –los más pequeños posibles- pasos puede gradualmente, a través de eones, atravesar grandes distancias.” (*Ibíd.*, p. 75) Así, cada paso es llevado a cabo por “saltos brutos, mecánicos y algorítmicos desde la base de lo ya construido mediante el esfuerzo de los primeros saltos.” (*Idem.*) A partir del recurso a las grúas, Dennett afirma que “El darwinismo es el reduccionismo encarnado, prometiendo unificar y explicar acerca de todo en una magnífica visión.” (*Ibíd.*, p. 82)

Bajo esta comprensión del darwinismo que ofrece una explicación unificada de la vida a partir de grúas que son capaces de generar una continuidad explicativa de carácter gradualista, para Dennett la cultura, de igual manera, debe tener un origen darwiniano y por tanto es un fenómeno natural entre otros, aunque con una característica singular, a saber, que ésta “[...] no es tan sólo una grúa compuesta de grúas, sino una grúa que hace grúas. La cultura es un conjunto de grúas tan poderosa que sus efectos pueden saturar muchas de las presiones y los procesos genéticos anteriores que los crearon e incluso coexistir con ellos.” (*Ibíd.*, p. 338)

La evolución cultural sería análoga a la evolución por selección natural, pero operaría en magnitudes muchos más veloces, lo cual constituye la razón fundamental de por qué nuestra especie sería especial.

En este sentido, como veremos en el siguiente apartado, la evolución cultural es tan importante como la natural, puesto que, como afirma Dennett, “Lo que somos es mucho más un asunto de cómo la cultura nos ha hecho.” (*Ibíd.* p. 340) Es tan importante el surgimiento de ésta, que Dennett lo considera una “revolución evolutiva” que nos separa decisivamente de todos los demás productos de la evolución genética. (*Cf. Ibíd.*, p. 340)

3.3. La libertad como fenómeno natural

Siguiendo lo que hemos expuesto en los dos apartados anteriores, en el presente apartado intentaremos mostrar de qué manera Dennett pretende ofrecer una concepción de la libertad que sea consecuente con el naturalismo centrado en el darwinismo y que, siéndole fiel a la tesis óptica del naturalismo, esté empíricamente fundamentada y, siéndole fiel también a la

tesis continuista, ofrezca una explicación unívoca, estable y coherente. (Cf. Dennett 2004, p. 28)

Dennett pretende mostrar que el naturalismo no es un enemigo de la libertad y que además “ofrece una explicación positiva de la libertad que da mejor respuesta a sus puntos oscuros que aquellas explicaciones que tratan de protegerla de las garras de la ciencia con una oscura y miedosa metafísica.” (*Ibíd.*, p. 31)

Para ello, el autor de *Darwin's Dangerous Idea* parte de lo que se conoce como el problema tradicional de la libertad, el cual consiste en indagar si “la constitución del mundo es tal que nos permite tomar decisiones genuinamente libres y responsables.” (*Ibíd.*, p. 24)

Como ya hemos dicho, las tres posturas generales ante dicho problema son el determinismo, el libertarismo y el compatibilismo. El primero afirma, a grandes rasgos que, dado que vivimos en un universo determinista, entonces no hay cabida para la libertad. El segundo, por su parte, afirma que no vivimos en un universo determinista y, por tanto, hay cabida para la libertad. Finalmente, el tercero, sostiene que es posible reconciliar el hecho de vivir en un universo determinista y que en este sea posible la libertad humana.

Una de las intenciones de Dennett es mostrar que hasta ahora la manera de abordar este problema resulta insatisfactoria, pues tanto deterministas como libertarios carecen de bases argumentativas sólidas para sostenerse, por lo cual resulta apremiante el encontrar una alternativa relevante ante ellos asumiendo un compatibilismo que sea capaz de mostrar que apelar a la física como lo hace el determinista (y el indeterminista) o apelar a la metafísica como lo hace el libertario es una mala estrategia. En otras palabras, es preciso ofrecer una versión alternativa en la cual no sea ni la física ni la metafísica la que decida el problema: “[...] que no seamos almas inmateriales no se sigue que el determinismo (que es verdadero) clausura la libertad. Si el determinismo es verdadero y no clausura la libertad, entonces el indeterminismo no es un buen fundamento de la libertad: No se trata ni de una condición metafísica de fondo, ni de una condición física fundamental.” (*Ibíd.*, p.32)

Por ello, la propuesta de Dennett descansa en lo general en la tesis de que el lugar adecuado para comenzar a comprender la libertad es la biología, pues la libertad es un producto de la evolución por selección natural.

Para exponer y desarrollar dicha tesis, en los dos siguientes sub-apartados expondremos respectivamente la posición de Dennett frente al determinismo y al libertarismo, para

finalmente, en el tercer sub-apartado, mostrar cómo surge la idea de libertad natural entendida como la mejor manera de sustentar una postura compatibilista.

1.3.1 Dennett y el determinismo

Como afirma Dennett, la tesis general del determinismo, la cual Peter van Inwagen enuncia como que “en cada momento dado hay exactamente un único futuro físicamente posible”. A este tipo de determinismo podríamos denominarlo fuerte, pues se encuentra lo suficientemente cercano al fatalismo como para que de él se desprendan tres ideas:

D1. El determinismo implica la inevitabilidad.

D2. La negación del determinismo (el indeterminismo) nos daría libertad.

D3. En un mundo determinista no hay verdaderas opciones.

(Cf. Dennett 2004, p. 41; Dennett 2010, p. 1)

Para Dennett es un error considerar que ésta es la única manera de comprender el determinismo, pues es posible pensar en una versión más suave de determinismo desde el cual se pueda afirmar que (D1), (D2) y (D3) son falsas y por tanto que es posible reconciliar el determinismo con la libertad.

De (D2) y la confrontación con el libertarismo nos ocuparemos en el siguiente apartado, mientras que aquí veremos cómo Dennett pretende mostrar que (D1) y (D3) son falsas y que, a contracorriente de ellas, de hecho vivimos en un mundo determinista en el cual es posible la evitabilidad y por tanto hay verdaderas opciones, es decir, vivimos en un mundo en donde el determinismo es compatible con la libertad.

Para defender lo anterior, Dennett (2010) confronta (D1) y (D3) afirmando que el problema con estos puntos consiste en que confunden determinismo con causación. Si causación y determinismo fueran equipolentes y equipotentes, (D1) y (D3) serían verdaderas, pero –afirma Dennett– la diferencia entre éstos consiste en que el determinismo es esencialmente una doctrina concerniente a la suficiencia, mientras que la causación lo es de la necesidad.

En este sentido, Dennett define el determinismo de la siguiente manera:

Si S0 es un enunciado que especifica con detalle completo el estado del universo en el tiempo T0 y S1 de igual forma especifica el universo en un tiempo posterior T1, entonces el determinismo da cuenta de que S0 es suficiente para S1 en todos los mundos físicamente posibles. (Dennett 2010, p. 24)

Con lo cual podemos notar que el determinismo da cuenta de las condiciones de suficiencia, pero no nos dice nada acerca de qué condiciones previas eran necesarias para producir S1.

Entonces, dado que el determinismo no es necesariamente idéntico a la causación, la cual generalmente presupone necesidad, la verdad del determinismo dependería de la validez de nuestros juicios causales (Ibíd., p. 25) y por tanto los incompatibilistas que sostienen que bajo el determinismo S0 causa o explica S1 no entienden el punto de la búsqueda de causalidad. Dennett ejemplifica lo anterior de la siguiente manera:

La condición precisa del universo un segundo antes del Big Bang (S0) es suficiente causalmente para producir el asesinato de Kennedy en 1963 (ψ).

Pero no existe razón alguna para afirmar que S0 causa ψ . Aunque S0 es suficiente, es difícilmente necesario, puesto que Kennedy hubiera sido asesinado independientemente incluso si las condiciones previas al nacimiento del universo hubieran sido diferentes. (Idem.)

Asimismo, Dennett sostiene que cuando los incompatibilistas niegan la posibilidad de la libertad afirmando que trivialmente si el determinismo es verdadero, no puedes cambiar el futuro, pues de igual manera se puede sostener con verdad que si el determinismo es falso, tampoco puedes cambiar el futuro.

Por tanto, el argumento dennettiano conclusivo contra el determinismo sería:

En algunos mundos deterministas hay entes capaces de evitar daños.

Por lo tanto, en algunos mundos deterministas algunas cosas son evitadas.

Todo lo que es evitado, es evitable.

Por lo tanto, en algunos mundos deterministas no todo es inevitable.

Por lo tanto, el determinismo no implica la inevitabilidad. (Cf. p. 74)

Que este argumento encuentre su relevancia en función de la dicotomía evitable-inevitable es algo que se verá con mayor claridad más adelante, cuando Dennett comprenda a la libertad desde estos términos.

En suma, siguiendo estos argumentos, Dennett sostiene que la tesis de que si el determinismo es verdadero, nuestro futuro está fijado resulta poco interesante. Mientras que sostener que si el mundo es determinista, nuestra naturaleza está fijada es decir algo falso, pues es evidente que “Nuestras naturalezas no están fijadas porque hemos evolucionado hasta convertirnos en entidades diseñadas para cambiar su naturaleza en respuesta a las interacciones con respecto al mundo.” (*Ibíd.*, p. 116)

Como veremos más adelante, siguiendo el concepto de evitación, podremos ver por qué Dennett considera que en mundos deterministas como el nuestro hay lugar para verdaderas posibilidades y por qué –desde la biología- es comprensible que en mundos deterministas haya cosas cuya naturaleza cambia con el tiempo y por tanto, se abren nuevas opciones para actuar en él de diferente manera.

1.3.2 Dennett y el libertarismo.

Con respecto al libertarismo, Dennett nos hace ver que la afirmación de todo incompatibilista, sea este determinista o libertario parte de la siguiente condicional: Si el determinismo es verdadero, entonces no somos libres.

Por lo cual, lo que pretenden los libertarios es mostrar que el determinismo es falso, es decir: mostrar que vivimos en un mundo lo suficientemente indeterminista como para que “un agente humano pueda ser considerado propiamente responsable de algo que ha hecho” (Dennett 2004, p. 120), que su acción no está determinada por las condiciones físicas previas a su elección. Para los libertarios, la condición de la libertad consistiría en que “para ser moralmente responsable, debo ser la fuente última de mi decisión, y eso sólo puede ser cierto si las influencias previas no eran suficientes para garantizar el resultado, que dependía verdaderamente de mí.” (*Ibíd.*, p. 121)

Asimismo, Dennett distingue entre un libertarismo metafísico y un libertarismo que al menos pretende ser de corte naturalista.

Del primero afirmará que no vale la pena detenerse en él, pues desde un punto de vista naturalista es insostenible dado que recurre a lo que llama “levitación moral”, es decir: a la

idea de que “[...] la verdadera autonomía, la verdadera libertad, requiere que quién toma la decisión esté de algún modo suspendido, aislado del tira y afloja de aquellas causas, de modo que cuando se tomen las decisiones la única causa de ellas seas él” (*Ibíd.*, p. 124) y para sostenerla necesita recurrir a “ganchos celestes” (egos inmateriales, yo nouménicos, causas inobjetivables, etc.) de carácter supernatural.

Por el contrario, el libertarismo naturalista, en específico el que defiende Robert Kane, es un buen lugar para criticar al libertarismo, pues, para el autor de *Consciousness Explained*, resulta interesante en tanto pretende ofrecer una versión del libertarismo que evite la levitación moral, es decir: que pueda explicarse sin necesidad de entidades sobrenaturales o misteriosas para dar cuenta de la agencia moral.

Para Kane, el sitio relevante para comprender la libertad son aquellos casos en los cuales una persona tiene que elegir entre dos cursos distintos de acción y tiene buenas razones para considerar plausibles ambas.

En este sentido, para evadir el determinismo que clausuraría situaciones como éstas, Kane pretende basar la libertad en las indeterminaciones cuánticas que ocurren en los átomos del cerebro durante el proceso de deliberación entre dos opciones alternativas de acción, lo cual hace que la decisión final de la persona sea una acción indeterminada en la cual existe responsabilidad última y es, por tanto, libre.

Ante ello, Dennett criticará esta teoría mostrando que dichas indeterminaciones cuánticas no operan de ninguna manera en el control personal de las acciones ni otorgan apoyo para sostener que la persona sea responsable de ellas, pues esto supondría que el conjunto de todas las indeterminaciones cuánticas que suceden en el cerebro serían capaces de formar un yo ubicado de manera espacio-temporal justo en el momento de la toma de decisión.

En consecuencia, la física, en este caso la física indeterminista que ofrece la mecánica cuántica, no es un buen sustento de la libertad, puesto que tampoco ofrece elementos para pensar que desde ella se puede generar un yo material.

Tratar de justificar un yo responsable apelando a la física -afirma Dennett- tiene las mismas consecuencias que con respecto a la paradoja del primer mamífero, la cual, a grandes rasgos, sostiene que “Si todo mamífero tiene una mamífera por madre, entonces no existen los mamíferos, puesto que el primer mamífero no podría tener un mamífero por madre” (*Cf.* Dennett 2004, p. 149)

Para Dennett, pretender plantear un yo físico localizable al cual se le pueda adjudicar, en función de las indeterminaciones cuánticas de los átomos del cerebro, responsabilidad última en la decisión, es decir, considerarlo un yo primordial en el cual terminaría toda regresión causal, conduce a la misma paradoja. Como afirma Dennett, los filósofos tienen mayor afinidad ante la idea de detener el regreso al infinito mediante la identificación de algo que ponga fin a la regresión, lo cual podemos notar en Kane y su noción de un yo responsable cuánticamente constituido, que “[...] lleva a menudo a doctrinas llenas de misterio, o al menos con muchos puntos oscuros, y por supuesto, les obliga a comprometerse en la mayoría de los casos con el esencialismo.” (*Ibíd.*, p. 150)

Qué sea y cómo se origine un yo responsable según Dennett es algo de lo que nos ocuparemos más adelante. Bástenos por ahora el hecho de que el recurso a la física cuántica de Kane resulta infructuoso para la causa libertarista de corte naturalista, en tanto recae en el compromiso con el esencialismo y, por tanto, la libertad no se halla en el nivel de la realidad física, por más indeterminista que ésta sea.

En suma, dado el rechazo del libertarismo y el argumento de que, más allá de que en verdad vivimos en un universo determinista, el apelar al determinismo o al indeterminismo resulta inocuo para abordar el problema de la libertad, Dennett considera que “[...] una vez superado el miedo al determinismo físico, podemos dirigir nuestra atención al nivel biológico, desde el cual tal vez podamos explicar cómo es posible que seamos libres, cuando otras entidades de nuestro mundo, hechos del mismo tipo de materia que nosotros, no lo son en absoluto.” (*Ibíd.*, p. 116)

1.3.3 Libertad natural

Al confrontar al determinismo y al libertarismo Dennett considera que podemos despachar el problema entre éstos y defender un compatibilismo que se sustenta en la tesis de que la libertad es “[...] una creación evolutiva de la actividad y las creencias humanas, y es tan real como las demás de las creaciones humanas, como la música o el dinero.” (*Ibíd.*, p. 28)

Para defender lo anterior y a diferencia de su confrontación con el determinismo fuerte y el libertarismo, la estrategia de Dennett no consiste en ofrecer un conjunto de argumentos, sino una explicación que, a modo de historia, de cuenta de cómo es posible la libertad:

“Para comenzar a comprender en que consiste nuestra libertad, debemos preguntarnos ¿quiénes somos y cómo llegamos aquí?” (*Ibíd.*, p. 16)

Así, para entender qué sea y en qué consiste la libertad, Dennett considera que son necesarias dos explicaciones:

1. Una explicación científicamente fundamentada, de carácter continuista y evolutiva en la cual: “Lo que debemos hacer para comprender la libertad humana es seguir la extraña inversión del pensamiento de Darwin y remontarnos a la época del origen de la vida.” (p. 167)
2. Una explicación comprendida como una parte específica y derivada de la primera, pero que requeriría un tratamiento intensivo, la cual consideraría también necesario contar la historia de los procesos de diseño que posibilitaron la evolución de la conciencia humana.

Con respecto a (1), se trataría entonces de una explicación de carácter descriptivo en la cual se daría cuenta de cómo apareció la libertad en el continuum que –siguiendo nuestras mejores teorías científicas- iría desde el origen del universo hasta el nacimiento y desarrollo de la vida en sus diferentes formas. En este sentido, Dennett considera que para comprender la libertad es necesario comprender primero sus componentes y predecesores más modestos.

Dado que estos componentes y predecesores se deben comprender a la luz de la evolución por medio de selección natural, la cual Dennett concibe –siguiendo a Dawkins- como el proceso omniabarcante de todo fenómeno biológico. En este sentido, si la libertad es un fenómeno natural, un fenómeno que encuentra su relevancia ontológica y explicativa en la biología, debe explicarse a partir del gradualismo continuista que ésta implica.

Así, Dennett sostiene que existen diferentes grados de libertad manifestada en distintas especies según sus capacidades, siendo sin duda la libertad humana el grado máximo de su manifestación: “La libertad del pájaro para volar por donde se le antoje es sin duda un tipo de libertad, una mejora incuestionable con respecto a la libertad de la medusa de flotar por donde flota, pero un triste primo lejano de la libertad humana.” (p. 167)

Para justificar el hecho de que existan diferentes grados de libertad, afirma que el concepto clave para entender a ésta es el de evitación: cualquier organismo capaz de evitar

algo manifiesta ya la capacidad de decidir, de hacer las cosas de otra manera a partir de predecir lo que puede pasar y así ser capaz de un futuro distinto al que le ofrece su medio.

Lo cual implica que comprender a la libertad a partir de la evitación -como ya ha sostenido el autor de *Breaking the Spell*- trae consigo cierto grado de determinismo.

Desde el indeterminismo no podríamos dar cuenta de la libertad en estos términos, pues “En un entorno completamente caótico e impredecible, no hay ninguna esperanza de evitar nada como a no ser por pura suerte.” (p. 61)

Dar cuenta de la libertad desde la “evolución de la evitación en nuestro planeta” (p. 69) es asumir que si bien es cierto que la selección natural carece de capacidad preventiva, de alguna forma se las ha ingeniado para crear seres –a nosotros los seres humanos, sobre todo- que sí disponen de ella y están comenzando a poner esta capacidad de previsión al servicio de guiar y corregir los procesos de selección natural en este planeta.

Así, para Dennett, el carácter natural de la libertad cobra sentido cuando lo comprendemos como una sofisticación de procesos que podemos encontrar en otros seres vivos tales como evitar, prevenir, interferir y anticipar.

Pasando a (2), Dennett sostiene que, a la luz de lo expuesto en (1), y “puesto que yo soy consciente y usted es consciente, esos extraños y minúsculos componentes de los que estamos formados deben ser capaces de generar de algún modo un yo consciente.” (p. 17)

Y ese modo, como se puede suponer, es el proceso evolutivo marcado por un continuum cognitivo que iría, por ejemplo, desde las habilidades de un depredador competente a las habilidades prácticas de la inteligencia de los homínidos primitivos hasta las prácticas de los humanos civilizados. En este desenvolvimiento, sin embargo, el continuum gradual de la evolución biológica encontraría un momento singular en el cual “sólo una especie, la nuestra, desarrolló evolutivamente otro truco: el lenguaje. Éste ha supuesto para nosotros una autopista abierta hacia la posibilidad de compartir el conocimiento, en todos los órdenes” (Ibíd., p. 18), que da paso a “un mundo de ideales y creaciones humanas” a partir de “[...] unas capacidades y unas tendencias que son marcadamente distintas a las de cualquier otro ser vivo del planeta.” (Ibíd., p. 167)

Así, con respecto a la libertad, el lenguaje sería “el último paso requerido para completar [la versión] naturalista de la libertad”, sería aquello que genera “un lugar desde el cual asumir la responsabilidad.” (Ibíd., p. 291)

Lo interesante en la manera en que Dennett caracteriza el privilegio del uso del lenguaje en nuestra especie es la preeminencia que le otorga a lo que Sellars llama el “espacio de las razones” y el juego de dar y pedir razones como su rasgo distintivo.

Como afirma el autor de *The Intentional Stance*, “[...] un babuino macho puede pedirle ayuda para su aseo a una hembra que pase por su lado, pero ninguno de los dos puede debatir el resultado probable de la satisfacción de su demanda.” agregando que, en cambio, “[...] nosotros, los seres humanos, no sólo podemos hacer cosas cuando se nos pide que las hagamos; podemos responder a preguntas acerca de lo que estamos haciendo y acerca del porqué. Podemos participar en la práctica de dar y pedir razones.” (*Ibíd.*, p. 283)

En este sentido, la libertad manifestada en nuestro comportamiento y nuestras acciones se puede comprender desde un plano normativo, en el cual éstas son eminentemente racionales e inferenciales, es decir, desde ellas los seres humanos y sólo ellos puedan obtener “[...] las conclusiones adecuadas sobre lo que deben hacer a partir de la información de la que disponen y en función de aquello que quieren.” (*Ibíd.*, p. 62)

A este plano normativo Dennett lo llama (distinguiéndolo de cualquier otro que se pudiera encontrar en la naturaleza) la “atmósfera de la libertad”, el cual:

[...] es de otro tipo de entorno. Es una atmósfera que nos envuelve, nos abre posibilidades, configura nuestras vidas, una atmósfera conceptual de acciones intencionales, planes, esperanzas y promesas. Todos crecemos en una atmósfera conceptual, y aprendemos a conducir nuestras vidas en los términos que ella determina. [...] ha evolucionado como un producto reciente de las interacciones humanas. (Ibíd., p. 25)

Siguiendo a Dennett, pareciera que dicha atmósfera de la libertad goza de una autonomía bastante amplia con respecto al proceso biológico, evolutivo del cual surge, pues como afirma el profesor de la Universidad de Tufts, ésta “[...] no se restringe manifiestamente al bien de la especie o la supervivencia de nuestros genes o nada parecido. Deberá ser algo que surja en el curso de nuestra propia constitución como la clase de sujetos que somos.” (*Ibíd.*, p. 292)

En suma, con este movimiento, Dennett considera que se ha hecho posible la reconciliación del mecanismo característico de un mundo físico, determinista, con la responsabilidad que ciertos agentes como nosotros podemos asumir sin necesidad de recurrir a elementos sobrenaturales o metafísicos.

La necesaria historia evolutiva que Dennett nos cuenta, sería entonces suficiente para sostener que la imagen de nosotros mismos que podemos extraer de la ciencia puede ayudarnos a asentar nuestras vidas morales sobre nuevos y mejores fundamentos, y, una vez comprendamos en qué consiste nuestra libertad, estaremos en una mejor posición.

Así, la libertad quedaría plenamente naturalizada al considerarla como una manifestación natural más de la evitación que podemos encontrar en organismos simples, pero que, a partir de su sofisticación gradual a lo largo del proceso de selección natural, encuentra finalmente en nosotros su momento revolucionario ante la posibilidad que abre de llevar a cabo ciertas prácticas que en ninguna otra especie se puede encontrar.

CAPÍTULO 2

Robert Brandom: inferencialismo y libertad con respecto a normas

El inferencialismo que Robert Brandom propone es un tipo de racionalismo que se construye a partir de una pragmática normativa y de un inferencialismo semántico. A grandes rasgos, la primera pretende explicar el lenguaje y el pensamiento en función del tipo de participación que se genera en las prácticas sociales teniendo como base lo que Brandom llama el conteo deóntico [*deontic scorekeeping*] que, como explicaremos más adelante, consiste en mostrar “cómo cambia el significado de un acto de habla según los compromisos que atribuimos y reconocemos.” (Brandom 2000, p. 81) La segunda es una teoría semántica que pretende invertir el orden de explicación representacionista que privilegia a la referencia y a la verdad en favor de una concepción normativa de lo conceptual, capaz de dar cuenta de la inferencia materialmente válida y de la incompatibilidad de nuestros compromisos tanto teóricos como prácticos.

Así, tras los pasos de Kant y Sellars, la premisa fundamental de este racionalismo es que ser racional es un asunto normativo que se desarrolla al jugar el juego de dar y pedir razones, es decir, depende de hacer algo y no de tener tales o cuales propiedades: si alguien con las propiedades mentales para ser potencialmente un ser racional no participa dentro del juego de dar y pedir razones, entonces no es racional hasta que lo haga.

Asimismo, bajo la influencia de Hegel, este racionalismo normativo se sustenta en elementos históricos y sociales. Históricos en tanto que, para determinar el contenido conceptual toma retrospectivamente una trayectoria expresivamente progresiva a través de las aplicaciones pasadas de un concepto para entender su proceso proyectable al futuro: “Los contenidos de conceptos se identifican e individualizan por el papel funcional que desempeñan en redes que evolucionan históricamente y que se constituyen por las relaciones inferenciales materiales y de incompatibilidad que hay entre ellos.” (Brandom 1994, p. 160) Y social en tanto que no da por sentado un conjunto de normas inferencialmente articuladas como estando ya en marcha sin dar cuenta de las condiciones de posibilidad en las cuales surgen. Pero la racionalidad histórico-social ofrece una explicación de aquello que se debe hacer para establecer la manera en que social y culturalmente se torna posible la existencia de sujetos autoconscientes capaces de

reconocerse a sí mismos y reconocer a otros dentro del juego de dar y pedir razones aceptando, como veremos más adelante, que todo esto sucede efectivamente en el reino de las causas.

En este sentido, Robert Brandom se reconoce dentro de la tradición racionalista que, en lo general, considera que somos distintivamente animales racionales y que, por tanto, la tarea de la filosofía consiste en comprender, articular y explicar la noción de razón que se enfoca en el papel demarcativo que juega.” (Brandom 2010, p.1)

Ahora bien, lo relevante de esta postura con respecto a los propósitos del presente trabajo es que para Brandom, gracias a Kant y a Hegel, es posible defender, primero, que el espacio normativo de las razones es explicativa y realizativamente autónomo e irreducible al reino causal del cual se ocupan las ciencias naturales; y segundo que el espacio normativo de las razones es a la vez el espacio de la libertad, es decir, el único ámbito en el cual se pueden realizar y comprender acciones con las cuales nos podemos comprometer manera autónoma y responsable.

Para desarrollar de manera puntual lo anterior, en el siguiente apartado expondremos la manera en que Brandom recurre a Kant para fundamentar el carácter normativo de la razón y las consecuencias de ello para el ámbito práctico en función de los conceptos de autoridad y responsabilidad. En el segundo apartado, por su parte, mostraremos cómo Brandom, tras los pasos de Hegel, inserta la autoridad y la responsabilidad kantiana en un ámbito social con el cual se termina de delimitar, como ya hemos dicho, el espacio autónomo e irreducible de las razones. Finalmente, en el tercer apartado veremos cómo esta racionalidad kantiano-hegeliana constituye por sí misma el ámbito de la libertad.

2.1 Kant y la razón normativa

Al abordar tanto el aspecto kantiano como el aspecto hegeliano que ofrece el pensamiento de Brandom, debemos tener en cuenta que el recurso a estos autores no pretende en absoluto ser una exégesis *avant la lettre* ni tampoco situarse a cabalidad bajo una de las tradiciones que han desarrollado el pensamiento de dichos autores. Por el contrario, lo que a Brandom le interesa es reconstruirlos racionalmente fuera del contexto del idealismo para ofrecer una nueva perspectiva de ellos que sea interesante

para nuestros tiempos. Eso implica ignorar elementos de ambos que no resultan relevantes para la línea de pensamiento en que Brandom se enfoca. (Cf. Brandom 2002, p. 2; Brandom 2010, p.27)

En este tenor, Brandom reivindica tanto la racionalidad inferencial como la histórico-social, identificando a la primera (gracias a Sellars) en Kant , quien la posibilita a partir de tres ideas: el salto de la certeza cartesiana a la necesidad kantiana, la comprensión del juicio como la unidad mínima de responsabilidad, la aplicación de conceptos tanto en el juicio como en la explicación de la acción. (Cf. Brandom 2000, p. 80)

Para nuestros propósitos, podemos dejar de lado la primera idea y centrarnos en las dos últimas. En cuanto al juicio entendido como la unidad mínima de responsabilidad, Brandom considera que aparece gracias al rechazo del racionalismo representacionista característico de Descartes, es decir, del representacionismo que se da a partir de dos elementos:

- i) La teoría tradicional del juicio.
- ii) La teoría clasificatoria de la conciencia.

En (i) encontraríamos la idea de que juzgar es predicar un concepto de otro concepto, es decir, “poner dos conceptos en una relación marcada por una cópula para comprender un concepto bajo uno más general, o subordinar un concepto menos general dentro de uno más general.” (Brandom 2010, p. 28)

Mientras que (ii) sostiene que ser consciente de algo es tomarlo como algo, clasificar algo particular como siendo parte de algo más general, lo cual evidentemente depende de poner en relación dos conceptos por medio de una cópula, lo cual nos hace ver que es completamente dependiente de (i); por lo tanto, el rechazo kantiano de (i) trae consigo el rechazo de (ii).

Kant rechaza (i) y así supera el representacionismo tradicional al abandonar (i) y (ii) en favor de una comprensión normativa del juicio, lo cual implica, en primer lugar, tomar el juicio en su totalidad como la unidad mínima conceptual y explicativa tanto del significado, la cognición, la conciencia y la experiencia: “los juicios son la unidad mínima de responsabilidad, los elementos semánticos más pequeños sobre los cuales se pueden expresar compromisos.” (Brandom, 2010, p. 37)

Para ejemplificar lo anterior, podemos decir que si yo profiero por separado las palabras «gato», «perro», «juntar» y «pelea» no me estoy comprometiendo absolutamente con nada; pero si articulo inferencialmente dichas palabras bajo el juicio «Si juntan al perro y al gato entonces se pelearán», ya me encuentro bajo una posición normativa, bajo un compromiso que me hace responsable de mi afirmación.

Dicha responsabilidad sería de carácter tanto pragmático como racional, en tanto juzgar y actuar implican hacer algo con respecto a normas dentro del juego de dar y pedir razones. Y no sólo eso, si no que los juicios, entendidos aserciones expresadas en enunciados declarativos, al ser –como hemos visto- unidad mínima de responsabilidad, son también “la actividad fundamental en la cual la significatividad lingüística se manifiesta.” (Brandom 1983, p. 637)

En suma, al superar la teoría tradicional del juicio y la teoría clasificatoria de la conciencia, el juzgar y el hacer intencional como actividades de las creaturas racionales no se comprende solamente como un mero proceso mental determinado ni una distinción ontológica fundada en la presencia de cosas mentales (Cf. Brandom 2010, p. 33), sino que la distinción es de carácter normativo, es decir, nuestro ser no queda determinado solamente por aquello de lo que estamos hechos, sino en función de lo que hacemos en tanto creaturas normativas que vivimos y nos movemos en un espacio normativo. Como hemos dicho más arriba, uno puede estar hecho de todos los elementos necesarios para ser un ser racional, pero no resultan suficientes hasta que uno hace con respecto a normas.

Ahora bien, para comprender la tercera idea kantiana, es decir, la aplicación de conceptos en el juicio y en la acción, debemos tener en cuenta que –como ya hemos visto- comprender al juicio como unidad mínima de responsabilidad es la manera en que nos tratamos a nosotros mismos con respecto a normas. Pero aún queda pendiente responder a la cuestión de ¿qué son estas normas desde las cuáles se posibilita esta comprensión del juicio? A lo cual Brandom responde que no son otra cosa que conceptos, los cuales articulan el contenido de nuestros compromisos. El contenido de un concepto es el rol inferencial que este juega, entendiendo por inferencias en el sentido material. Por tanto, el contenido de los conceptos y su función para normar los juicios que articulan las inferencias debe entenderse en términos de las condiciones apropiadas en los que éstos se aplican teniendo y no en términos meramente lógicos.

Así, por ejemplo, la corrección de la inferencia:

- (1) Todos los perros son vertebrados.
- (2) Todos los vertebrados son mamíferos.
- (3) C: Todos los perros son mamíferos.

No sólo depende de la forma del silogismo, sino del papel normativo que el concepto vertebrado, en tanto término medio, juega para articular la inferencia desde el concepto perro hasta el concepto mamífero. En este sentido, dentro del espacio normativo: “todo lo que un sujeto kantiano puede hacer es aplicar conceptos, ya sean teóricos o prácticos.” (Brandom, 2010, Ahora bien, si juzgar no se reduce a predicar y por el contrario, tiene un papel expresivo y pragmático en su articulación inferencial, entonces es preciso responder a la pregunta ¿Qué se hace cuando se juzga?, ¿Qué se hace al asumir un tipo de responsabilidad? La responsabilidad tendría tres características:

Crítica: Tomar la incompatibilidad material, es decir la incompatibilidad entre inferencias materiales, para rechazar juicios que son incompatibles con aquellos con los que uno se ha comprometido y hecho responsable : “Si dos compromisos son incompatibles, uno sirve como razón para declinar del otro.” En otras palabras, para que el elemento crítico del juzgar cuente como racional se debe aceptar que el hecho de que dos compromisos sean incompatibles es una razón para rechazar alguno de ellos. (Brandom 2010, p. 36) En este sentido, si afirmo (me comprometo) que Chiapas está al sureste del Distrito Federal y el Distrito Federal está al sur de Chihuahua, me veo obligado (soy responsable) a rechazar normativamente (conceptualmente) la afirmación de que Chiapas está al norte de Chihuahua.

Ampliativa: Asumir la consecuencia inferencial para extraer las consecuencias de las inferencias materiales de cada compromiso como una razón para aceptar otros en el sentido de estar obligado a hacerlo explícito en tanto se encuentra ya implícito en nuestros compromisos previos. Por ejemplo, si afirmo que mi moneda de dos pesos está hecha de plata, me veo obligado a comprometerme con que si caliento mi moneda de dos pesos, entonces se fundirá a 960° centígrados.

Justificatoria: Estar preparado para ofrecer nuevas razones que apoyen los compromisos que hemos asumido y utilizar compromisos previos para respaldar nuevos compromisos. Si afirmo (me comprometo) con que hoy es martes, ampliativamente me comprometo con que mañana es miércoles y ayer fue lunes. Lo cual a su vez, es inferencialmente justificatoria de mi primer compromiso bajo la afirmación de que si ayer fue miércoles y ayer fue lunes, entonces hoy es martes.

El ser responsable de esta manera trae consigo a la vez el estatus normativo de autoridad, pues la responsabilidad que yo asumo no me viene impuesta de afuera, sino que es algo que yo hago conmigo mismo.

Así, la capacidad racional para adoptar estatus normativos consistiría en la autoridad sobre uno mismo para hacerse responsable de los compromisos, consecuencias e incompatibilidades de sus juicios.

Asimismo, con respecto a la responsabilidad práctica, surge la pregunta: ¿Qué se hace cuando se actúa? A la cual Brandom responde que cualquier agente racional que puede actuar intencionalmente debe comprender prácticamente la posibilidad de actuar por razones en el sentido de ser inteligible al responder diferencialmente ante las bondades de razones prácticas para la acción que surgen de nuestras actitudes discursivas: “Las acciones son simplemente realizaciones para las que resulta apropiado dar razones; y dar una razón quiere decir hacer una aserción. Así que las acciones no son inteligibles como tales excepto en un contexto que incluye el dar razones de forma asertiva.” (Brandom 1994, p. 266; Cf. Brandom 2000, p. 81) Así como con los juicios teóricos o doxásticos tomamos algo como verdadero, en el ámbito práctico, tomamos nuestras acciones como hacer algo según el contenido inferencialmente articulado que las soporta.

En este sentido, en tanto la acción intencional se encuentra dentro de la práctica discursiva, los estatus normativos serían exactamente los mismos que en el uso teórico de la razón, por lo cual los compromisos prácticos se deben entender más como afirmaciones que como promesas, pues –como afirma Brandom– “el compromiso no es con alguien en particular, y uno puede cambiar de idea en cualquier momento, esencialmente sin castigo alguno.” (Brandom 2000, p. 93).

Así, el hecho de que las buenas razones prácticas surgen de la fuerza normativa de deberes expresados en conceptos como compromiso, obligación, permisión nos conduce a tomarlos de manera análoga a la responsabilidad y la autoridad en el dominio teórico, pues, a final de cuentas, dichos conceptos posibilitan hacer explícito (de manera judicable) y por medio de inferencias prácticas, las actitudes que se han asumido implícitamente y distinguir en ellas las inferencias materialmente buenas y las materialmente malas.

Para dar cuenta de esta concepción de la acción, Brandom propone la siguiente estrategia:

- i) Desmarcarse de la racionalidad práctica humeana (y davidsoniana)
- ii) Apelar a la idea kantiana de la voluntad entendida como la facultad racional de razonamiento práctico de tal modo que “no sea filosóficamente más misteriosa que nuestra capacidad para percatarnos de cosas rojas.” (Brandom 2000, p. 79)

Así, para llevar a cabo (i), sostiene que la acción no comienza con deseos y creencias, sino “más bien con estatus normativos y actitudes correspondientes a creencias e intenciones.” (*Ibid.*, p. 82)

En este sentido, dado el papel primordial que jugarían los estatus normativos conceptuales e inferenciales, el razonamiento práctico que valida la acción requiere necesariamente del razonamiento teórico en tanto el primero también se sostiene dentro de relaciones inferenciales. Así como asumir un compromiso teórico (doxástico) se corresponde expresivamente con creencias, en el razonamiento práctico asumir un compromiso se corresponde con intenciones para actuar que tiene creencias como premisas y, por tanto, implica saber que debería tomarse por verdadero para poder hacerlo verdadero, es decir, para que sea exitoso. Por ejemplo, tener la intención de poner a calentar agua para que hierva, requiere saber lo que es calentar el agua y cuál es su punto de ebullición, es decir, mi compromiso práctico de que voy a calentar agua sólo puede satisfacerse si cuento con los compromisos teóricos (y sus respectivas consecuencias críticas, ampliativas y justificatorias) de que, por ejemplo, el agua se calienta exponiéndola al fuego y de que el agua hierve a 100°. Debemos entender que evidentemente el agua puede hervir sin necesidad de que yo sepa lo anterior, pero se trataría entonces de algo que sucede y no de una acción mía, pues ésta debe ser intencional: para que verdaderamente yo esté hirviendo

agua necesito contar con los compromisos inferenciales de que se necesita calentar y de que hierve a 100°, o al menos aceptar que se encuentran implícitos en mi acción y que por tanto debo reconocer a otro con la autoridad de hacerme responsable de ello.

Asimismo, junto con los estatus normativos para comprender la acción como una manera de desmarcarse del modelo humeano-davidsoniano, Brandom recurre al papel que juega la inferencia material dentro del razonamiento práctico al exponer tres tipos de patrones que éste presenta en los cuales no es necesario contar con la base de un deseo o proactitud para que sean correctos y efectivos para la acción:

- 1) Sólo abriendo mi paraguas me podré mantener seco, entonces voy a [shall] abrir mi paraguas.
- 2) Soy un empleado de un banco que va a trabajar, entonces voy a ponerme corbata.
- 3) Pasar un chisme podría lastimar a alguien sin motivo, entonces no voy a pasar el chisme.

Desde la perspectiva que Brandom llama humeana-davidsoniana (1) (2) y (3) serían entimemas que carecen de una razón primaria o pro-actitudes que les darían corrección formal, entendiendo que dichas pro-actitudes expresan ya sea necesidad, deseo, preferencia o actitudes valorativas. Dichas premisas serían respectivamente:

- 1.1 Quiero (deseo, prefiero) estar seco.
- 2.1 Los banqueros están obligados (necesariamente tienen que) usar corbata en el trabajo.
- 3.1 Está mal (uno no debe) lastimar a alguien sin motivo.

Pero siguiendo a Brandom, cuando tratamos a (1) (2) y (3) como inferencias materiales no es necesario asumir (1.1) (2.1) y (3.1) para su corrección, en tanto que podrían ser buenas inferencias en función del contenido de su vocabulario no lógico. Para Brandom, serían inferencias prácticas materialmente correctas que generarían compromisos sujetos a una evaluación normativa, es decir, en términos de responsabilidad y autoridad, a partir del papel expresivo que tendrían las preferencias y deberes no entendidas como pro-actitudes, sino a partir del papel expresivo que jugarían siguiendo tipos de patrón inferencial: para la

corrección de (1) no es necesario (1.1) sino que en todo caso (1) legitima expresivamente el poder hacer explícito una afirmación del tipo (1.1) que se encuentre justificada por (1) entendida como una consecuencia inferencial de un patrón prudencial. Lo mismo sucedería en la relación de (2) con (2.1) en función de un patrón inferencial institucional y un patrón inferencial moral en el caso de (3) y (3.1). (Cf. Brandom 1994, p. 376)

Por otra parte, para llevar a cabo (ii) pareciera que Brandom pretende resolver un problema similar al que se plantea Kant cuando se enfrenta a la “paradójica exigencia de hacer de sí mismo, como sujeto de la libertad, un noumēno, pero al mismo tiempo, respecto de la naturaleza, en la propia conciencia empírica, también un fenómeno.” (Kant, CRP A11), pues a lo que se enfrenta el autor de *Making it Explicit* es al hecho de cómo es posible dar cuenta de la acción comprendida primordialmente desde la racionalidad práctica en términos normativos sustentada en una voluntad racional que no sea misteriosa, es decir, que no implique un dualismo entre ésta y su efectividad en el mundo.

Para solucionar lo anterior, Brandom sostiene -de manera análoga a Kant cuando afirma que en la razón teórica se partía de sensaciones para llegar a principios y en la razón práctica se parte de principios para hacer algo con respecto a leyes- que así como las percepciones son disposiciones fiables que funcionan como entradas que contribuyen para la articulación inferencial de juicios teóricos, la relación no misteriosa entre las acciones y el mundo son “estrictamente análogas” a las percepciones en tanto son salidas que parten, no de leyes, pero sí del reconocimiento de compromisos. En este sentido “Tener una voluntad racional, puede entenderse como teniendo la capacidad de responder fiablemente a los compromisos que uno reconoce.” (Brandom 2000, p. 94)

El partir de una voluntad racional para comprender la acción de una manera no misteriosa trae a la vez consigo, como ya hemos dicho, el que la acción debe tomarse “como algo de lo que es apropiado pedir una razón.” (Brandom 1994, p. 365), lo cual nos lleva a sostener que no todos los movimientos del cuerpo de un agente cuentan como acciones, pues sólo aquellos actos que hace de manera intencional podrían contar como tales: “[...] sólo se atribuyen compromisos prácticos y, por tanto, acciones (realizaciones intencionales) a aquellos que se encuentran en el espacio del juego de dar y pedir razones, es decir, a los que son (tratados como) racionales.” (*Ibíd.*, p. 366)

En el presente apartado hemos podido ver de qué manera Brandom construye su racionalismo teniendo como fundamento el giro normativo de Kant, en el contexto del cual los seres racionales son “aquellos que deben tener razones para lo que hacen y deben actuar teniendo razones para ello. Ser racional es estar sujeto a obligaciones, prohibiciones y permisiones.” (Brandom 2010, p. 3)

Ser racional no es tener tal o cual propiedad, sino ser capaz de hacer tales o cuales cosas a partir de compromisos discursivos ya sean de carácter doxástico o práctico. En otras palabras: ser capaz de encontrarse efectivamente dentro del espacio de las razones.

Qué sea y cómo opera este espacio es la cuestión que trataremos de responder en el siguiente apartado.

2.3 Hegel y la razón histórico-social

Como ya hemos dicho en el primer apartado cuando exponíamos la racionalidad histórico-social, Brandom afirma que Hegel sólo le criticó una cosa a Kant: haber sido acrítico con respecto al origen y naturaleza determinada de los contenidos de nuestros conceptos.

Por ello, Brandom considera que “La principal innovación de Hegel es su idea de que, para seguir consecuentemente la idea de Kant acerca del carácter normativo de la mente, el significado y la racionalidad, necesitamos reconocer que los estatus normativos (autoridad, responsabilidad, obligación, etc.) son fundamentalmente estatus sociales.” (Brandom, 2010, p. 66; Cf. Brandom 1979, p. 193)

En este sentido, la intención de Brandom es mostrar cómo la racionalidad normativa que Kant plantea en términos meramente subjetivos puede operar dentro de la ya mencionada racionalidad histórico-social, es decir, dentro de “[...] aquello que se hace posible por la emergencia de una peculiar constelación conceptualmente articulada de comportamientos que Hegel llama ‘Espíritu’ en la cual “los productos y actividades culturales devienen explícitas en cuanto tales tan sólo por el uso de un vocabulario normativo que es, en principio, irreductible al vocabulario de las ciencias naturales.” (Brandom, 2000, p. 33)

Con esta subsunción de Kant en Hegel se completa de manera cabal el trazo de la distinción tajante entre el espacio de las causas y el espacio de las normas, así como de la suficiencia de Hegel, la cual es tan radical que Brandom afirma: “[...] el desarrollo del vocabulario de las ciencias naturales (como el de cualquier otro vocabulario) es un

fenómeno cultural, algo que es inteligible tan sólo dentro del horizonte conceptual que ofrecen las ciencias del espíritu. El estudio de ‘naturalezas’ tiene de suyo una historia, y su propia naturaleza, si es que la tiene, debe abordarse a través del estudio de dicha historia. Esta es una imagen y una aspiración que le debemos a Hegel.” (Brandom 2000, p. 33)

El hecho de que tanto en *Making it Explicit* como en todo el pensamiento sistemático de Brandom la palabra ‘experiencia’ no aparezca o simplemente no juegue un papel explicativo relevante (Cf. Rorty 2000, p. 163) nos lleva a identificar en él la misma prisa por abandonar la naturaleza que Ernst Bloch le adjudica a Hegel: “[Hegel] abandona la base de la naturaleza; ni siquiera la gigantesca esencia del mundo, es decir, la naturaleza que envuelve la historia sin cesar, merece ya la menor mirada. La naturaleza, según Hegel, está pasada, tanto en el sentido de paso a través de ella como en el pasado; un parterre muerto para la historia humana, de la cual ha desaparecido todo tipo de historia.” (Bloch 1963, p. 211)

Bajo esta suficiencia radical, entonces, los conceptos kantianos de autoridad, responsabilidad y compromiso no son aspectos del mundo pre-humano; no existen hasta que los humanos comienzan a tomarse y tratarse entre ellos como autoritativos, responsables y comprometidos, es decir: hasta que adoptan actitudes normativas hacia los demás; las actitudes y las prácticas sociales que las hacen posibles son las que instituyen los estatus normativos.

La síntesis kantiano-hegeliana que Brandom propone describe los sujetos kantianos en términos sociales e históricos: por el lado social encontraríamos el modelo de reconocimiento mutuo, mientras que por el lado histórico el modelo jurídico.

Comenzando por el aspecto social, podemos ver que Brandom entiende el reconocimiento mutuo como una práctica que sólo puede darse dentro de una comunidad, en la cual se reconoce autoridad y responsabilidad entre sus miembros.

Es preciso aclarar que el concepto de comunidad que Brandom tiene en mente no es primordialmente de índole política o institucional, como lo sería el Estado o una empresa (Cf. Brandom 2008, p. 375-76); por el contrario, siguiendo la afirmación hegeliana de que en el lenguaje es dónde los conceptos (normas) tienen su existencia pública (Cf. Hegel 2008, p. 300), Brandom entiende las comunidades de reconocimiento mutuo como

comunidades esencialmente lingüísticas que tienen como fundamento las prácticas de dar y pedir razones.

Pero, a diferencia de Hegel, para Brandom éstas no se generan en, aunque podrían extenderse a, la relación Yo-Nosotros, sino en el micro nivel de las relaciones Yo-Tú: para que haya una comunidad es suficiente la posibilidad de que se genere la relación entre dos sujetos racionales que, a partir de sus estatus normativos de autoridad y responsabilidad puedan comunicarse bajo el modelo que Brandom llama “conteo deóntico”, con el cual “todo el tiempo estamos constituyendo diferentes tipos de comunidades virtuales, comunidades de reconocimiento correspondientes a los estatus normativos que reconocemos que tienen y que les atribuimos.” (*Ibíd.* p. 376)

Este modelo de conteo deóntico consiste esencialmente en la práctica de reconocer autoridad en el otro para hacerme responsable de mis compromisos basados en aquello que yo sostengo dentro de nuestras prácticas lingüísticas, es decir, Brandom subsume los elementos kantianos de responsabilidad teórica y práctica (y su evaluación crítica, ampliativa y justificatoria) a una práctica socialmente constituida.

Bajo este modelo, la autoridad y responsabilidad kantiana encuentran en el reconocimiento mutuo una explicación de cómo nos sujetamos a esas normas que surgen de manera social de tal suerte que la autonomía para hacerme responsable de mí mismo no consiste en un solipsismo o en un aislamiento, si no en el saber que nadie tiene autoridad sobre mí excepto aquellos a quienes autorizo con mis actitudes de reconocimiento de autoridad: “Esta en mí el decidir qué juego quiero jugar, que movimientos haré y qué palabras utilizaré. Pero no está en mí que movimientos devienen necesarios en función de mis movimientos y palabras.” (Brandom 2010, p. 72)

En este sentido, la autonomía tendría un momento de independencia, en el cual, con autoridad, decido hacerme responsable de jugar el juego de dar y pedir razones. Pero también tendría un momento de dependencia, pues al hacerme responsable de jugar el juego, dependo de la autoridad de otros para marcar la corrección de mis movimientos dentro del juego: “Mi autoridad para comprometerme a utilizar palabras públicas es a la vez la autoridad de hacerme responsable y autorizar a otros para hacerme responsable de los contenidos conceptuales de determinados conceptos, de los cuales no soy autor.” (Brandom 2010, p. 76)

En palabras de Hegel, el reconocimiento mutuo consiste en que “[...] derecho [autoridad] y obligación [responsabilidad] son de tal modo correlativos que a un derecho por mi parte corresponde una obligación en otro.” (Hegel 2008, p.324: §486)

A manera de ejemplo, podemos decir que, el momento de independencia consiste en que está en mi autoridad asumir si una moneda está hecha de cobre o de madera. Pero no están en mí las consecuencias inferenciales de aquello que decida asumir: si afirmo que está hecha de cobre, no está en mí lo que se sigue de aquello a lo que me comprometo al usarlas en juicios (reacción ante el fuego, maleabilidad, composición química, etc.). No está en mi autoridad, sino que por el contrario, es una responsabilidad que debo asumir, a saber: por ejemplo, la de que:

- Si la moneda está hecha de plata, entonces se fundirá a 960° centígrados.
- Si la moneda está hecha de madera, entonces no se fundirá a 960° centígrados.

Sin duda alguna, el aspecto social de comunidades de reconocimiento mutuo tal como lo hemos caracterizado no explica aún el proceso mediante el cual llegamos a aplicar con corrección ciertos conceptos en el juicio y cómo determinamos su contenido de tal suerte que la responsabilidad y autoridad que se manifiestan en el juego de dar y pedir razones puedan ser efectivas.

Para explicar lo anterior, Brandom afirma que ésta se genera cuando completamos el aspecto social de la racionalidad con el aspecto histórico, es decir, cuando insertamos el contenido conceptual determinado que ofrece el modelo Kant-Frege (Brandom 2010, p. 90) dentro de una reconstrucción racional del contenido que determina el contenido conceptual en términos históricos.

Para Brandom, en Kant y en Frege la comprensión del contenido conceptual es estática, pues “cada concepto debe ser determinado en el sentido de que debe establecerse semánticamente para cada objeto de manera definitiva y en vistas de su aplicación epistémica para saber cuándo un objeto cae dentro o fuera del concepto.” (*Ibíd.* p. 88)

Por el contrario, el modelo hegeliano de contenido conceptual ofrecería una comprensión dinámica de la determinación de un concepto a partir de subsumir la responsabilidad

kantiana dentro del concepto de integración, a partir del cual se posibilita el reconocimiento de usuarios futuros de tales conceptos.

Asimismo, la autoridad kantiana quedaría subsumida en la recolección, la cual, por su parte, legitimaría el uso de tales o cuales conceptos a partir del reconocimiento de usuarios conceptuales pasados. (Cf. *Ibíd.*, p. 91)

Por otra parte, para comprender el proceso de integración y recolección, así como el carácter racional del modelo histórico, Brandom ofrece una analogía con los modelos de derecho consuetudinario en los cuales “existe una simetría entre retrospectiva y prospectiva” (Brandom 2010, p. 92), entre recolección e integración, pues en este tipo de derecho los conceptos de la ley no son constituidos más que por las decisiones que toma un juez. Pero al hacer una ley, el juez se ve obligado a justificarla de manera retrospectiva, es decir: en función de decisiones previas de otros jueces con respecto a la aplicación de conceptos relacionados con la decisión. El juez debe:

[...] reconstruir racionalmente la tradición como progresiva, como se revela dentro de una trayectoria que él puede construir como una revelación gradual, el gradual despliegue hacia el explicitar principios que pueden verse retrospectivamente como estando ya implícitos hace tiempo.

[...] En este sentido, él se hace responsable de decisiones pasadas y esa responsabilidad es la base sobre la cual asume autoridad por sus decisiones actuales. (Brandom 2008, p. 368)

La decisión de adoptar una nueva ley por parte del juez iría de la mano con la adopción de la autoridad y responsabilidad que encontramos en el sujeto kantiano y su uso de la inferencia material y la incompatibilidad. Por otro lado, el hacerse responsable también de las decisiones previas de otros jueces no sólo es análoga a la subsunción del sujeto kantiano bajo el modelo hegeliano de reconocimiento mutuo, sino que además permite comprender, gracias al carácter retrospectivo y prospectivo, de qué manera un concepto es aplicado y su contenido es determinado parcialmente a partir de una constante reconstrucción racional de los casos en que estos aplican. (Cf. Brandom 2010, p. 88)

Lo acertado del carácter hegeliano de ésta analogía, debe comprenderse a partir del hecho de que para el filósofo alemán -y por ende para Brandom- el derecho es un concepto lo suficientemente amplio como para involucrar cualquier aspecto normativo de la voluntad

libre: “[...] la voluntad libre es el derecho, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando todas las determinaciones de la libertad.” (Hegel 2008, p.342: §486)

Lo que debemos rescatar, entonces, es que ante la cuestión de si somos nosotros quienes hacemos nuestros conceptos o los encontramos, la respuesta hegeliana sería que los hacemos al encontrarlos y los encontramos al hacerlos. La ventaja de la perspectiva histórica es que –más allá de la determinación estática kantiana-fregeana- que no da cuenta del origen del contenido de nuestros conceptos- estos se encuentran, en un solo movimiento, retrospectivamente determinados y prospectivamente determinables.

2.4 Libertad con respecto a normas

Hasta ahora ha parecido que nos hemos ocupado de la veta kantiana y hegeliana del racionalismo de Brandom y que, por tanto, hemos dejado por completo del lado el asunto principal del presente trabajo, es decir, la libertad.

Pero esto se debe a que, para Brandom, la libertad no es otra cosa sino el conjunto de las prácticas que hemos expuesto en los apartados anteriores.

Para Brandom, el espacio normativo de las razones socialmente constituido es a la vez el espacio de la libertad, pues en tanto normativo en el sentido de la responsabilidad en cuanto a lo que se hace, es el espacio en el cual la voluntad y la elección cobran relevancia, pues es ahí donde, en palabras de Hegel, “en el ser reconocido que es así recíproco, tengo la existencia de mi personalidad” (Hegel 2008, p. 327: §490), es decir, es dónde “las reglas explícitamente reconocidas pueden ser vinculantes y también desobedecidas.” (Brandom 1994, p. 874).

El espacio de las razones es el único en el cual se es, a la vez, autónomo respecto de los compromisos que uno asume y responsable de las consecuencias inferenciales que ello tiene tanto en el ámbito teórico con respecto a las creencias, como en el práctico con respecto a los fines de uno y a su acción.

En este sentido, a modo de conclusión del presente capítulo, en lo que sigue del presente apartado intentaremos reformular y ampliar lo que hemos venido diciendo en los apartados anteriores para ver cómo luce al ponerlo a la luz del concepto de libertad.

En primer lugar, hemos visto que para Brandom, tanto Kant como Hegel tienen como punto de partida el establecer un criterio para demarcar el ámbito normativo del ámbito natural (o causal): para Kant, los seres sapientes somos en el fondo seres normativos que -al identificar el contenido conceptual como contenido racional- adoptamos estatus normativos (compromiso, responsabilidad, autoridad) a partir de los cuales tenemos razones para juzgar y actuar con respecto a normas, las cuales no son otra cosa que conceptos articulados inferencialmente. Por tanto: “La diferencia entre creaturas discursivas y creaturas no discursivas se entiende en términos del tipo de libertad positiva y normativa que exhiben los usuarios de conceptos.” (Brandom 2010, p. 59)

Esta distinción es cercana a la planteada con mayor claridad por McDowell cuando afirma que las capacidades discursivas que presentan los humanos adultos no son sobrenaturales, son efectivamente naturales y se actualizan a través de la socialización y la educación, elementos que van más allá de cualquier referencia a eventos naturales o propiedades del mundo biológico. (Cf. McDowell, 1994, p.115-116)

Por otro lado, con respecto a Hegel, parece que Brandom asume (aunque parafraseándolo en un lenguaje normativo y pragmático) la idea hegeliana de que “el reino del espíritu es el reino creado por el hombre” (Hegel 2005, p. 118). Tal idea es la que guía el extrañamiento del espíritu sobre la naturaleza. Así la afirmación hegeliana de que “[...] aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural.” (Hegel, 2004, p. 290) nos muestra cómo, frente a la naturaleza, el hombre se reafirma como un animal racional que por medio del pensamiento y no del mero sentimiento muestra que la historia es “razón que está siendo” (Cf. Hegel 2005, p. 119)

Lo que quisiéramos resaltar con respecto a ello es que a partir de la distinción que Brandom hace entre el ámbito natural y el social, el ámbito de las creaturas sentientes y el de las creaturas sapientes, surge la idea de que éstas últimas son esencialmente autoconscientes en el sentido de que -apelando a la autonomía kantiana- lo que son para sí mismas, la manera en que se comprenden a sí mismas, es lo que determina aquello que sean.

Con ello podemos comprender la libertad a la luz de la autoconciencia y notar que ella radica, a final de cuentas, en que es suficiente cambiar lo que uno es para sí mismo para que cambie lo que es en sí mismo.

Lo que tenemos con ello es a la vez el privilegio del plano pragmático de la libertad positiva en tanto da cuenta de cómo poder hacer algo, sobre el plano ontológico de la libertad negativa que más bien privilegia lo que sea algo. Por ello, para Brandom nuestro ser “[...] no nos viene impuesto por la manera en que son las cosas mismas”, pues en el espacio normativo de las razones “lo que somos lo hacemos y también lo encontramos, lo decidimos y también lo descubrimos.” (Brandom, 1994, p. 35)

A la luz del plano pragmático, es suficiente explicar qué es lo que podemos hacer para dar cuenta de aquello que somos: el poder hacer algo determina el ser algo.

En este sentido, a partir de esta comprensión de la libertad que parte de las creaturas autoconscientes generadas dentro de prácticas eminentemente sociales, Brandom desmarca explicativamente a la libertad de dos tipos de determinación natural:

1. de la naturaleza entendida como el reino de las causas.
2. de la naturaleza entendida como esencia.

Para negar la determinación de (1), Brandom asume plenamente la afirmación hegeliana de que “[...] la naturaleza no revela, en su existencia, libertad alguna, sino necesidad y contingencia.” (Hegel 2008, p. 306: §248)

La libertad, siendo que es de carácter eminentemente normativo no se encuentra determinada ni por la necesidad sino en todo caso por la responsabilidad que yo mismo adquiero al reconocer a otros como autoridad; ni tampoco por la contingencia, pues los estatus normativos traen consigo un deber, una obligación inferencialmente articulada que compromete a mis creencias y mis acciones.

Por ello, el primer gesto de la libertad consiste en dejar de comprenderse a uno mismo y a los otros en función de estas determinaciones naturales. Como Brandom sostiene que “sólo poniendo nuestra propia vida [biológica] en juego se gana la libertad”. (Brandom 2006, p. 4)

En este sentido, lo que se tiene que hacer para ser libre a partir de ser autoconsciente es asumir la transición de ser un mero organismo vivo perteneciente al reino de la naturaleza hacia ser un miembro del reino del espíritu, esto es, sacrificar nuestra vida biológica y la determinación con respecto a deseos que compartimos como condición necesaria con otras creaturas, y asumir la determinación normativa que resulta suficiente para comprendernos y transformarnos de tal suerte que al tomarnos como seres normativos, “lo que somos en sí es un asunto de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad.” (*Ibíd.*, p. 5)

Como afirma Brandom: “Una vez que el reino del espíritu -de nuestros hechos normativa y conceptualmente articulados- es un asunto en realización, mucho de lo que podemos perder, arriesgar y sacrificar, no es un asunto de biología, sino de cultura.” (*Idem.*)

En contraste, para renunciar a (2) Brandom se encuentra en armonía con el principio hegeliano de que conocer un límite es ya haberlo sobrepasado para afirmar que, más que naturaleza, los seres autoconscientes tienen historia, es decir, al igual que los conceptos, su ser no es algo determinado, sino algo dinámico que posibilita la constante transformación de uno mismo entendido como “hacerse diferentes a sí mismos por medio de tomarse a sí mismos como diferentes.” (Brandom 2010, p. 49)

Asimismo, ser libre es ser sensible a la fuerza normativa de la mejor razón, es decir, comprometerse plenamente con decidir en función de ésta, lo cual posibilita, a consideración de Brandom, una noción original de libertad caracterizada por dos elementos:

- a) una libertad positiva. (Kant)
- b) una libertad expresiva. (Hegel)

Con respecto a (a) debemos entender aquella libertad para poder hacer algo que se desarrolla a partir de una práctica distintiva: “La libertad positiva de Kant es la capacidad racional de adoptar un estatus normativo: la habilidad para comprometerse con uno mismo, la autoridad de hacerse uno mismo responsable” (Brandom, 2010, p. 59)

Dicha positividad se distingue de la libertad que privilegia el plano objetivo y se plantea en función de conceptos aléticos (necesidad y posibilidad) que gobiernan el mundo natural; la libertad no sería tanto una actividad práctica para hacer algo, sino la ausencia de causas externamente impuestas.

Para Brandom –siguiendo a Kant- la libertad apela primordialmente al plano subjetivo, donde se articula a partir de una dimensión deóntica y no alética, es decir, a partir de la presencia de razones asumidas internamente con respecto a la normatividad de conceptos como deber, compromiso, prohibición, etc.

Bajo esta concepción de la libertad positiva, la autonomía consiste en que: “nosotros, en tanto sujetos, estamos normativamente atados de manera genuina sólo por las reglas a las que nos atamos nosotros mismos, aquellas que adoptamos y reconocemos como obligatorias.” (*Ibíd*, p. 62)

Pasando a (b), debemos decir que el carácter expresivo surge como resultado de la capacidad racional e institucional para sujetarnos a normas específicamente conceptuales, discursivas: la libertad sería expresiva en un sentido social, en tanto que “una justificación racional para sujetarse uno mismo a la obligación social es la posibilidad de hacer todo tipo de afirmaciones nuevas al constreñirse a las normas discursivas que las posibilitan, el ámbito creativo que se abre al hablar un lenguaje natural.” (Brandom 2008, p. 370; Cf. Brandom 1979, p. 193; 2000, p. 14). Este tipo de libertad se manifiesta en la creación de vocabularios que constituyen la principal herramienta para transformarnos a nosotros mismos a partir de interpretarnos, entendernos y constituirnos a través de ellos de manera fundamentalmente normativa, es decir, de manera conceptual dentro del juego de dar y pedir razones. Así, la libertad expresiva consistiría en “vincularnos por medio de normas conceptuales que van más allá de los límites causales, haciendo nuevas afirmaciones y describiendo y comprendiendo nuestras comunidades cognitivas de nuevas maneras alcanzando un nuevo tipo de autoconciencia.” (Brandom 2010, p. 150)

En este sentido, tanto en (a) como en (b) encontramos, bajo el concepto de libertad, lo que de manera más amplia hemos explicado tanto en el primer apartado con respecto a la teoría de la acción y en el segundo apartado con el modelo hegeliano de reconocimiento mutuo.

En suma, las normas nos crean a nosotros mismos como creaturas eminentemente normativas en el momento en que nosotros las creamos a ellas, es decir, que a partir de llevar a cabo prácticas que involucran normas, a partir de jugar el juego de dar y pedir razones somos –en función de lo que hacemos- creaturas y creadores de un orden no causal y no misterioso. (Cf. Brandom 1994, p. 877)

Con ello, el pensamiento de Brandom no sólo reivindica dicha afirmación hegeliana, sino que la desarrolla de tal manera que ese ámbito propio de la libertad en el cual las creaturas sapientes pueden jugar el juego de dar y pedir razones no tiene por qué ser explicado de manera natural ni sobrenatural, pues se comprende a partir de las prácticas sociales en las que estamos inmersos, las cuales si bien ontológicamente pueden situarse en el reino de las causas, son realizados en un ámbito de explicación autónomo y no reducible a éste.

Ser libre es, entonces, tener la capacidad de hacer algo racionalmente, siempre teniendo en cuenta –como ya hemos dicho- que la razón es lingüística, normativa y socialmente articulada.

CAPÍTULO 3

Análisis comparativo: ventajas y desventajas de la concepción de libertad de Dennett y Brandom

En el presente capítulo, trataremos de analizar puntualmente cuáles son las ventajas y desventajas que tiene cada una de las concepciones de libertad que hemos expuesto en los dos capítulos anteriores.

En este sentido, en lo que sigue, reconsideraremos críticamente el naturalismo de Dennett y el inferencialismo de Brandom para mostrar en los apartados subsiguientes que -a partir de la distinción entre libertad ontológica y pragmática, y del problema tradicional de la libertad- se da lo siguiente: primero, que ellas, a pesar de su semejanza, no son compatibles; y segundo, que no existe algún criterio lo suficientemente fuerte que nos permita privilegiar una postura sobre la otra.

3.1 Dennett y Brandom: ¿Libertades compatibles?

Pareciera que la manera más sencilla para contrastar las diferencias entre Dennett y Brandom podría ser a partir de la muy general distinción que Taylor (Wanderer 2010) hace entre humanos y kantianos: Dennett, perteneciente a los primeros, dado lo que hemos visto en el primer capítulo, podría reconocerse dentro de la idea de que “Descubrimos los fines de la vida humana cuando comprendemos cómo los humanos han evolucionado” (p.45), lo cual implica que la investigación se enfoca en la naturaleza fáctica del mundo según la ciencia da cuenta.

Mientras que Brandom, del lado de los segundos, en función de lo expuesto en el segundo capítulo, estaría más cercano –con sus matices, dado el carácter social y material de la articulación inferencial de la razón- a la idea de que “nuestras normas pueden establecerse por medio de la mera razón.” (p.45)

Pero lo que genera cierta perplejidad con respecto al asunto que aquí nos ocupa es que, a pesar de esta evidente diferencia filosófica, cuando nos enfocamos estrictamente en la concepción de libertad que cada uno sostiene, esta línea divisoria parece desvanecerse ante la semejanza entre ellas.

Como ya hemos visto, para ambos la libertad es, en resumidas cuentas, la posibilidad de asumir autónomamente la responsabilidad de lo que decimos y lo que hacemos.

Para Dennett la libertad natural consiste en que lo propiamente humano, normativo se da gracias a la evolución de mentes de tal índole que son capaces de captar razones:

“[...] el mundo social en el que vivimos [...] permite la renovación y la suscripción de nuestras razones y nos convierten en agentes capaces de asumir la responsabilidad por sus acciones.” (Dennett 2004, p.320)

Mientras que para Brandom, de igual forma, la libertad con respecto a normas consiste en que podemos “tomar responsabilidad de esas normas deliberando entre nosotros y decidiendo que tipo de seres queremos ser y, por tanto, que debemos hacer.” (Brandom 2011, p. 108)

La semejanza es tal que nos lleva a preguntarnos, en primer lugar, si existe una diferencia sustancial entre la libertad concebida desde el naturalismo y la concebida desde el normativismo.

Hasta aquí, entonces, pareciera que nos encontramos sin criterio alguno para decidir entre alguna de ellas y podríamos, por tanto, caer en la tentación de concluir apresuradamente que, a final de cuentas, una libertad naturalista y una libertad con respecto a normas serían sino idénticas, al menos los suficientemente parecidas como para ser compatibles o complementarias; que entre ellas, parafraseando a William James, simplemente habría una diferencia que lo mismo da.

A favor de esta posible compatibilidad se podría sugerir que la manera para disolver el problema que surge ante el cortocircuito entre dos concepciones filosóficas muy diferentes, pero que a pesar de ello ofrecen un concepto de libertad sumamente parecido, sería matizar la distinción tayloriana entre humeanos y kantianos y seguir, por ejemplo, a James O’Shea (Wanderer 2010) quien en su ensayo “On the structure of Sellars’s Naturalism with a Normative Turn” sostiene que a final de cuentas la brecha entre Brandom y Dennett no es tan amplia debido a que los dos comparten una veta pragmática heredada por Sellars: Brandom (junto con Rorty y McDowell) considera que los aspectos normativos celebrables de la postura de Sellars con respecto al espacio de las razones deben privilegiarse sobre el desafortunado científicismo que Sellars sostiene, el cual puede ser prácticamente ignorado sin afectar las consecuencias positivas que se pueden extraer de su normativismo.

Por otra parte, Dennett (junto con Milikan, Lycan y otros) ha sido inspirado por la fuerte defensa del realismo científico de Sellars, así como por la manera en que pretende posibilitar la reconciliación de este realismo con la imagen manifiesta.

Para O'Shea, esta diferencia es fácilmente sorteable, permitiendo que naturalismo y normativismo convivan sin contradicción o inconsistencia alguna. (Cf. deVries 2010, pp. 188-194)

Así, de este sellarsianismo que comparten se podría justificar el hecho de que sus concepciones de libertad sean tan semejantes y por tanto que para hacerlas compatibles sólo haría falta un pequeño paso.

Otra estrategia plausible a favor de la compatibilidad sería -siguiendo la clasificación hanniana- el afirmar que, en cierto sentido, Brandom sería algo así como un normativista liberal, mientras que Dennett, por su parte, sería un naturalista liberal.

Es decir, el racionalismo normativo de Brandom, si bien es cierto que reivindica el hegeliano extrañamiento del espíritu con respecto a la naturaleza y se aleja de cualquier explicación de corte naturalista al sostener la suficiencia e irreductibilidad causal del espacio normativo de las razones, también es cierto que acepta, como nos lo recuerda Gibbard (En Wanderer 2010, p. 16-17), que los movimientos normativos “descansan fuertemente” en el reino de las causas. Y Dennett, por su parte, de manera inversamente proporcional a la de Brandom, si bien pretende que a final de cuentas todo fenómeno normativo tiene su origen y explicación de manera naturalizada, también concedería (tal vez de manera un poco dudosa, como veremos más adelante) bajo la idea de la “atmósfera conceptual”, cierta autonomía e irreductibilidad del ámbito normativo.

Siendo así, ¿La postura de O'Shea y Hanna bastarían para poder disolver las diferencias entre Dennett y Brandom a partir de hacerlas compatibles o complementarias? En lo que resta del presente capítulo trataremos de mostrar que dicho intento no es satisfactorio, ya sea a partir de reconciliarlos a través del pragmatismo que Sellars posibilita, o de hacerlo bajo el adjetivo “liberal” y una debilitación tanto del naturalismo del primero y del inferencialismo normativo del segundo.

En este sentido, en el siguiente apartado reconsideraremos de manera crítica el naturalismo de Dennett y el inferencialismo de Brandom para que, a partir de las inconsistencias que éstos presenta, en los apartados subsecuentes podamos ver, en primer

lugar, por qué pretender hacer compatibles estas dos posturas genera más problemas de los que resuelve y, en segundo lugar, explorar la posibilidad de ofrecer un criterio para sugerir, a modo de conclusión, si alguna de la concepción de Brandom o la de Dennett resulta más plausible.

3.2 Dennett y Brandom reconsiderados.

3.2.1 El naturalismo de Dennett reconsiderado.

Como hemos visto en el primer capítulo, siguiendo la comprensión que Hanna y Colyvan nos ofrecen del naturalismo, Dennett sería por un lado, un naturalista reduccionista, dado que en su definición se encuentran implícitos los cuatro puntos con los que Hanna caracteriza a éste; y, por otro lado, sería un naturalista quineano, pues en su definición se sostienen tanto la tesis óptica como la tesis continuista.

Asimismo, hemos visto que Hanna encuentra una consecuencia muy fuerte para aquellos que asumen un naturalismo de este tipo, a saber, que si el naturalismo científico o reduccionista es verdadero, entonces la imagen manifiesta de los seres humanos y su mundo es a la vez explicativa y ontológicamente reducible a la imagen científica.

Ante ello, la primera dificultad que encontramos, si aceptamos de manera literal la definición que Dennett ofrece para caracterizar al naturalismo, es que –siguiendo a Hanna– no habría lugar para aquello que Dennett llama la atmósfera conceptual en la que se desarrolla la libertad humana, la libertad relevante en la que somos moralmente responsables de nuestras acciones.

Por tanto, su propia definición de naturalismo entraría en contradicción con su concepción de la libertad, pues como hemos visto, ésta requiere del ámbito de la imagen manifiesta. En otras palabras, la visión unificada del universo que Dennett pretende alcanzar desde su definición, choca fuertemente con una afirmación, por demás ambigua, en la cual sostiene que: “Nuestra imagen manifiesta, a diferencia de la ontología de una flor, es realmente manifiesta, realmente subjetiva en un sentido fuerte. Es el mundo donde vivimos, el mundo de acuerdo con nosotros.” (Dennett 2012, p.71) Con la cual pareciera acercarse más, no necesariamente a una postura no-naturalista, pero sí al menos a lo que

Hanna llama naturalismo liberal, es decir, a la idea de que –a contracorriente de la definición de Dennett - no es necesaria una visión unificada del universo.

Pero, inmediatamente después de lo expresado en la cita anterior, Dennett agrega: “Pero como la ontología de la flor, de cualquier manera, mucho de nuestra imagen manifiesta ha sido formada por los eones de la selección natural y es parte de nuestra herencia genética.” Con lo cual nuevamente pareciera afirmar que la imagen manifiesta sí es reducible a la imagen científica y por tanto acepta la consecuencia hanniana del naturalismo reduccionista.

Así, podemos ver que el naturalismo de Dennett, desde la distinción entre el naturalismo reduccionista y el naturalismo liberal, resulta verdaderamente ambiguo, pues nos deja perplejos ante la indecidibilidad que se genera por el hecho de que Dennett quiere al mismo tiempo comerse el pastel y conservarlo, es decir, en su definición pretende ser lo suficientemente exigente para que se sostengan los cuatro elementos del naturalismo reduccionista que Hanna ofrece, pero en el desarrollo de su pensamiento, pretende ser lo suficientemente liberal para que exista un ámbito autónomo, primariamente normativo y no reducible en el cual la libertad pueda desarrollarse.

Dicha perplejidad se manifiesta, siguiendo lo expuesto en el primer capítulo, en ambigüedades tan evidentes como el hecho de afirmar en un mismo libro que los elementos que configuran la libertad son “un desarrollo biológico muy reciente” (Dennett 2004, p. 72), después de haber afirmado que el ámbito propio de estos elementos “ha evolucionado como un producto reciente de las interacciones humanas.” (*Ibid.*, p. 25), considerando a éstas y su entorno cultural como una “revolución” que genera otro tipo de entorno completamente diferente, que nos separa decisivamente de cualquier otro proceso genético y, por tanto, biológico.

Ante ello, si Dennett pretendiera resolver las inconsecuencias aquí mostradas, debería responder cuestiones como, por ejemplo, ¿Cómo se puede explicar una revolución en la cual surge un <<mundo de ideales y creaciones humanas>> con <<tendencias marcadamente distintas a las de cualquier otro ser vivo del planeta>> (*Ibid.*, p. 167) si la evolución trabaja –como Dennett nos ha hecho notar- bajo un proceso gradual de pasos pequeños por medio de grúas? Y, por tanto, ¿cómo sería posible una explicación natural de

la libertad apelando a una tajante separación revolucionaria de la libertad humana con respecto a los grados de libertad que encontramos en otras especies?

Tal vez una de las afirmaciones más controversiales y oscuras en este sentido sea aquella que nos caracteriza como la única especie capaz de “trascender nuestros imperativos genéticos.” (Dennett 2006, p.46), pues con ello Dennett pretende justificar el hasta ahora inexplicable salto revolucionario (pero a la vez evolutivo) que representamos nosotros dentro del proceso de selección natural. Pero sin duda es poco lo que Dennett nos ofrece para poder comprender qué quiere decir, por ejemplo, con <<trascender>>: ¿Está apelando a un trascendentalismo de corte kantiano o a una trascendencia que a lo menos sería sospechosa de poseer cierto matiz sobrenatural? Más aún ¿Cómo se puede explicar, en términos evolutivos, un concepto normativo como lo es el de <<imperativo>> para insertarlo consistentemente como una función genética?

La falta de respuesta a preguntas como éstas, nos lleva a sostener que el naturalismo de Dennett no sólo falla desde la perspectiva de Hanna al quedarse de manera inconsistente entre un naturalismo reduccionista y un naturalismo liberal, sino que además Dennett es incapaz de ser consecuente con el naturalismo de corte quineano, pues su concepción natural de la libertad no le es fiel a la tesis óptica. Eso porque, siguiendo las ambigüedades antes mencionadas, jamás termina por ofrecernos la <<concepción empíricamente fundamentada>> de la libertad que pretende desarrollar y que -a final de cuentas- sería el punto interesante con el cual en realidad abordar la libertad desde el naturalismo puesto que conseguiría colocar a ésta –como Dennett quisiera- sobre <<nuevos y mejores fundamentos.>>

Y más aún, Dennett tampoco le es fiel a la tesis continuista al no poder ofrecer la concepción <<unívoca, estable y coherente>> de la libertad en función de lo que la ciencia da cuenta.

3.2.2 El inferencialismo de Brandom reconsiderado.

Pasando ahora a reconsiderar a Brandom podemos advertir que tal vez uno de los puntos débiles de su postura sería la renuencia a considerar que la evidencia empírica juega un papel relevante para la construcción de explicaciones filosóficas consistentes y que abandonarla no implica tener que comprometerse con elementos sobrenaturales o

misteriosos. Lo anterior sería una debilidad porque aparentemente acarrearía los siguientes problemas:

a) La sospecha de recaer en un idealismo ante la oscuridad que presenta sobre todo su concepto de comunidad.

b) La posible insuficiencia de su postura ante la ausencia de una explicación en torno a las acciones que se podrían considerar dentro del ámbito de la libertad a pesar de no estar inferencialmente articuladas.

La sospecha mostrada en (a) se basa principalmente en la afirmación brandomiana de que, en un sólo movimiento, somos creadores y creaturas de las normas, y que por tanto el espacio normativo de las razones en el que se realiza la libertad lo creamos nosotros mismos en nuestras prácticas sin depender de constricción alguna por parte del mundo objetivo y alguna especie de correspondencia con él. Por tanto nuestras prácticas, es decir, aquello que nos hace ser lo que somos, tendrían como criterio de corrección y verificación a ellas mismas sin encontrar una cadena causal que no resulte circular.

Así, siguiendo lo expuesto en el segundo capítulo en torno a la determinación y el origen de nuestras prácticas sociales y su articulación inferencial, se podría aseverar que el concepto de comunidad que Brandom nos ofrece tendría un papel primitivo desde el cual quedarían radicalmente separados e incluso contrapuestos el reino de las causas y el reino de las normas. (Cf. Brandom 1994, p.61)

En Brandom pareciera existir una laguna entre las normas mantenidas por comunidades y las normas o patrones de la selección natural, por lo cual no existiría una historia natural que contar con respecto a la libertad.

En este sentido, si Brandom quisiera evitar la circularidad y por tanto la acusación de idealismo, debería al menos responder la siguiente pregunta: ¿Cómo y bajo qué condiciones llegaron las creaturas normativas a crear comunidades en las cuales se reconocen jugando el juego de dar y pedir razones?

Como el propio Dennett afirma, esta es una pregunta que Brandom ignora y que, dada la ausencia de los conceptos de evolución y de experiencia en su pensamiento, es incapaz de

responder, lo cual dejaría su concepto de comunidad como un gancho celeste. (Cf. Wanderer 2010, p.)

Pasando a (b) podríamos cuestionar a Brandom en relación a su afirmación de que la única manera de realizar la libertad entendida como la capacidad de transformarse a uno mismo a partir de darse normas de manera autónoma para sumir responsabilidad sobre ellas, sería a partir de prácticas lingüísticas inferencialmente articuladas. Pues pareciera que dicha postura clausuraría la posibilidad de comprender, en términos de libertad, a fenómenos socioculturales como las artes plásticas, la música o los rituales, pues éstos difícilmente podrían realizarse de una manera inferencialmente articulada, es decir, a partir de nuestra capacidad para hacer afirmaciones aplicando conceptos. Así, surge entonces la pregunta: ¿Si el ámbito de la libertad se satisface en el espacio de las razones, entonces las prácticas antes mencionadas no forman parte de la libertad y por ende se comprenden dentro del reino de las causas? Sin duda alguna Brandom negaría esta consecuencia, pero entonces para ellas tendría que postular un tercer reino que no fuera ni causal ni libre (en sentido inferencialmente normativo) para situar estas prácticas, lo cual también resultaría absurdo aceptar.

Lo más sensato sería que Brandom incluyera dichas prácticas dentro del ámbito de la libertad dada la función transformativa que tienen, pero ello implicaría, como ya hemos dicho, que la autonomía, suficiencia e irreductibilidad del espacio de las razones se pusiera en duda, pues habría que aceptar que el juego de dar y pedir razones no es el único juego que nos otorga autoridad y responsabilidad, es decir, libertad; existirían otros juegos, capacidades y normas de los cuales Brandom no da cuenta.

Una vez reconsideradas estas posturas, parece que en el naturalismo de Dennett no existen elementos naturalistas o empíricos lo suficientemente consistentes como para pensar que la <<atmósfera conceptual>> en la que se desarrolla la libertad, se tenga que comprender, como Dennett afirma, de manera necesaria desde el darwinismo.

Mientras que, con respecto al inferencialismo de Brandom, hemos visto que dada su renuencia a aceptar que la libertad pueda comprenderse a partir de las ciencias naturales y por tanto a partir de la evidencia empírica que éstas ofrecen, podemos sospechar que la suficiencia que pretende para explicar la libertad en términos normativos se ve empañada

como consecuencia de dos elementos: primero, la ausencia de una explicación detallada del por qué los conceptos con los que soporta la autonomía del espacio de las razones, como el de comunidad, no son sobrenaturales o al menos misteriosos; y segundo, la ausencia de una explicación de ciertas prácticas que podrían considerarse libres sin encontrarse en el espacio de las razones.

3.3 Libertad: ¿ontológica o pragmática?

De entrada, podemos distinguir entre dos tipos de preguntas con respecto a la libertad:

1. ¿Qué es la libertad?
2. ¿Qué se hace con la libertad?

Las cuales a su vez están íntimamente relacionadas con las siguientes cuestiones:

- 1.1. ¿Qué es un ser libre?
- 1.2. ¿Qué hace un ser libre?

Mientras que (1) y (1.1) apelan eminentemente a una respuesta de carácter ontológico, (2) y (2.2) apelan a una respuesta de carácter netamente pragmático.

Abordar la libertad desde (1) y (1.1) es darle mayor peso a la idea de libertad negativa, es decir, a indagar en torno a aquellos elementos del mundo y de mí mismo que no impiden que pueda tomar decisiones libres de constreñimientos impuestos desde fuera.

Mientras que pensar la libertad desde (2) y (2.2) es privilegiar la idea de libertad positiva, la cual se plantea en términos no de aquello que no se me impide decidir o hacer, sino en términos de aquello que posibilita que pueda hacer algo y que me hace responsable de ello.

Basados en lo expuesto en los dos capítulos anteriores, lo que podemos notar es que Dennett privilegia el responder a (1) y (1.1) como la base necesaria para poder responder (2) y (2.2), mientras que Brandom considera que responder a (2) y (2.1) resulta suficiente para comprender la libertad.

En otras palabras, desde el punto de vista de Dennett, si respondemos la cuestión ontológica, contaremos ya con los elementos necesarios para responder a la cuestión pragmática en continuidad con la ontología, es decir, si damos una explicación de qué es la libertad y qué es un ser libre en términos naturalistas, podremos desprender de ahí una

explicación también naturalista acerca de qué se hace con la libertad y qué hace un ser libre.

Prima facie esto nos podría llevar a pensar que Dennett estaría ofreciendo una concepción de la libertad mucho más rica, pues no sólo estaría abordando la cuestión ontológica y la pragmática, sino que además, al apelar a las ciencias naturales como fundamento, contaría con la evidencia empírica que estas ofrecen para sostener su postura.

Nadie podría negar que un proyecto de tal envergadura, si fuera exitoso, sería preferible que ofrecer sólo una explicación pragmática de la libertad. El problema es que, como hemos visto en el apartado anterior, la explicación ontológica de Dennett está basada en un naturalismo inconsistente dentro del cual difícilmente encontraríamos evidencia empírica relevante para sostener algo como una atmósfera conceptual que -bajo una concepción del darwinismo como el determinismo selectivo- fuera una revolución que rompe con todo gradualismo y adquiere autonomía para explicarse manifiestamente en términos normativos.

Siendo así ¿En qué sentido una explicación pragmática de la libertad basada en una explicación ontológica naturalista inconsistente y que es prácticamente indistinguible de una no naturalista podría resultar interesante? ¿De qué manera contribuye la evidencia empírica que ofrece Dennett al recurrir a las ciencias naturales si a final de cuentas para el ámbito de la libertad humana se plantea un rompimiento revolucionario para el cual se carece de esta evidencia?

No es, pues, la intención naturalista de explicar la libertad pragmática a partir de la ontológica lo que resulta inviable, sino la manera en que Dennett lo lleva a cabo. En otras palabras, si un naturalista logrará cumplir lo anterior, cualquiera se sentiría satisfecho, pero una de las consecuencias del pensamiento de Brandom es que cualquier intento de realizar lo anterior resulta inviable y la al menos la postura de Dennett no contribuye para desmentirlo.

Aunque también es cierto que esto no demerita en absoluto la contribución más interesante de Dennett que consiste en la serie de críticas en contra del determinismo y del libertarismo respectivamente, es decir, en contra de la idea de que, dado que el determinismo es verdadero, entonces no somos libres; y -por otro lado- de la idea de que, dado que el determinismo es falso, entonces somos libres.

Sin duda alguna esto es algo que la concepción de Brandom no nos ofrece y resulta difícil pensar que darle la espalda a un problema sea una virtud, pues con ello no se consigue que éste desaparezca. Nos parece que la postura de Brandom ganaría en suficiencia si argumentara, antes de desarrollar su explicación pragmática, de qué manera la cuestión ontológica podría disolverse desde su inferencialismo normativo, evitando así la sospecha de que su postura no es más que un libertarismo matizado.

Si así lo hiciera, podríamos considerar que, con respecto no aquello que el mundo no nos impide hacer, sino con respecto con aquello que sí podemos nosotros hacer, la cuestión pragmática sería suficiente para dar cuenta de qué sea la libertad y de qué es un ser libre en términos de lo que se hace, que dar una explicación pragmática de la libertad y de los seres libres es todo lo que necesitamos para saber qué sean estos: “En nuestra autocomprensión deberíamos fijarnos en condiciones más abstractas y al mismo tiempo más prácticas, que conciernen a lo que somos capaces de hacer más que en cuestiones de dónde venimos o de qué estamos hechos.” (Brandom 1994, p. 36).

Dado lo anterior y retomando el asunto de la compatibilidad entre ellas pareciera que una salida fácil y plausible sería afirmar que estas dos concepciones podrían ser compatibles o complementarias puesto que se manejan en diferentes niveles (la de Dennett en el ontológico y la de Brandom en el pragmático) y por tanto estarían tratando de responder cuestiones de distinta índole que podrían integrarse y ofrecer una visión más rica de la libertad.

Esto, a nuestro entender, no es una buena solución puesto que, como hemos visto, si la teoría de Dennett se mantiene en el nivel ontológico no es porque no pretenda ofrecer también una explicación de la libertad en un nivel pragmático, sino a que su enfoque naturalista se queda corto al querer abordar este último nivel, teniendo que conformarse con concederle prácticamente todo a respuestas no naturalistas como la de Brandom.

Más aún, desde el punto de vista de la concepción de Brandom, complementar su postura con la de Dennett resultaría trivial dada la suficiencia normativa de la explicación que nos ofrece, pues ella no necesitaría de la de Dennett para ser más rica; la explicación ontológica de la libertad ni le quitaría ni le agregaría nada.

Y desde el punto de vista de la concepción de Dennett, al aceptar que la libertad relevante surge en el juego de dar y pedir razones (Cf. Dennett 2004, pp. 283, 291,320; Dennett 2013, p. 356), debería aceptar el carácter irreduciblemente normativo de ésta, aunque, como ya hemos visto, al alto costo de abandonar la continuidad explicativa que el naturalismo y el darwinismo prometen.

3.4 Dennett, Brandom y el problema tradicional de la libertad

Como hemos visto en el primer capítulo, para Dennett es primordial insertarse en el debate entre deterministas y libertarios para disolver el problema entre ellos a partir de una nueva versión del compatibilismo que tenga a la biología darwinista y no a la física como su fundamento.

Por otro lado, la libertad con respecto a normas de Brandom que expusimos en el segundo capítulo, ni siquiera considera relevante insertarse en dicha discusión y le da la espalda por completo para enfocarse en ofrecer una explicación netamente positiva de carácter pragmático y normativo. Como ya hemos dicho, Para Brandom, si logramos ofrecer una explicación normativa de la libertad que sea coherente y de cuenta de las prácticas que llevamos a cabo, resulta inocua toda discusión ulterior sobre la existencia o posibilidad de ésta.

Dada esta diferencia con respecto a la relevancia que tendría el problema tradicional de la libertad, pareciera que un análisis comparativo entre estos dos filósofos a partir de éste resulta inviable; pero consideramos que puede ser útil con el fin de llevar nuestro análisis lo más lejos posible y seguir mostrando lo que nos hemos propuesto al comienzo.

A nuestro entender, bajo la clasificación del problema tradicional de la libertad (determinismo, libertarismo, compatibilismo) podemos afirmar que tanto Dennett como Brandom son compatibilistas, lo cual, para nosotros, no es tampoco inmediata y necesariamente una razón para pensar que sus concepciones sean compatibles. ¿Por qué?

El de Dennett, como ya hemos visto, es un compatibilismo naturalista que nosotros llamaremos gradualista debido que considera la libertad no sólo como compatible con el determinismo, sino como una emergencia de éste a partir del proceso continuo y gradual de la selección natural.

Para Dennett el darwinismo es la teoría que ha conseguido unificar el mecanismo con la responsabilidad y por tanto la libertad es un producto más de la naturaleza que puede ser explicado de manera empírica con los métodos de las ciencias naturales.

Por otra parte, aunque él mismo no lo haga explícito, consideramos que Brandom es también un compatibilista debido a que, por un lado -al despegar por completo el asunto de la libertad del reino de las causas y colocarlo en el reino de las normas- no es un determinista y por otro, no es libertario, pues ofrece una explicación normativa que si bien no se reduce a causas naturales, tampoco implica adoptar una postura sobrenatural, pues es posible pensar en términos sociales, es decir, a partir de compromisos y derechos sociales que traemos al mundo cuando comenzamos a tratarnos entre nosotros no sólo como cosas que hacen sino que se comprometen y se dan el derecho de hacerlo.

Así, el compatibilismo de Brandom se comprende a partir de su afirmación de que, sin negar la existencia de un reino de las causas, los hombres -en tanto criaturas racionales (lingüísticas y normativas)- encuentran en el espacio de las razones el ámbito suficiente para ser capaces de hacerse responsables de sus compromisos tanto teóricos como prácticos.

Pero su compatibilismo no es gradualista como el de Dennett; por el contrario, podríamos considerarlo como un compatibilismo rupturista, dado que, en primer lugar, a diferencia de los libertarios que quisieran falsear el determinismo- Brandom no entra en contradicción con éste, pero tampoco considera que la mejor explicación que podamos dar de la libertad sea apelando a un gradualismo fundamentado en términos naturalistas.

Brandom no aceptaría el gradualismo dennettiano en el cual, como hemos visto en el segundo capítulo, existirían diferentes grados de libertad, ni mucho menos la idea de que para comprender el fenómeno más rico de la libertad humana, sea necesario comprender primero sus componentes y predecesores.

La diferencia entre el compatibilismo gradualista y el compatibilismo rupturista se puede comprender, a nuestro entender, a partir de la distinción que Rorty marca entre aquellos que consideran que somos responsables ante algo no humano y aquellos que consideran que sólo somos responsables ante lo propiamente humano: el gradualismo de Dennett estaría con aquellos que, a pesar de aceptar un ámbito normativo, al brindarle un lugar central en la ciencia natural y en los aspectos empíricos en que se sustentan, siguen considerando que

somos responsables hacia algo no humano, es decir, hacia cómo son las cosas en realidad independientemente de nosotros.

Mientras que Brandom, por el contrario y siguiendo a Rorty, “[...] se contenta con pensar en la normatividad, en la posibilidad de corrección e incorrección, en términos de responsabilidad de los seres humanos los unos hacia los otros.” (Rorty 2000, p. 185)

Una vez abordadas las semejanzas y diferencias entre Brandom y Dennett a partir de la distinción libertad ontológica-libertad pragmática y del problema tradicional de la libertad, en el siguiente apartado veremos si a partir de esto es posible encontrar algún criterio para decidirnos por una postura o la otra.

3.5 Hacia un criterio de decidibilidad entre Dennett y Brandom.

A partir de lo que hemos expuesto en el presente capítulo, hemos visto por qué -a pesar de que a nivel definicional son bastante semejantes- no es ni posible ni deseable que las respectivas explicaciones de la libertad de Dennett y Brandom sean compatibles o complementarias, pues ello resultaría trivial para obtener una concepción más rica dadas las problemáticas que ambas presentan.

Más arriba hemos considerado que, si Dennett pretendiera ser consecuente con el naturalismo centrado en el darwinismo en el cual fundamenta su pensamiento filosófico, es decir, un naturalismo que toma la teoría de Darwin como la mejor teoría científica disponible, entonces debería ofrecer una concepción de la libertad que le sea fiel a la tesis óntica, ofreciendo -como el mismo afirma- una “concepción empíricamente fundamentada”; y debe serle fiel también a la tesis continuista a partir de una explicación unívoca, estable y coherente con respecto a la ciencia, en este caso a la biología comprendida desde el darwinismo.

Pero como hemos visto Dennett no le es fiel a ninguna de las tesis arriba mencionadas, lo cual nos deja con un naturalismo que no se decide entre ser estrictamente reduccionista o abiertamente liberal, pretendiendo mantener de manera inconsistente elementos de ambos.

Lo cual a su vez trae consigo el hecho de que la explicación de la libertad que de ella surge se pretenda natural, empírica y -gracias a la ciencia- con nuevos y mejores fundamentos, pero que termina por fundamentarse y ofrecer exactamente lo mismo que teorías no naturalistas.

Esto nos deja con una concepción poco parsimoniosa, que debido a sus inconsistencias cumple muy poco de lo que promete.

Lo cual podría llevarnos a pensar que la parsimonia sería un criterio adecuado para privilegiar la concepción de Brandom, pues al apelar a la suficiencia y no a la necesidad, parece menos problemática que la de Dennett.

Para defender lo anterior, se podría argumentar de la siguiente manera: supongamos que las ciencias naturales en general y las teorías biológicas en lo particular, las cuales son predominantemente evolucionistas, se modificarán en su totalidad. Ante ello, la concepción de Dennett –dada la necesidad y dependencia con la que el mismo se compromete- resultaría si no falsa, al menos inviable o improcedente; mientras que la teoría de Brandom no se vería afectada por compromisos con elementos como el «ácido universal» del darwinismo, pues al ser una explicación de la libertad positiva, evitaría –a diferencia de la de Dennett- caer en los problemas que genera una explicación naturalizada acerca del origen que es incapaz de mantener sus tesis centrales, a saber, la tesis óptica y la tesis de la continuidad.

Siendo así, y dado que a final de cuentas, como ya hemos mostrado, si tanto Dennett como Brandom lo que pretenden es sostener que la libertad es un asunto normativo que apela a la responsabilidad, entonces -bajo este argumento- la explicación de Brandom podría resultar mejor dada la suficiencia y parsimonia que presenta con respecto a aquellos aspectos de la libertad que incluso un naturalista como Dennett está dispuesto a aceptar.

Pero para que esta apelación a la parsimonia resultara completamente plausible, Brandom debería de aclarar, al igual que Dennett, varios puntos con respecto a las críticas que le hemos formulado a su postura cuando reconsideramos su pensamiento.

En este sentido, nos encontramos ante las siguientes cuestiones: con respecto a la distinción entre libertad ontológica y libertad pragmática, ¿resulta más sencillo resolver los problemas que encontramos en Dennett al sostener la necesidad de la primera o resolver los problemas que presenta Brandom al sostener la suficiencia de la segunda? Y con respecto al problema tradicional de la libertad, ¿existe algún criterio para decidir entre un compatibilismo gradualista o uno rupturista en función de la distinción de Rorty entre responsabilidad ante el mundo y responsabilidad ante lo humano?

Respondiendo a la primera cuestión, consideramos que, sin pensar que con ello se resuelve por completo el asunto, resulta más sencillo sostener la suficiencia pragmática brandomiana que la necesidad ontológica dennettiana, debido a que, como ya hemos dicho, los problemas que hemos encontrado en el naturalismo de Dennett se encuentran en sus fundamentos mismos e implicarían una reconstrucción total de su postura que sea capaz de ofrecer la visión natural unificada del universo en la cual se justifique la necesidad del darwinismo para dar cuenta de aspectos normativos como la libertad; mientras que los problemas en Brandom implican una aclaración y precisión con respecto a las acusaciones de idealismo e insuficiencia.

Ante la crítica de que Brandom podría ser idealista se podría responder que, a pesar de la influencia que Kant y Hegel tienen en él, no podríamos afirmar que ello lo comprometa plenamente con el idealismo trascendental del primero y mucho menos con el idealismo absoluto del segundo, puesto que de Kant, Brandom retoma el aspecto normativo de la libertad entendida como "... una causalidad que no es fenómeno, aunque el efecto de ella se encuentre en el fenómeno." (Kant, *KrV* B567) para mostrar que el reino de las normas no tendría por qué me negar ni estar separado del reino de las causas a pesar de ser explicativamente distintos, pero sin considerar que la libertad es un noúmeno, pues ésta se explicaría en todo caso, a partir de las prácticas sociales que se dan en el juego de dar y pedir razones.

Mientras que, a través de Hegel, Brandom apela tan sólo a ciertos elementos del espíritu objetivo, como lo es el poder reconocer y ser reconocido efectivamente como voluntad libre a partir de la normatividad que las comunidades posibilitan (Cf. Hegel 2008, pp.522-26) pero nunca va lo suficiente lejos como para considerar que su propuesta tiene algo que ver con el espíritu absoluto, es decir, con la circular idea de que "el espíritu absoluto es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí." (*Ibíd.*, p.580)

Siendo así, podemos notar que la síntesis kantiano-hegeliana evita el idealismo al pragmatizar el reino de las normas y las prácticas sociales y por ende no necesitar ni de noúmenos ni de absolutos para sostener que a partir de lo que hacemos podemos ser creaturas en un espacio normativo que se encuentra en el reino de las causas.

Con ello la acusación dennettiana de que el concepto de comunidad de Brandom es un gancho celeste se encuentra fuera de foco, pues dicho concepto se sitúa dentro del reino de las causas pero su explicación no apela a su origen sino a las posibilidades prácticas que abre.

En segundo lugar, con respecto a la acusación de insuficiencia, debemos comenzar aclarando que cuando se apela a la suficiencia no se apela a la perfección, es decir, no se apela a la pretensión de que la postura de Brandom sea, por un lado una teoría del todo con un poder explicativo omniabarcante y por el otro que se encuentre blindada ante críticas externas. La suficiencia apela, por el contrario, a mostrar que no es necesario un ámbito no normativo para explicar y resolver los problemas que le atañen.

En este sentido, a aquellos que sostienen la crítica de que Brandom no explica ciertas prácticas que se podrían considerar libres pero que no están inferencialmente articuladas, se les podría responder que la carga de la prueba está en ellos; ellos deberían explicar, por un lado, por qué dichas prácticas pueden considerarse como libres y por qué la explicación de Brandom es incapaz de dar cuenta de la libertad a partir de las prácticas que a él le interesan; y por otro lado, explicar por qué dichas prácticas no podrían explicarse en términos inferencialistas.

Por otra parte, nuestra respuesta a la segunda cuestión depende de la respuesta de la primera, pues si resulta más plausible apelar a la suficiencia brandomiana, entonces también es más plausible la responsabilidad ante lo netamente humano del compatibilismo rupturista de Brandom, pues ella se sigue directamente de la libertad pragmática. Mientras que el compatibilismo gradualista de Dennett y la responsabilidad ante algo no humano quedaría presa de los problemas en los fundamentos del naturalismo de éste.

En suma, aunque hemos defendido aquí la parsimonia como el criterio más fuerte para decidirnos por la postura de Brandom e intentar seguir la veta normativa que este ofrece para trabajos posteriores, estamos conscientes de que es mucha la tarea que hay que realizar para robustecerla internamente y externamente a la luz de teorías naturalistas consistentes que la de Dennett.

CONCLUSIÓN

Lo que hemos intentado mostrar a lo largo del presente trabajo es que a pesar de las diferencias filosóficas que existen entre los fundamentos naturalistas y los normativos de los que Dennett y Brandom parten respectivamente, la concepción de libertad que sostienen es prácticamente la misma pues ambas terminan planteando un ámbito propiamente humano, autónomo y normativo para ésta; lo cual en una investigación más amplia podría extenderse no sólo a estos autores sino al debate entre naturalistas y normativistas en general.

Siendo así, las semejanzas que entre ellas hemos podido encontrar son las siguientes:

- Una línea de distinción tajante entre seres sentientes y seres sapientes a partir de lo que Dennett llama la atmósfera de la libertad y Brandom el espacio de las razones en las cuales la libertad se reconoce eminentemente en el juego social de dar y pedir razones;
- La responsabilidad y la autonomía son los conceptos determinantes de la libertad humana; aunque para Dennett éstos emergen del proceso de evolución por selección natural, mientras que para Brandom se crean y en la actividad socio-lingüística.
- Oposición a un libertarismo metafísico o sobrenatural que nos lleve a explicar la libertad a partir de entidades misteriosas;
- Asunción de un compatibilismo no basado en la física, ya sea ésta determinista o indeterminista. Aunque Dennett responde al determinista haciendo un ascenso biológico que muestra la irrelevancia de la física para dar cuenta de la libertad; y responde al libertarismo mostrando que a partir de una explicación evolutiva no necesitamos de elementos metafísicos para contar con un concepto de libertad en términos de responsabilidad. Mientras que Brandom le da la espalda al determinista a partir de asumir la ruptura entre el ámbito de las causas y el ámbito de las normas; y le da la espalda al libertario mostrando cómo el concepto de libertad se posibilita a partir de prácticas sociales no misteriosas.

Pero también hemos mostrado que dichas coincidencias, al encontrarse simplemente en el plano definicional de la libertad, no deben llevarnos concluir apresuradamente que por

tanto Dennett y Brandom son compatibles, pues dichas coincidencias están sujetas a una diferencia que a nuestro entender podría resultar parcialmente decisiva:

- Mientras que Dennett considera que para comprender la libertad humana es necesario seguir una explicación darwinista que vaya desde el origen de la vida a la aparición de la libertad y su gradual evolución hasta la libertad humana, Brandom simplemente no considera que esto sea necesario. Para éste, es suficiente explicar qué se tiene que hacer para que se cuente como una práctica libre para saber que sea ésta.

Ante ello quien pretendiera encontrar un criterio para defender la versión naturalista de Dennett, debería mostrar que organismos como los nuestros no pueden en principio hacer lo que Brandom dice que hacen cuando son libres, para demostrar así que dar cuenta de tales prácticas no es suficiente para comprender la libertad y que es necesaria una explicación evolutiva que dé cuenta de una concepción de la libertad realmente novedosa y mejor fundamentada.

Pero lo que sucede, siguiendo lo que ya hemos expuesto anteriormente, es precisamente lo contrario: lo que Dennett sostiene es que a partir de la naturalización de la libertad, efectivamente organismos como los nuestros pueden hacer lo que Brandom dice que hacen, es decir, la concepción normativa de la libertad se mantiene sin alteraciones.

Por lo cual, esta línea no conduce al establecimiento de un criterio fuerte para decidirse por el naturalismo de Dennett y desestimar la suficiencia de la explicación pragmática que Brandom ofrece, pues a Brandom le basta con que no haya una teoría o explicación del qué es que eche abajo su teoría del cómo se hace. Como afirma Brandom, la única manera de mostrar que su postura es insuficiente sería a partir de dando cuenta de que creaturas como nosotros no podemos hacer lo que él dice que hacemos: “Si se pudiera mostrar que organismos como nosotros no podrían en principio mantener el conteo deóntico entre ellos, poseer suficiente dominio sobre distintos tipos de relaciones inferenciales, etc., entonces se podría que no hacemos lo que yo digo.” (En Wanderer 2010, p.306)

Ahora bien, desde el punto de vista de Brandom, la manera de objetar la necesidad de la explicación evolucionista de Dennett y a favor de la suficiencia normativa, sería apelando a las inconsistencias que presenta al mantener una posición ambigua con respecto al

desmesurado intento de ser al mismo tiempo un naturalista reduccionista y un naturalista liberal, lo cual lo conduce a que sea incapaz de ofrecer la visión unificada, estable y coherente de la libertad que nos había prometido.

El argumento a favor de la parsimonia de la concepción de Brandom podría justificarse de manera condensada como sigue:

Si algo no es necesario, entonces no hay razones que obliguen a comprometerse con ello. Dennett afirma que es necesaria una explicación evolutiva para comprender la libertad, pero desde Brandom es posible ofrecer una explicación filosófica no evolucionista de la libertad.

Por lo tanto, la explicación evolutiva no es necesaria.

En este sentido, si la explicación evolutiva no es necesaria, entonces no es necesario comprometerse con ella y por tanto la explicación normativa de Brandom es suficiente para comprender la libertad.

Pero como hemos visto, para que dicha parsimonia fuera plenamente efectiva, Brandom tendría que resolver de manera cabal y no meramente insinuada como lo hemos hecho nosotros, a las problemáticas internas que presenta su postura.

En conclusión, si bien consideramos que resultaría más sencillo resolver las problemáticas que presenta la concepción de Brandom y por tanto sostener el criterio de la parsimonia para decidirse por la suficiencia normativa de Brandom y que la explicación de Dennett no sólo no es necesaria y no sólo no cumple lo que promete, sino que además genera más problemas internos de los que es capaz de resolver, lo cierto es que nos encontramos ante un impasse que sugiere que, al menos con respecto a la libertad, nos lleva a sostener que el debate entre naturalismo y normativismo requiere de un nuevo enfoque que evite, por un lado, pretender hacerlos compatibles y por otro, pretender que se cuenta con algún criterio lo suficientemente fuerte como para decidirse por uno o por otro.

Bibliografía.

- Bloch, E., *Sujeto-Objeto*, FCE, México, 1962.
- Brandom, R., *Making it Explicit*, Harvard University Press, MA, 1994
 -----*Articulating Reasons*, Harvard University Press, MA, 2000.
 -----*Tales of Mighty Dead*, Harvard University Press, MA, 2002.
 -----“The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution.” *Philosophy and Social Criticism* 33 (1):127-150, 2006
 -----“Freedom is a Matter of Responsibility and Authority”, *European Journal of Political Theory*, 7: 365, 2008.
 -----*Reason in Philosophy*, Harvard University Press, MA, 2010.
 -----*Perspectives on Pragmatism*, Harvard University Press, MA, 2011.
- Colyvan, M., *The Indispensability of Mathematics*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Darwin, Ch., *El Origen de las Especies*, Alianza Editorial, Madrid, 2003
- Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, UK, 2008.
- Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea*, 1995.
 -----*La Evolución de la Libertad*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
 -----*Breaking the Spell*, Penguin, New York, 2008.
 -----“Who's still afraid of determinism?” En Kane, R., *The Free Will Handbook*, O.U.P., 2010.
 ----- *Intuition Pumps*, Norton & Company, USA, 1012.
- deVries, W., “Naturalism, the autonomy of reason and pictures”, *International Journal of Philosophical Studies*, 18: 3, pp.395-413, 2010.
- Hanna, R., Kant, *Science and Human Nature*, Oxford University Press, 2006.
- Harris, H., *Hegel's Ladder*, Hackett, Canada, 1999.
- Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 2004
 ----- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 2005.
 -----*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
 -----*La Ciencia de la Lógica*, Abadía Editores, Madrid, 2011.
- Jameson, F., *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, Verso, New York, 2010.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura (KrV)*, FCE-UNAM-UAM, México, 2011.
 -----*Crítica de la Razón Práctica (CRP)*, FCE-UNAM-UAM, México, 2007.
- O'Shea, “On the structure of Sellars's naturalism with a normativist turn” en deVries, W., *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity and Realism*, Oxford University Press, New York, 2009.

- Pippin, R., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, MA, 1997
- “Brandom’s Hegel”, *European Journal of Philosophy*, 13 (3), pp.381–408, 2005.
- “Natural and Normative”, *Daedalus*, Vol.138:3, pp.35-43, 2009.

- Rorty, R., *Verdad y Progreso: Escritos filosóficos 3*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

- Sellars, W., *In the Space of Reasons*, Harvard University Press, MA, 2007.

- Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, Massachusetts, 1977
- “Language not mysterious?”. En Wanderer, J., *Reading Brandom: on Making it Explicit*, Routledge, New York, pp.32-47.

- Watson, G., *Free Will*, Oxford University Press, New York, 1982.

- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

INDICE.

Agradecimientos.

Introducción.

1.- Dennett: naturalismo y libertad.

1.1 El naturalismo de Dennett

1.2 Darwinismo

1.3 Dennett y la libertad natural

1.3.1 Determinismo

1.3.2 Libertarismo

1.3.3 Libertad natural

2.- Brandom: racionalismo y libertad con respecto a normas

2.1 Tipos de racionalismo

2.3 Kant y la razón normativa

2.3 Hegel y la razón histórico-social

2.4 Libertad con respecto a normas

3.- Análisis Comparativo.

3.1 Dennett y Brandom: ¿Concepciones compatibles?

3.2 Dennett y Brandom reconsiderados.

3.2.1 El naturalismo de Dennett reconsiderado.

3.2.2 El inferencialismo de Brandom reconsiderado.

3.3 Libertad: ¿ontológica o pragmática?

3.4 Dennett, Brandom y el problema tradicional de la libertad

3.5 Hacia un criterio de decidibilidad entre Dennett y Brandom

Conclusión.

Bibliografía.