

# ¿Determinados para ser libres y responsables?

## El compatibilismo de Daniel Dennett

José R. Lezama Q.

The University of Adelaide

jose.lezama@adelaide.edu.au

Yo soy una colección de agua, calcio y moléculas orgánicas llamada Carl Sagan. Tú eres una colección de moléculas casi idénticas con una etiqueta colectiva distinta. ¿Pero esto es todo? ¿No hay nada aquí sino moléculas? Algunas personas piensan que esta idea es de algún modo ignominiosa para la dignidad humana. Para mí, es elevado que nuestro universo permita la evolución de máquinas moleculares tan intrincadas y sutiles como nosotros. Pero la esencia de la vida no es tanto los átomos y moléculas simples que nos constituyen, como la manera según la cual ellas se han juntado (Sagan, 1980, p. 105).<sup>1</sup>

## Resumen

---

<sup>1</sup> Traducción nuestra.

El objetivo de este artículo es visitar el enfoque de Daniel Dennett sobre el libre albedrío, pues su posición se mantiene vigente en el debate sobre el tema como una perspectiva sólidamente contraria a modelos extremos. Para este fin, seguiremos la ruta de críticas que Dennett hace sobre dichas posturas. El resultado es una versión compatibilista de determinismo apoyada en un naturalismo robusto que elude compromisos metafísicos, al mismo tiempo que no excluye el libre albedrío, definido en términos originales.

Palabras clave: Determinismo, libre albedrío, responsabilidad, compatibilismo, naturalismo.

### **Abstract**

This article aims at reviewing Daniel Dennett's approach to free will, as his position remains in force in the discussion on the subject as a perspective solidly contrary to extreme models. To this end, we will follow Dennett's route of criticism of such positions. The result is a compatibilist version of determinism supported by a robust naturalism that eludes metaphysical commitments without excluding free will, defined in original terms.

Keywords: Determinism, free will, responsibility, compatibilism, naturalism.

## **Introducción**

Para Dennett hay al menos dos deslices importantes en los que suelen incurrir los “incompatibilistas”, es decir, aquellos que aseveran la existencia de una dicotomía entre el determinismo y el libre albedrío. Por una parte, malinterpretan nuestras nociones ordinarias de causación y posibilidad, como si las mismas implicaran que si un evento es determinado causalmente, entonces es imposible que no ocurra. Por la otra, asumen que el determinismo implica que nuestros comportamientos se encuentran inamoviblemente fijados de antemano.

En relación con el primero de los problemas, Dennett señala que su origen se debe, básicamente, a esa manera tradicional de concebir erróneamente la libertad sobre la base del principio del “podría haber actuado de otra manera”, que involucra, además, problemas en la interpretación de los conceptos de posibilidad y causación (von Kutschera, 1989, pp. 250-251). El principio del “podría haber actuado

de otra manera” se erige sobre el supuesto de que únicamente es posible afirmar de un acto que fue libre y responsable cuando se pudo haber actuado de un modo distinto del que se actuó. Los que defienden dicho principio afirman que el mismo tiene un sentido según el cual nadie podría hacer otra cosa que la que hizo en caso de que el determinismo fuera verdadero (Searle, 1990, pp. 103-104). Para Dennett, ese razonamiento es, cuando menos, absurdo y requiere del análisis del sentido en el que cotidianamente utilizamos los conceptos de posibilidad y causación.

Para revisar nuestras nociones ordinarias de causación y posibilidad, Dennett se vale de un ejercicio que propuso John Austin con el fin de ejemplificar la incompatibilidad entre determinismo y libertad (o incompatibilismo). El ejemplo en cuestión relata la historia de un jugador de golf que –en posesión de todas sus capacidades, haciendo uso de todas sus habilidades y concentrado hasta lo máximo– falla un tiro y se enfada porque cree que podía haberlo embocado. Respecto de su propio ejemplo, Austin se pregunta si acaso eso que le pasó al golfista era inevitable (o, lo que es casi lo mismo, si era imposible que el golfista embocara su tiro). La respuesta de Austin es

que sí: si el determinismo es verdadero, entonces fallar el hoyo era inevitable para el golfista (Dennett, 2003, p. 75).

De acuerdo con Austin, si el determinismo es verdadero, entonces, dado un conjunto de condiciones iniciales, hay uno y solamente un resultado posible (es decir, no hay alternativas). Puesto que las condiciones iniciales “determinan” los resultados que siguen, siempre que dos conjuntos de condiciones iniciales sean “exactamente los mismos”, se producirá exactamente el mismo resultado. Si el determinismo es verdadero, el golfista, *en esa ocasión*, no habría podido embocar su tiro. Dadas exactamente esas precisas condiciones (el mismo “swing”, la misma posición de la bola sobre el césped, la misma colocación de los dedos alrededor del palo, el mismo viento, las mismas nubes en el horizonte, etc.) era “inevitable” que el golfista fallara.

Dennett cree, sin embargo, que no es precisamente ésa la manera según la cual interpretamos habitualmente la relación entre causalidad y posibilidad. Para él, cuando nos preguntamos si un evento que ocurrió pudo no haber ocurrido, no deseamos conocer realmente si ese evento pudo no ocurrir de acuerdo con “exactamente las mismas”

circunstancias (Dennett, 2000, p. 156). Y eso por una sencilla razón: sabemos que jamás nos encontramos dos veces en las mismas circunstancias; nuestra sensibilidad a la nueva información, así como nuestra memoria, hacen que eso sea prácticamente imposible (Dennett, 2000 p. 158).

De acuerdo con Dennett, el ejercicio de introducir variaciones en la especulación sobre mundos posibles puede ser muy útil para conocer mejor las causas de un fenómeno específico, además de que nos puede proporcionar cierta información que pudiera ser relevante para la evitación en una situación futura muy similar. Más allá de eso, sin embargo, la pregunta por la posibilidad de haber actuado de otra manera es prácticamente inútil (Dennett, 2000, p. 158).

En lo que sí estamos efectivamente interesados es en descubrir factores causales invariables que hayan operado en eventos pasados y que pudieran estar presentes en nuevas situaciones muy similares a las anteriores. Eso, fundamentalmente, porque lo que realmente nos interesa acerca de un evento que ocurrió es la *información útil que podemos proyectar* hacia el futuro (Dennett, 2000, pp. 128-129). Y, al parecer, la única manera de descubrir esa información sobre los

factores causales invariables que podríamos proyectar hacia el futuro es, paradójicamente, por medio de la variación de algunas de las circunstancias iniciales. Si lo que se quiere encontrar son pautas, patrones o regularidades, entonces únicamente “meneando los eventos”, dice Dennet citando a David Lewis, y “no contemplando ‘las condiciones precisamente como estaban’, sino buscando en mundos vecinos cercanos, es que conseguimos algún conocimiento en cuanto tal” (Dennett, 2003, p. 82).

Así, por ejemplo, a fin de saber si el golfista del ejemplo de Austin podía haber embocado su tiro, lo que deberíamos hacer es modificar algunas variables iniciales para dar con los factores relevantes que habría que tener en cuenta para poder embocar exitosamente el tiro en una nueva oportunidad. Ésa es, exactamente, dice Dennett, la clase de trabajo que hacen los ingenieros cuando desean mejorar sus creaciones: ellos varían sistemáticamente las condiciones iniciales para que los resultados *no sean inevitables*. El golfista de Austin *podrá*, entonces, hacer un tiro exitoso si modifica un poquito (acertadamente, por supuesto) las condiciones iniciales de su movimiento.

En cuanto al segundo error en el que caen los incompatibilistas –esto es, el condicional de que, si el determinismo es verdadero, entonces nuestros comportamientos están inamoviblemente fijados de antemano– el filósofo norteamericano señala que, aunque nuestro futuro pudiera estar fijado, eso no implica que nuestra conducta también lo esté. En efecto, afirma Dennett, uno pudiera perfectamente estar *determinado para cambiar* continuamente su comportamiento dependiendo de las circunstancias. Dennett ilustra esto aduciendo que existen programas de computación, cabalmente deterministas, que están diseñados para “aprender” y así modificar continuamente sus capacidades de respuesta ante los problemas que se les presentan. Si el ser humano es un “sistema intencional” con esas características, entonces el futuro siempre *debería parecerle* algo abierto.

Podríamos quizá discutirle a Dennett que la idea de un futuro abierto es hipotética, no necesariamente real, es decir, que el futuro sea algo aparentemente abierto no es equivalente a que lo sea en realidad. O, tratando de ser todavía más concretos, se le podría preguntar a Dennett si, de acuerdo con su explicación, existen verdaderas opciones o algún espacio genuino para nuestra superación o para nuestro

automejoramiento. Dennett, no obstante, parece anticiparse a estas críticas cuando afirma que el tipo de posibilidad realmente relevante para la pregunta por el libre albedrío es la “posibilidad epistémica” o “posibilidad subjetiva” (Dennett, 2000, p. 169). El margen de posibilidad que interesa a un agente que debe tomar decisiones consistirá, por tanto, en lo que es *posible según lo que el agente conoce*, no lo que es *verdaderamente posible*. Así, puesto que es imposible que un agente conozca exactamente lo que le depara el futuro, entonces, *subjetivamente*, el futuro deberá parecerle siempre abierto. Cualquier sistema cognitivo cuenta con lo que Dennett denomina un “horizonte epistémico” (Dennett, 2003, p. 91). No es posible conocer *absolutamente todo* acerca del mundo en el que nos desenvolvemos. Y eso no es una mera limitación contingente debida a nuestra memoria con capacidad finita, o debida a nuestros restringidos poderes computacionales, tampoco es algo que se deba a las características de nuestras capacidades sensoriales (a veces inferiores, si las comparamos con las de otras especies); se trata más bien de un límite lógico impuesto a lo que cualquier sistema cognitivo puede efectivamente

conocer sobre sus propios estados y sobre su comportamiento en el futuro. Tal vez esto se vea más claramente si apelamos a un ejemplo.

Imaginemos, como sugiere Dennett, un sistema cognitivo, como el ser humano, que trata de predecir qué hará más tarde tratando de determinar su estado en ese preciso momento. Obviamente, eso nunca podrá hacerlo sin cambiar su propio estado actual *en ese mismo instante*. Cuando un “sistema intencional” conoce en qué estado exacto se encuentra, es decir, conoce cuáles son sus características cuando obtiene información sobre sí mismo, su estado cambia inmediatamente. Ese cambio, inevitable, hará inválida cualquier predicción que pretenda basarse en esa misma información.

En general, ningún sistema cognitivo puede mantener la misma actitud después de conocer su propio estado. De esta manera, así estemos o no determinados, cuando planificamos nuestras conductas debemos asumir que nuestro futuro se encuentra abierto. De hecho, desde una base lógica, no es posible predecir nuestra conducta futura con absoluta certeza y siempre habrá un rango de posibilidades que es compatible con el conocimiento que los seres humanos pueden tener sobre sus propios estados y sobre las futuras consecuencias de esos

estados. Es ese rango de “posibilidades epistémicas” lo que resulta relevante para la pregunta sobre la libertad en el caso de los seres humanos.

Nuevamente, puesto que es imposible saber con certeza lo que el futuro nos depara, debemos entonces actuar *como si* el mismo estuviera abierto y, hasta cierto punto, *como si* fuera independiente de nosotros. Es decir, debemos actuar bajo la asunción de que la información que adquirimos, así como las decisiones que tomamos sobre esa base, pueden cambiar en algo las cosas cuando las “posibilidades epistémicas” se actualicen. Y eso es así, aunque nuestra conducta sea una conducta determinada (es decir, causada). Solamente podremos hacer algo *si creemos que podemos hacerlo*, si pensamos que eso puede llegar a pasar de acuerdo con lo que podemos efectivamente conocer dado lo limitado e imperfecto de nuestro conocimiento. Asimismo, uno no puede hacer nada sobre lo que efectivamente pasará así el determinismo sea verdadero o sea falso (“fatalismo local”). Ésa es una perspectiva que debería asumir cualquier sistema cognitivo, como nosotros, los seres humanos. En nuestro caso, debemos tratar al

futuro como algo abierto, y nuestra conducta, hasta cierto punto, como bajo nuestro control (Cf. Searle, 1990, p. 108; Pinker, 2007, p. 82).

Los incompatibilistas entienden la “inevitabilidad”, como las nociones asociadas de “posibilidad” y “causalidad”, de un modo que no es el sentido ordinario según el cual usamos esos conceptos, es decir, según el sentido en que lo solemos usar los seres humanos “normales” cuando planificamos nuestro futuro<sup>2</sup>. Los sistemas cognitivos, como vimos antes, no pueden conocer su futuro con exactitud y deben extraer la información útil del pasado para que les ayude a “determinar” cuál de esos futuros, epistémicamente abiertos, será actualizado. Nuestra capacidad para llevar esto a cabo ha sido seleccionada por la evolución y la compartimos, en cierto grado, con otros animales. Gracias a la evolución, los seres humanos podemos “rediseñarnos” continuamente cuando utilizamos la información que adquirimos en el pasado.

De acuerdo con lo anterior, la pregunta sobre si algo es o no inevitable *para nosotros* tiene sentido solamente desde la *perspectiva del diseño*. Debido a que podemos rediseñarnos continuamente para

---

<sup>2</sup> Para un tratamiento exhaustivo acerca del papel de la filosofía del lenguaje ordinario en los trabajos de Dennett, Cf. Symons, 2002, p. 14 y ss.

obtener así mejores futuros, nuestra conducta *no* es inevitable si la analizamos desde dicha perspectiva. El sentido de inevitabilidad que adoptan los incompatibilistas es, por consiguiente, errado y es similar al error en el sentido de inevitabilidad que se manifiesta en el ejemplo del jugador de golf de Austin antes referido. Ese uso involucra un “error categorial”, a saber, la incorrecta aplicación de conceptos asociados a la *perspectiva del diseño* en la *perspectiva física*. Para Dennett las preguntas sobre la evitabilidad o la inevitabilidad son preguntas que corresponden a la *perspectiva del diseño* y no a la *perspectiva física*. Así pues, todo el asunto de si diferentes resultados o cursos de acción eran posibles si se hubieran dado circunstancias idénticas, casi idénticas o diferentes es, para Dennett, una “ociosa curiosidad metafísica” (Dennett, 2003, p. 94) sin relevancia para la pregunta acerca de si las conductas humanas son o no inevitables. El tipo de inevitabilidad que concierne a la indagación sobre la libertad de nuestros actos es aquella que tiene que ver con la capacidad que tenemos los seres humanos para evitar ciertas “posibilidades epistémicas”, basadas en un conocimiento que hemos adquirido del pasado y que podemos proyectar hacia el futuro. En este sentido, una conducta humana puede perfectamente

(nótese el giro que le da Dennett) ser *no inevitable* (Dennett, 2003, p. 93).

En este artículo revisitaremos la posición de Daniel Dennett sobre el libre albedrío, pues su enfoque se mantiene vigente en el debate sobre el tema como una perspectiva firmemente opositora a modelos extremos, tanto los representados por posturas que se inclinan a eliminar el libre albedrío, como los que lo defienden resueltamente. Seguiremos el itinerario de críticas que Dennett lleva a cabo sobre esas posturas, lo que le ha servido de estrategia para afianzar su propio modelo. El resultado es una versión de determinismo, ya famosa en el panorama filosófico, que se apoya en un robusto naturalismo y que sorteja todo estatus metafísico, al mismo tiempo que no excluye el libre albedrío, definido en términos muy peculiares. La solución de Dennett constituye una alternativa intermedia y moderada. Puede no estar exenta de discrepancias o puede no satisfacer plenamente, sin embargo, no deja de seguir representando un conjunto de argumentos contundentes respecto a las presuposiciones de algunas posturas.

### **Contra los extremos**

Según hemos visto, Dennett consigue identificar al menos una variedad de libertad (o del libre albedrío) que es compatible con el determinismo. Además, este filósofo asegura que dicha variedad se corresponde mejor con lo que usualmente queremos decir cuando hablamos de una acción libre. No obstante, hay otras formas del libre albedrío que excluyen el determinismo de diversas maneras. Examinemos brevemente las más conspicuas y veamos cómo Dennett intenta desarticularlas.

La primera de esas variedades de libre albedrío que analiza Dennett es la de los “libertaristas” –o sea, los que afirman que la libertad es verdadera y el determinismo, falso (Searle, 1990, p. 104). Aquí pueden diferenciarse dos corrientes principales: la que sostiene la idea de la “causación del agente” –o “causación incausada” (Pinker, 2007, p. 81)– y la que refiere a decisiones/acciones que no se explican por la determinación de estadios físicos anteriores.

La “causación del agente” es la idea de que un agente *causa los eventos directamente* y no en virtud de hallarse en un estadio particular *previo* a esos eventos. A Dennett esta suposición le resulta harto misteriosa y se pregunta qué podría explicar que un agente decida hacer

algo si no son sus creencias y sus deseos en el momento previo a la acción. Según Dennett, el atractivo de la “causación del agente” es el mismo que ejerce la idea del “motor inmóvil” de Aristóteles y eso, afirma, contraviene la evidencia empírica que la ciencia estándar maneja sobre el funcionamiento de nuestros cerebros (CF. Searle, 1990, pp. 97-111).

La otra idea se ilustra con la posición de Robert Kane, para quien hay un tipo de libre albedrío de acuerdo con el cual se toman decisiones *que no son determinadas* por estados mentales (cerebrales) previos (Dennett, 2003, pp. 97-134). Según Kane, los procesos naturales son, conforme a los postulados de la mecánica cuántica –esto es, en la escala de las partículas subatómicas– “irreduciblemente indeterministas”; de manera que los estados anteriores *no* determinan los estados posteriores. Como mucho, lo que los estados anteriores podrían hacer es que algunos estados posteriores fueran más probables que otros. De acuerdo con Kane, el tipo de libre albedrío que fundamenta los juicios sobre la responsabilidad sólo tiene explicación si se “amplifican” los efectos cuánticos del determinismo en la escala macroscópica de la “mente-cerebro” en el momento en que un agente toma sus decisiones.

De lo contrario, la cadena causa-efecto nunca se detendría en ningún agente, ya que cualquier decisión podría siempre ser adjudicada a la infinita cadena causal precedente al evento en cuestión y sobre la cual el agente, hipotéticamente, no tendría ningún control. Es decir, la regresión al infinito de la cadena causal disolvería cualquier intento de responsabilizar al agente.

La respuesta de Dennett a las afirmaciones de Kane parte de un acuerdo con éste en que, usualmente, la gente es responsabilizada por no haber hecho otra cosa que la que hizo. En efecto, asegura Dennett, ésa ha sido una forma tradicional de medir el grado de responsabilidad de los agentes. Sin embargo, la responsabilidad moral, para este filósofo, no requiere de ninguna habilidad especial para “hacer otra cosa”, y eso se ilustra en el ejemplo de Dennett basado en la negación de Martín Lutero a retractarse cuando fue acusado de herejía (Dennett, 2000, p. 153). Para Dennett, el alegato de Lutero es una acción genuinamente libre porque garantiza una asignación de responsabilidad moral, aunque también es, al mismo tiempo, una acción determinada. De hecho, Lutero es responsable porque sus acciones están determinadas *en el sentido correcto*, de acuerdo con un proceso de

deliberación racional. En consecuencia, somos responsables de determinadas acciones porque son el resultado de adoptar conscientemente la práctica de prepararnos para elegir cuando llega el momento.

Kane parece estar de acuerdo en que muchas acciones por las que los seres humanos son responsabilizados son determinadas en ese sentido. Sin embargo, su punto es que, si todos los episodios de razonamiento y toma de decisiones que conducen a ciertas conductas son ellos mismos determinados por otros eventos anteriores, entonces no hay ninguna garantía de que las imputaciones de responsabilidad moral sean justas. Si todos los razonamientos y decisiones de un agente están determinados, en última instancia, por eventos sobre los cuales el agente no tiene control, entonces dicho agente no podría ser responsable por ninguna acción que resulte como consecuencia de esos procesos de razonamiento y toma de decisiones. La cadena de acontecimientos precedentes a cualquier conducta por la cual un agente es responsable debe comenzar con algún evento que *no* sea él mismo determinado por eventos anteriores. A dichos eventos no determinados

donde se detiene la regresión al infinito Kane los va a llamar “acciones autoformativas”.

Para ilustrar lo que Kane quiere dar a entender con las llamadas acciones autoformativas, Dennett hace uso del caso extremo ilustrado por el cuento del “Asno de Buridán” (aunque luce imposible que los deseos conflictivos se encuentren en realidad tan perfectamente balanceados como en esa historia). El caso relata la extravagante historia de un asno que no puede elegir entre un montón de avena y un cubo de agua y que, como consecuencia de ello, termina muriendo de hambre o sed. En casos como el aquí ilustrado hay razones igualmente irresistibles para escoger dos maneras de actuar, así que un factor que permita la aleatoriedad –como lanzar una moneda al aire, por ejemplo– podría ser un recurso de mucha utilidad. De acuerdo con Kane –dice Dennett– en el cerebro ocurriría algo análogo al lanzamiento de monedas al aire y consistiría en la “amplificación” del verdadero azar de los fenómenos del nivel cuántico hasta sus efectos macroscópicos en la “mente-cerebro”. Por tanto, las decisiones que uno toma, como el rechazo de Lutero a retractarse, por ejemplo, son libres y responsables

si y sólo si pueden ser rastreadas hasta esas acciones autoformativas que no son determinadas por ningún evento anterior.

La objeción de Dennett contra esta propuesta de Kane es ingeniosa: ¿cómo puede alguien que se proponga rastrear esas acciones autoformativas saber si son el producto de verdaderos procesos aleatorios o si se trata de procesos pseudoaleatorios? Algunos sistemas cabalmente deterministas pueden imitar muy bien procesos genuinamente aleatorios. Por ejemplo, existen programas que, si bien son completamente deterministas, sin embargo, para propósitos prácticos generan números aleatorios, es decir, sin patrones reconocibles. Eso ocurre porque dichos programas procesan información que, aunque está prefigurada, no tiene ninguna relevancia para las funciones de las computadoras que operan con esos programas y utilizan esos números. Si el cerebro usara procesos pseudoaleatorios de ese tipo para salir de su funcionamiento rutinario y dar origen a decisiones, ¿podríamos notar la diferencia entre “*pseudo*-acciones autoformativas” y verdaderas acciones autoformativas indeterminadas? Las personas no podrían identificar cuáles de sus propias decisiones fueron producto de acciones autoformativas realmente aleatorias y

cuáles, consecuencia de pseudoaleatorias. De hecho, por vía de introspección no es posible saber si un evento en nuestra mente es el resultado de la amplificación de algún fenómeno cuántico. Y, de acuerdo con Dennett, es poco probable que la tecnología actual (por ejemplo, la tecnología que proporciona imágenes de la actividad cerebral) sea capaz de rastrear los estados del cerebro en el nivel subcuántico. Por todo lo anterior, si la garantía para la imputación de responsabilidad depende de que una acción pueda ser rastreada hasta una verdadera acción autoformativa aleatoria, en vez de una pseudoaleatoria, entonces, de acuerdo con la teoría de Kane, no podremos jamás conocer cuándo es oportuno o conveniente imputar responsabilidad moral.

Posturas como las de Kane se sostienen, según Dennett, sobre la asunción del “esencialismo”, cuyos presupuestos no tienen cabida en una interpretación darwinista de la naturaleza. El esencialismo, como sabemos, es la afirmación de que las entidades (todas ellas: los objetos, los seres vivos e incluso los eventos de la clase de las decisiones libres que aquí se aluden) tienen una “esencia”, esto es, propiedades que una entidad o un evento *debe tener* a fin de contar como tal entidad o

evento. Dennett usa un ejemplo extraído de las discusiones en torno al origen de las especies para ilustrar esta postura: uno puede afirmar que los mamíferos, para ser mamíferos, deben tener padres mamíferos. Tener padres mamíferos sería una propiedad esencial de los mamíferos. Pero, si esto de verdad fuera así, entonces simplemente no existirían los mamíferos. La teoría de la evolución por selección natural de Charles Darwin implica que hubo un tiempo de la historia natural en el que no hubo mamíferos y si no hubo mamíferos en algún momento, entonces no podría haber mamíferos ahora. Esta dificultad se podría resolver, según Dennett, una vez que nos damos cuenta de que la mayoría de las categorías que son empleadas por los esencialistas tienen en realidad límites bastante vagos (Dennett, 2003, p. 127). No hubo nunca un mamífero primordial. Los no-mamíferos (los reptiles, básicamente) fueron modificándose hasta convertirse en mamíferos a través de toda clase de formas intermedias de casi-mamíferos. Ésta es, ciertamente, una de las ideas más revolucionarias que derivan de la teoría de Darwin. Análogamente, nos dice Dennett, no es posible que haya tales acciones autoformativas esenciales que se detengan en algún punto la cadena causal y que podamos utilizar para definir la libertad y la

responsabilidad de una persona. Eventos por los cuales no somos responsables se van convirtiendo gradualmente, a través de toda clase de formas intermedias de responsabilidad a lo largo de nuestra historia personal, en eventos por los cuales sí somos responsables (Dennett, 2003, pp. 135-136).

Sin lugar a dudas, la respuesta con base científica que Dennett ofrece a los libertaristas va en contra de muchas creencias arraigadas, cuya fortaleza se explica por las razones que Ryle (1967) ha reunido bajo el rótulo de “doctrina oficial” acerca del problema mente-cuerpo. A esas creencias quizá sea más conveniente calificarlas, en este caso, como prejuicios. Que el azar sea lo que hace de un evento algo verdaderamente voluntario es, para Dennett, algo difícil de aceptar. Si lo que define la responsabilidad moral es el hecho de que sea originado por el agente, entonces la oferta de Kane no luce muy atractiva (Cf. Pinker, 2007, p. 81). Queda a Dennett, entonces, la tarea de ofrecer una solución que permita conciliar lo que la ciencia afirma sobre la voluntad consciente y lo que requiere nuestra idea de responsabilidad moral. Pero antes le falta responder a cierta clase de incompatibilistas,

los “deterministas duros”, a quienes puede considerarse más radicales todavía. Para éstos, la libertad, sencillamente, no existe; es una ilusión.

Para Dennett, de la misma manera como los libertaristas fracasan en su empeño de definir la voluntad libre como un caso curioso del determinismo, los “deterministas duros” fracasan en su propósito de demostrar la irrealdad del libre albedrío. Su principal fuente de escepticismo tiene su origen en una serie de resultados contraintuitivos en experimentos donde se ponen en relación la actividad cerebral de los sujetos con sus reportes de toma de decisión consciente. El más famoso de ellos quizá sea el diseñado por Benjamin Libet, quien reparó en el curioso hecho de que hay un repunte en la actividad cerebral, conocido como “potencial de disposición” (*readiness potential*), que precede cualquier movimiento voluntario. El experimento de Libet consistió, básicamente, en pedirle a los sujetos de su investigación que doblaran varias veces un dedo, o la muñeca de la mano derecha, pero a intervalos irregulares, de manera espontánea. Al mismo tiempo, dichos sujetos debían fijarse en una pantalla en la que aparecía un reloj digital, con el fin de recordar el instante exacto en que se suponía sentían el impulso de mover el dedo o la muñeca. Durante el proceso se tomaba la gráfica

de las corrientes cerebrales y el resultado fue que el destello consciente se producía, en promedio, entre 0,3 y 0,4 segundos después de la aparición del “potencial de disposición”. Como resultado, cuando los sujetos empezaban a concebir la idea de doblar el dedo o la muñeca, la acción en realidad ya estaba decidida.

Para Libet, la razón de los resultados de su experimento es que la voluntad consciente *no puede* dar inicio a las acciones voluntarias. De acuerdo con su hipótesis, las acciones voluntarias tienen su origen en procesos inconscientes en el cerebro (no en un sentido psicoanalítico, sino como *no controlados voluntariamente*), es decir, comienzan mucho antes de que nosotros lo podamos advertir. A lo sumo, la voluntad consciente tiene una décima de segundo para “modular” la acción que el cerebro ya ha iniciado con anterioridad (Dennett, 2003, pp. 229-231). Aunque eso quizá no sea suficiente para afirmar que la voluntad consciente es completamente ilusoria, se aproxima mucho a la posición estándar del “determinismo duro”. La voluntad consciente está, en el mejor de los casos, lejos de estar involucrada en el origen real de las acciones que nosotros llevamos a cabo deliberadamente.

Dennett intenta una interpretación más verosímil para esa evidencia empírica aparentemente indiscutible. En un intento por reconciliar la “imagen científica” con la “imagen manifiesta” recurre a su teoría del yo. Para Dennett, la afirmación de Libet, que cuestiona la eficacia de la consciencia, presupone un modelo erróneo de la mente que él ha llamado “teatro cartesiano”. Según Dennett, el teatro cartesiano es un artefacto que adolece del “error categorial” que se comete cuando la distinción entre eventos “ya observados” y “eventos no observados todavía” –que tiene sentido aplicar a la persona completa en una escala de tiempo ordinaria– es erróneamente aplicada a la brevísima escala de tiempo en la que ocurren los procesos cerebrales. En otras palabras, el paradigma representado por el teatro cartesiano exhibe el uso inadecuado de la categoría de “límite” entre un agente y su ambiente (propio de la escala del mundo macroscópico) para referirse a los procesos que ocurren en el nivel microscópico del cerebro. De acuerdo con Dennett, las conclusiones de Libet están basadas en el supuesto de que el yo debe ser “puntual” (*punctate*) (Dennett, 2003, p. 122), es decir, debe estar en un lugar y espacio determinado del cerebro. Puesto que la evidencia muestra que no hay

un yo puntual que opere así en nuestros cerebros, entonces Libet concluye que la eficacia de la conciencia debe ser una ilusión. Dennett, obviamente, opinará diferente. Desde su punto de vista, lo que dicha evidencia científica permite confirmar es que el yo no es “tan pequeño” y que se despliega a lo largo del tiempo y el espacio, es decir, que las decisiones conscientes se toman su tiempo y pasan por diferentes etapas. (Dennett, 2003, pp. 242-246).

Dennett cuestiona la asunción, tanto de libertaristas como de los que defienden el “determinismo duro”, de que para que una voluntad consciente sea verdadera debe residir *en* un lugar y tiempo bien definido en el cerebro (equivalente a la glándula pineal en la concepción cartesiana de la mente). El yo consciente, dice Dennett, es mucho más amplio que la actividad neuronal que precede inmediatamente a alguna acción. El yo abarca todo aquello que puede ser entretejido dentro de una narración “autodefinitoria” coherente que Dennett ha denominado “centro de gravedad narrativa”. No hay razón para que algo que pasa muy rápida e inconscientemente, inmediatamente antes de la acción, no cuente como una decisión que *uno* ha tomado, es decir, una decisión por la que *uno* es responsable.

Para ilustrar su punto de vista Dennett utiliza un ejemplo tomado del deporte. Los jugadores de tenis profesional deben responder a los servicios de sus contrincantes. Tales servicios suelen darse a velocidades muy altas y la mayoría de las veces los jugadores tienen menos de medio segundo para responder. ¿Son esas respuestas voluntarias? Si nos atenemos a la perspectiva de Benjamin Libet, la respuesta sería negativa. Sin embargo, con seguridad los jugadores de tenis profesional son responsables por tales respuestas (de hecho, querrán ser considerados como los responsables de las mismas) y, es más, esas respuestas son en algún sentido conscientes y voluntarias. Según Dennett, en este caso la confusión se diluye una vez que la voluntad se extiende o se despliega en el tiempo y el espacio. De forma análoga a la manera como Lutero se preparó a sí mismo a lo largo de su vida para convertirse en una persona *determinada para hacer lo correcto* cuando llegara el momento, los jugadores de tenis profesional se van convirtiendo poco a poco, a través del entrenamiento, en genuinas "máquinas de situación-acción" determinadas para responder hábil y rápidamente (Dennett, 2003, pp. 238-239).

Tanto en el caso de Lutero, como en el de los tenistas profesionales, el agente es responsable porque la acción está determinada según los mecanismos que el agente ha diseñado antes, cuando entrenaba o se preparaba, y no porque haya un “yo puntual” que decide cada jugada en cada momento. Para Dennett, nosotros somos responsables por lo que hacemos no porque estamos conscientemente involucrados en *cada* decisión que tomamos, sino porque hemos preparado conscientemente a nuestros cerebros de manera que se encuentren determinados para responder automáticamente de la manera que nosotros deseamos que respondan en las diferentes situaciones que se nos presentan.

Para la formulación de sus críticas a los puntos de vista tanto de Kane como de Libet, Dennett utiliza nuevamente la doctrina Gilbert Ryle. Ryle indicó que la búsqueda de la mente y, por lo tanto, de la voluntad consciente, en una escala neural, microscópica, es una búsqueda que parte de un “error categorial” que consiste en hacer al yo “muy pequeño”, de manera de poder ubicarlo dentro del orden causal concreto. De esta forma, tanto la búsqueda de Kane de acciones autoformativas verdaderamente aleatorias, como la búsqueda de Libet

de un lugar y tiempo preciso para las decisiones conscientes en el cerebro, yerran el camino. En opinión de Dennett, no existe una voluntad consciente concreta en ningún lugar y momento preciso en el cerebro. De hecho, conceptos como el “yo consciente” o la “voluntad consciente” no son entidades y difícilmente se encuentran en algún sector específico del cerebro. Tampoco se trata de fenómenos que puedan registrarse en un momento o tiempo específico (Cf. Symons, 2002, p. 78). Las nociones de “voluntad consciente” y “yo consciente” corresponden más bien a “patrones de actividad” extendidos en el espacio y el tiempo, que abarcan la totalidad de la persona y no solamente una parte de ella. Todo lo que hace falta para tener una voluntad eficiente, que dé origen a conductas que permitan responsabilizar a los agentes, es ser un sistema lo suficientemente sofisticado que permita el rediseño de sí mismo continuamente o, como prefiere decirlo Dennett, un sistema que habilite a los agentes para responder de modo flexible a la información sobre su pasado a fin de que le permita modificarse adecuadamente para conseguir sus objetivos en el futuro. Los seres humanos somos precisamente ese tipo de

“sistema intencional” que se autorediseña continuamente gracias a su increíble y única historia evolutiva.

## **Libertad y responsabilidad moderadas**

El tipo de libertad compatible con el determinismo que se puede discernir desde la *perspectiva del diseño* es, por lo tanto, una libertad basada en el aprendizaje de los errores cometidos en el pasado para así evitar que se actualicen en el futuro las posibilidades epistémicas que no deseamos. Esa libertad es una libertad a veces dejada de soslayo cuando se discute sobre las implicaciones filosóficas del determinismo. Pareciera que esa libertad no es significativa “moralmente”, ya que cualquier ser vivo que sea capaz de aprender del pasado y sea también capaz de visualizar distintos cursos de acción ante un determinado problema sería, en ese sentido, libre. Sin embargo, a los animales, aún a los más sofisticados, no solemos tratarlos como agentes moralmente responsables. Ya que la libertad humana debe dar cuenta de la responsabilidad moral, se supone que esa libertad debería consistir en “algo más” que la mera libertad que compartimos con otras especies

para rediseñarnos en respuesta a los errores del pasado con el objetivo de evitar posibilidades epistémicas indeseadas en el futuro.

Dennett afirma que mucha de la filosofía que se ha hecho hasta ahora ha venido estableciendo una relación inapropiada entre libertad y responsabilidad moral: ha asumido que los juicios sobre responsabilidad moral dependen de una definición preestablecida sobre nuestra condición de libertad. Es decir, descansa sobre la idea de que a una persona se le puede imputar responsabilidad si se puede conocer si esa persona escogió actuar *libremente*, al margen de las razones que haya tenido para actuar. Esta intuición tiene una consecuencia seria cuando se la combina con la tesis de que si una persona *no puede actuar de otra manera* (entendiendo esto restringidamente como no poder actuar libremente), entonces no puede ser moralmente responsable por dicha acción.

La consecuencia sería está en que permite alegar al determinista que toda acción que un agente lleva a cabo implica que *no pudo haber hecho otra cosa*. Esta forma de relacionar libertad y responsabilidad moral es, cuando menos, problemática porque se parte de que, si los seres humanos son agentes deterministas, entonces nunca serán, en

verdad, moralmente responsables: no pueden hacer otra cosa más que lo que hacen. Dennett califica esta visión de la responsabilidad como el “espectro de la exculpación creciente” (Dennett, 2003, p. 21). Esto es, la postura que afirma que mientras más conocemos las causas de la conducta humana, más nos vemos impelidos a excusar las transgresiones contra la moral. Según Dennett, esta postura está asociada a toda una tradición filosófica que ha comprendido la relación entre la libertad humana y la responsabilidad moral de forma incorrecta.

Siguiendo a Stephen White, Dennett propone que invirtamos la prioridad tradicional que se le ha dado a los juicios relativos a la libertad por encima de los juicios acerca de la responsabilidad moral (Dennett, 2003, p. 297). Es decir, más que fundamentar los juicios acerca de la responsabilidad moral en definiciones previas acerca de la libertad o sobre el principio del “podría haber actuado de otra manera”, resulta más conveniente que juzguemos lo que un agente *es capaz de hacer* en situaciones en las cuales hay buenas razones para responsabilizarlo. Si hay buenas razones para hacer a un agente moralmente responsable por alguna acción, entonces el agente debería ser tratado como si pudiera

hacer otra cosa. Dennett sostiene que el sistema ideal de castigo es aquél según el cual la persona castigada encuentra justificado su castigo; es decir, cuando la persona castigada toma una actitud de “gracias, lo necesitaba” en relación con su castigo (Dennett, 2003, pp. 297-301). En otras palabras, si la persona realmente pudiera hacer otra cosa, asumiría la responsabilidad por sus acciones para, de ese modo, ganar control sobre ellas. De acuerdo con Dennett, la práctica de asumir la responsabilidad, incluso cuando uno hubiera podido actuar de otra manera, es fundamental para comprender el tipo de libre albedrío que es relevante para la responsabilidad moral (Dennett, 2003, p. 292). Así nos hacemos a nosotros mismos “más amplios” cuando aceptamos la responsabilidad por acciones que no hemos podido controlar totalmente y, de esa manera, incrementamos nuestra libertad, es decir, nuestra capacidad de controlar este tipo de acciones en el futuro.

La interrogante sobre si somos o no libres, en el sentido que la responsabilidad moral requiere, se convierte para Dennett en la pregunta sobre si la práctica de asumir la responsabilidad y, por tanto, de hacer nuestro yo “más amplio”, es una práctica en la cual queremos comprometernos. Y la respuesta que Dennett ofrece es que

efectivamente deseamos asumir la responsabilidad; pues ser tratado como alguien que no es responsable, como si tuviéramos algún “desperfecto” en nuestra capacidad para el autocontrol racional, significa dejar de lado todas aquellas oportunidades que son tan apreciadas y enaltecidas por los seres humanos (Dennett, 2003, p. 292). De manera que, el tipo de libertad que implica responsabilidad moral surge del deseo de participar en la práctica de asumir también la responsabilidad por nuestros errores inevitables, estén o no dichos errores determinados para que ocurran. A fin de comprender cómo evolucionó esta clase de libertad desde la mera libertad de autorediseñarse continuamente, que compartimos con otras especies biológicas, debemos entender primero por qué la responsabilidad pudo haber sido seleccionada naturalmente.

La capacidad de los seres humanos para un aprendizaje cultural sofisticado es un elemento importantísimo de su evolución. A diferencia de otros organismos biológicos, los seres humanos dependemos enormemente de la adquisición de habilidades transmitidas de generación en generación, a través de la enseñanza en los procesos de culturización. Sin embargo, la cultura también depende de la

cooperación. Los bisoños solamente pueden aprender si los veteranos desean compartir con ellos la valiosa información que poseen. La enseñanza, es decir, compartir información, es un acto fundamentalmente cooperativo. La cooperación requiere de una explicación evolucionista especial pues su opuesto, el egoísmo, es lo que el biólogo evolucionista John Maynard Smith denominó “estrategia evolutiva estable” (EEE o ESS, por sus siglas en inglés) (Dennett, 2003, p.149). En la mayoría de los casos, cuando los egoístas interactúan con los que cooperan, aquéllos suelen ganar. Ésa es una consecuencia derivada de la estructura de la mayoría de las formas de interacción entre los organismos. Sin embargo, Maynard Smith demostró cómo a veces las interacciones entre los organismos tienen la forma de lo que los economistas llaman el “dilema del prisionero”. En dichos dilemas los mejores resultados para un individuo se dan cuando su contraparte coopera mientras él traiciona (Dennett, 2003, p. 147). La traición se convierte en algo perfectamente racional. Pero si, como se ha dicho, ésta es la estructura de muchas formas de interacción entre los organismos, entonces ¿cómo pudo haber surgido y evolucionado la cooperación?

Según Dennett, las formas más primitivas de cooperación – aquellas que permitieron la evolución de las células eucariotas, así como la vida social de algunos insectos– revelan que el dilema del prisionero no siempre tiene un desenlace fatal (Dennett, 2003, pp. 145, 150 y 198). Para Dennett, la práctica de asumir responsabilidades evolucionó entre los seres humanos desde alguna forma de cooperación particular entre los homínidos; esto es, una clase de cooperación que hizo que la cultura fuera posible. El primer nivel que dio origen a la evolución cultural debió ser uno en el que se obligara, mediante el castigo, a una conducta cooperativa, probablemente a través de la implementación de normas muy sencillas (Dennett, 2003, pp. 201-202). De esta manera, si el castigo resultaba “económico”, entonces la aprobación del grupo habría podido surgir entre la población. Para Dennett, nuestros ancestros homínidos dieron sus primeros pasos hacia la cultura cuando desarrollaron, gracias a la evolución, mecanismos para mantener la conformidad dentro del grupo, y eso incluía una preferencia por la aprobación, así como una disposición para castigar a los transgresores e inconformes.

Ahora bien, en esas condiciones, un resultado probable habría sido el desarrollo de una cierta “carrera armamentista” evolutiva, pues a veces resulta más ventajoso fingir la conformidad con las normas que cumplirlas efectivamente. Esto pudo dar origen a la selección natural de individuos capaces de detectar a los farsantes. Y así, sucesivamente, a una espiral de destrezas y habilidades para fingir y a la par descubrir a los que engañan. En un contexto como este los sujetos capaces de resistir la tentación de traicionar serían reconocidos como individuos cooperadores y obtendrían, sin duda, una mayor ventaja sobre sus compañeros farsantes (Dennett, 2003, p. 204). Este sería justamente el siguiente peldaño en la evolución de una libertad moralmente relevante. Dennett sostiene que, como respuesta a esa competencia despiadada entre los que aparentaban estar de acuerdo con las normas y los que efectivamente las cumplían, entre los que simulaban comprometerse y los que tenían la reputación de hacerlo de verdad, nuestros ancestros debieron evolucionar y desarrollar también señales emocionales difíciles de fingir que evidenciaran su compromiso con conductas futuras. La mejor manera de ganar buena reputación consistió en ser considerado un sujeto verdaderamente cooperador y observador de las

normas. Dicho de otro modo, consistió en convertirse en lo que pasamos a interpretar como una persona verdaderamente “buena” (Dennett, 2003, pp. 203-204). Y la mejor manera de ser bueno es haciéndose uno mismo la clase de individuo que puede “diseñarse” a sí mismo ignorando tentaciones y realizando lo correcto cuando la ocasión lo requiere. En otras palabras, la mejor manera de ser bueno es construir una versión de nosotros mismos que sea capaz de ir más allá del egoísmo miope que subyace a las situaciones representadas por el dilema del prisionero (Dennett, 2003, p. 214).

Según Dennett, podemos resistir razonablemente bien las tentaciones debido a una especie de “compromiso intemporal” con nuestro propio yo (Dennett, 2003, pp. 210-211). Puesto que sabemos que cuando encaramos las situaciones tentadoras es sumamente difícil resistir, utilizamos esta misma información para transar con nuestro yo las acciones que llevaremos a cabo en el futuro. En esas negociaciones tratamos de hacerle a nuestro yo ofertas difíciles de rechazar: al modo de “palos y zanahorias” emocionales, capaces de interponerse a las futuras tentaciones si se presenta el momento. Por ejemplo, un individuo capaz de vergüenza o culpa puede usar esas mismas

emociones como moneda de cambio en las negociaciones consigo mismo. Una vez que aparece alguna tentación, la idea de vergüenza o el sentimiento de culpa en el futuro podría servir, idealmente, para enfrentar la situación. En pocas palabras, la selección natural debió dar lugar a algún mecanismo mediante el cual nuestros antepasados desarrollaron la capacidad de resistir a las tentaciones y cooperar. (Dennett, 2003, p. 214-215)

Para Dennett, capacidades como las descritas involucran los componentes de la libertad que son moralmente relevantes. Por ejemplo, la negociación intemporal con uno mismo incluye cierto tipo de “autopredicción” que hace indeterminada la conducta futura de un agente (Dennett, 2003, pp. 211-212). Dennett pone como ejemplo el caso del alcohólico que cuando negocia con su yo futuro puede predecir que muy probablemente sucumbirá a la tentación en ciertas circunstancias. Es justamente este tipo de posibles previsiones las que llevan a proponernos a nosotros mismos nuevos incentivos para que el futuro yo evite determinadas situaciones, procurando que cualquier predicción inicial negativa fracase. Ésa es precisamente el tipo de dinámicas que, como se señaló anteriormente, hace que el

comportamiento de un sistema cognitivo sea impredecible para sí mismo debido a que cualquier autopredicción que pudiera hacer alteraría inmediatamente el estado actual del sistema y eso potencialmente anula los pronósticos. Es más, una vez que la capacidad para llevar a cabo compromisos emocionales con nosotros mismos evolucionó, nuestros ancestros fueron capaces de la misma clase de autodiseño que se ilustraba con el caso de Lutero antes mentado, y que Dennett identifica como la base fundamental de la responsabilidad moral. De la misma manera en que Martín Lutero se formó a sí mismo para ser la clase de individuo que no podía hacer otra cosa más que la que hizo, nuestros antepasados homínidos evolucionaron con capacidades que les permitieron formar el compromiso emocional necesario por el que pudieron asegurar resistencia frente a potenciales estímulos inoportunos que les deparaba el futuro. En un sentido completamente contrario a cómo se ha entendido tradicionalmente la responsabilidad moral, la reinterpretación que ofrece Dennett haría compatible el determinismo con la naturaleza de los agentes morales de forma plausible: un genuino agente puede hacerse a sí mismo *determinado* para actuar correctamente (Dennett, 2003, pp. 216-217).

A fin de conseguir esa clase de determinación, la especie humana se vio en la necesidad de desarrollar la sofisticada capacidad de automonitorearse, así como de autocontrolarse. Tales capacidades requerirían, por otra parte, de la habilidad para predecir posibles conductas en el futuro, así como la configuración de cierta manera de prevenir o promover otras (Dennett, 2003, p. 249). Sin embargo, esa capacidad para la autopredicción y el autocontrol son, cuando menos, difíciles de alcanzar por seres con sistemas neuronales tan complejos como los que tienen los seres humanos actuales. Por esa razón, tuvo lugar, según Dennett, una innovación muy importante que hizo posible el desarrollo e incremento de esas habilidades: la evolución de una comunicación sofisticada. El lenguaje sofisticado pudo haber dado origen a la costumbre de solicitar y ofrecer razones. Además, esa costumbre requeriría, al mismo tiempo, que fuéramos capaces de hacer seguimiento de nuestras motivaciones, y esta tarea se simplifica mucho postulando categorías para nombrar y clasificar los estados emocionales. “El lenguaje requiere de nosotros que hagamos seguimiento, pero también nos ayuda a hacer seguimiento, ayudándonos a categorizar y (sobre) simplificar nuestras *agendas*.”

(Dennett, 2003, p. 251)<sup>3</sup>. Dennett concibe este proceso como el origen de la “no-inconciencia”, esto es, la clase de autoconocimiento y autocontrol sobre el que se erige la responsabilidad (Dennett, 2003, pp. 249-250). Desde nuestra infancia somos continuamente emplazados para que expliquemos las razones de nuestras conductas, para que informemos acerca de las razones de lo que hacemos –y eso desde mucho antes de que se desarrollen plenamente nuestra racionalidad y nuestro autoconocimiento–. Según Dennett, para convertirnos en comunicadores eficientes, es decir, en eficientes solicitadores y ofrecedores de razones, primero tenemos que asumir la responsabilidad por algunos acontecimientos que, en principio, pudieron no estar bajo nuestro control. Esta es una forma bajo la que aparece lo que antes destacamos como “hacer el yo más amplio”: en la medida en que se nos atribuye responsabilidad, aprendemos a asumir responsabilidad. La variedad de libre albedrío humano sobre la que se basa la responsabilidad moral es entonces una función que deriva de la forma

---

<sup>3</sup> “Language requires us to keep track, but also helps us keep track, by helping us categorize and (over) simplify our *agendas*” (Dennett, 2003, p. 251).

original como recibimos y asimilamos nuestra cultura (Dennett, 2003, p. 287).

## **Conclusión**

La consecuencia más relevante que podemos extraer de las tesis de Dennett en torno al problema del determinismo y el libre albedrío es que las versiones clásicas de determinismo están construidas sobre supuestos debatibles que se aplican sin más al comportamiento de los agentes y desde un nivel extremo de exclusión de otros argumentos e interpretaciones. No es posible una responsabilidad absoluta, como tampoco es posible una libertad absoluta. Pero el determinismo parece manejar ambos conceptos en términos inapelables. La aspiración o anhelo de una agencialidad completamente libre, en el sentido de absolutamente indeterminada o ajena a cualquier condicionamiento, es de acuerdo con Dennett, una ensoñación metafísica, sin soporte en el mundo real y natural. Y circunscribir la responsabilidad moral a ese tipo de ensoñación es altamente cuestionable. La responsabilidad que emerge de las tesis de Dennett es, en cambio, una responsabilidad que no puede entenderse únicamente en función de concepciones sobre la

realidad del mundo, sobre las meras capacidades físicas de los agentes, o desde presuposiciones ontológicas sobre su capacidad de elección y acción. Tiene que ver más con las aptitudes reales que el agente posee y va desarrollando, principalmente su capacidad racional y sus grados de conciencia. Sin ser su intención concreta desarrollar una teoría sobre la agencialidad, Dennett da peso a las facultades y disposiciones que evolutivamente han jugado un papel fundamental en ella: principalmente, las aptitudes racionales de los agentes, el alcance epistémico de sus posibilidades concretas, el manejo de la información a la que pueden acceder, su capacidad de lenguaje, el desarrollo de emociones favorecedoras para el entendimiento y el progreso moral del grupo, sus niveles de cognición, la percepción personal respecto al sentido de lo que se hace, y la capacidad de aprender a anticipar, controlar e intervenir en la corrección de los propios actos. La oferta de Dennett es una versión particular de determinismo compatible con el libre albedrío, definitivamente menos desajustada a la realidad de nuestra condición que la que proporcionan otras versiones.

## **Referencias**

- Dennett, Daniel. 2003. *Freedom Evolves*. New York: Viking.
- Dennett, Daniel. 2000. *La libertad de acción*. Barcelona: Paidós.
- Pinker, Steven. 2007. *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Ryle, Gilbert. 1967. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.
- Sagan, Carl. 1980. *Cosmos*. New York: Random House.
- Searle, John. 1990. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.
- Symons, John. 2002. *On Dennett*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Von Kustchera, Franz. 1989. *Fundamentos de ética*. Madrid: Cátedra.