Manuel de Pinedo

Granada, 15-11-2006

Proyecto Docente

Teoría del Conocimiento

Índice

PRIMERA PARTE:
PLAN GENERAL DEL PROYECTO DOCENTE DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO 1

Estructura de este proyecto 3

Introducción 4

Capítulo 1: La ambición teórica de la filosofía 7
1.1. Dos formas de quietismo 7
1.2. Dos tipos de externismo 12
1.3. Particularismo 14

Capítulo 2: Normatividad y verdad 19
2.1. Escepticismo, naturalismo y representacionalismo 20
2.2. Seguimiento de reglas 24
2.3. La verdad como valor 28
2.4. Normatividad intrínseca vs. impacto normativo 31
2.5. Pensamientos verdaderos y hechos 34
2.5.1. Sentidos *de re* 38
2.5.2. Hechos suaves (*soft facts*) 40
2.6. Conclusión 41

Capítulo 3: El papel de la experiencia en nuestra visión del mundo 43
3.1. Experiencia y virtud 43
3.2. Una concepción neo-kantiana de la experiencia 44
3.3. Percepción, creencia y acción 46
3.4. Apariencia y normatividad 48
3.5. Dos modos (activos) de acceso a las creencias 51

Capítulo 4: El inferencialismo confiabilista como alternativa al empirismo 55
4.1. La imagen del cuello de botella 56
4.2. Receptividad, confiabilismo y holismo 59
4.3. ¿Una forma alternativa de inferencialismo? 62

Capítulo 5: Racionalidad y explicación científica I: Personas y razones 65
5.1. Eliminativismo y reduccionismo 65
5.2. Racionalidad: descriptivismo y normativismo 70
5.3. Strawson y el naturalismo no reductivo 74

Capítulo 6: Racionalidad y explicación científica II: Objetos y sensaciones 83
6.1. Sellars: la crítica a lo dado 83
6.2. El contenido no conceptual y la distinción personal / subpersonal 85
6.3. Realismo científico 87
6.4. Conclusión 94

Referencias bibliográficas 97

SEGUNDA PARTE:
PROGRAMA DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO 103

Objetivos y justificación teórica del programa 105

Métodos docentes, recursos didácticos y evaluación de los cursos 108

Bibliografía general 117
Referencias básicas en castellano (manuales y otros) 118
Referencias básicas en inglés (manuales y otros) 119
Algunos clásicos 121
Otras referencias 122

Temario de Teoría del Conocimiento 125
Tema 1. El lugar de la teoría del conocimiento en la filosofía 127
Tema 2. Análisis del conocimiento 133
Tema 3. El escepticismo 139
Tema 4. El papel de la experiencia y la estructura de la justificación 145
Tema 5. Alternativas naturalistas a la justificación 151
Tema 6.Conocimiento y significado 155
Tema 7. Conocimiento, mente y holismo 159
Tema 8. Objetividad y externismo 163
Tema 9. Auto-conocimiento 167
Tema 10. Conocimiento elusivo, disperso y holista 173

Aplicación del Sistema Europeo de Transferencia de Créditos (ECTS) a la Planificación Docente de Teoría del Conocimiento 177

Apéndice: Guía de lectura de "El empirismo y la filosofía de lo mental" (W. Sellars) 181

Primera Parte

Plan General del Proyecto Docente

Teoría del Conocimiento

Estructura de este proyecto

Este proyecto docente comienza con una introducción metafilosófica en la que presentaré mi concepción de la filosofía y mi posición en algunos debates importantes en la teoría del conocimiento contemporánea. El propósito no es otro que el de ofrecer algo similar al *statement* que generalmente se pide en las universidades anglo-sajonas a los candidatos a un puesto de trabajo con carácter de *tenure*. No es, por supuesto, una mera declaración de principios, sino que he intentado proporcionar un marco general para la enseñanza de la asignatura y he discutido de forma más detallada algunas ideas que me parecen fundamentales para enfocar la epistemología, tales como el papel de la experiencia y de los procesos confiables en la adquisición de conocimiento, el papel de la racionalidad y la normatividad o el reto escéptico. Muchas de las ideas contenidas en esta primera parte son el resultado de discusiones y trabajo en equipo con Murali Ramachandran, Jason Noble y, sobre todo, Hilan Bensusan.

Tras este texto metafilosófico e introductorio, presentaré un propuesta justificada de programa para la asignatura de Teoría del Conocimiento (Epistemología), incluyendo :

- Una presentación de métodos docentes, recursos didácticos y sistema de evaluación,

- Una bibliografía general comentada,
- Un temario con una introducción a cada tema, una lista de objetivos mínimos, una estructura detallada de los contenidos de cada unidad temática, una bibliografía para cada tema, incluyendo textos de lectura obligatoria para las clases prácticas,
- Organización de la asignatura en términos de la metodología ECTS, y
- Un apéndice: una guía de lectura del texto "Empiricism and the philosophy of mind" de Wilfrid Sellars que he incluido como ejemplo del tipo de material docente usado para la enseñanza de la asignatura.

Introducción

Es una característica esencial de la filosofía moderna y contemporánea el que con frecuencia su proceder comience con la puesta en cuestión de su propia tarea. En ningún área esto es más notable que en la epistemología. Al reemplazar como filosofía primera a la metafísica a partir de la obra de Descartes, el auge o caída de la filosofía va de la mano del éxito o fracaso de la epistemología. Incluso cuando la epistemología se ha visto relegada a un papel menos central, en particular a partir del giro lingüístico, con frecuencia las propuestas filosóficas han comenzado con consideraciones epistemológicas. Algunas de las concepciones que se discutirán en esta memoria persiguen directamente disolver problemas epistemológicos como método para disolver problemas filosóficos en general.

Dentro de la concepción metafilosófica que se defenderá en este trabajo, que ha venido en llamarse 'quietista' en los últimos años, destacan algunos filósofos que han centrado mucha de su atención en mostrar cómo cuestiones filosóficas duras, la relación entre pensamiento y realidad, entre percepción y mundo, entre palabras o conceptos y cosas, dependen de la aceptación acrítica de falsas dicotomías exhaustivas. Veremos que esto es el caso con Wittgenstein o John McDowell, pero también tendremos ocasión de presentar lecturas quietistas de ciertas ideas de Quine, Davidson, Strawson o Sellars. Esta estrategia, a favor de la que se argumentará en el primer capítulo, puede ser especialmente fértil cuando se aplica a cuestiones epistemológicas.

Además de la defensa del marco metafilosófico mencionado en el párrafo anterior, esta memoria también persigue oponerse a una cierta tendencia en filosofía analítica, la de establecer un vínculo íntimo entre epistemología y filosofía de la ciencia, un vínculo que a veces llega a ser de identidad. Esta forma de concebir la disciplina tiene sus raíces en los postulados positivistas del Círculo de Viena, pero también en las ideas de Quine sobre la epistemología naturalizada. Mientras que miembros del primero llegan a mantener que las ciencias naturales son la única forma válida de adquisición de

conocimiento, relegando al terreno de lo emocional o del mero sinsentido otras formas de enfrentarse al mundo, el segundo defiende la idea de que la epistemología es un área de la psicología (entendiendo a ésta última como una ciencia empírica). A lo largo de este trabajo se ofrecerán argumentos contra el proyecto naturalista en epistemología, en la teoría del significado y en filosofía de la mente.

El doble compromiso con el quietismo y con la idea de que la racionalidad y el pensamiento exceden las posibilidades explicativas de las ciencias naturales (por ser presupuestos de las mismas, pero también por tener un carácter ineliminablemente normativo y subjetivo) hace difícil separar un terreno exclusivo para la epistemología. Una de las consecuencias será que cuestiones tradicionalmente tratadas por la metafísica, la filosofía de la mente o la filosofía del lenguaje (causación mental, interpretación lingüística, identidad psico-física, relación entre contenido mental y mundo, teorías de la verdad) cesan de ser exteriores a la reflexión epistemológica. Si la teoría del conocimiento deja de concebirse como punto de partida para la resolución del resto de los problemas filosóficos, nuestras opciones con respecto a muchos de ellos tendrán consecuencias epistemológicas profundas.

De acuerdo con las breves consideraciones introductorias anteriores, este trabajo comenzará con un ensayo proponiendo una cierta concepción de la filosofía seguido de algunas reflexiones sobre las consecuencias de dicha concepción para la teoría del contenido, del significado y de la verdad. Esta propuesta nos llevará a considerar el papel de la experiencia para el conocimiento y el pensamiento en general. Discutiré si es necesario apelar a un papel epistemológico distintivo de la experiencia para dar cuenta de la restricción del mundo sobre el pensamiento y si el confiabilismo, en su variante contextualista y no naturalista, puede jugar ese papel. Tras plantear algunas objeciones a ambas opciones, presentaré una propuesta para dar cuenta tanto de la normatividad como de la objetividad del pensamiento en términos de dos modos de acceso a las propias creencias y de consideraciones acerca de la relación entre los conceptos de persona y racionalidad y el proyecto naturalista. A lo largo del desarrollo se volverá una y otra vez sobre cuestiones escépticas, usándolas como campo de pruebas para las distintas ideas discutidas.

Capítulo 1
La ambición teórica de la filosofía

1.1. Dos formas de quietismo

Las ambiciones tradicionales de la filosofía nunca han sido modestas. Los filósofos se han visto con frecuencia a sí mismos embarcados en la tarea de ofrecer el fundamento de todo conocimiento, de buscar la forma más general de conocimiento o de proporcionar un marco donde todo lo cognoscible encaje. Se haya realizado esto desenterrando los constituyentes últimos de la realidad o las condiciones a priori de la posibilidad de acceso al mundo, otras formas de conocimiento con frecuencia se han considerado inferiores o meras ramas de un árbol con la filosofía como tronco. Incluso el éxito de la ciencia moderna ha sido integrado en este ambicioso plan: los descubrimientos de las ciencias naturales, a pesar de su importancia, solamente pueden iluminar ciertas áreas de la realidad, e incluso éstas bajo la vigilancia de la filosofía. El tremendo desfase entre aquello a lo que la filosofía aspiraba y lo que de hecho era capaz de ofrecer empezó a convertirse en un tema central para la propia filosofía: a pesar de su supuesto estatuto privilegiado, parecía prácticamente imposible alcanzar acuerdo alguno, en contraste con casi cualquier otro ámbito humano, quizá de forma más notable las ciencias. Una gran cantidad de filosofía desde Kant en adelante se pregunta por qué es esto el caso y cómo debería la filosofía replantearse su papel para evitar tal situación.

Otra figura esencial en la reflexión sobre el papel de la filosofía es Wittgenstein. Su concepción no puede ser más pesimista. Proclama en su *Tractatus* (Wittgenstein 1921, "Prefacio") que, para evitar sus muchos callejones sin salida, la filosofía debería delimitar claramente lo que puede decirse con respecto a lo que sólo puede mostrarse y lo que ni siquiera puede ser mostrado. Como veremos, Wittgenstein concluye que la esfera de lo que puede decirse es realmente pequeña: en última instancia se reduce a los enunciados fácticos de las ciencias naturales, una colección que ofrece poco consuelo a las grandilocuentes aspiraciones de la filosofía. Con respecto a todo lo demás uno debería permanecer callado, lo que significa que para la filosofía queda poco por hacer excepto certificar su propia defunción. Algunas *cosas*, las más importantes para los seres humanos, para las criaturas dotadas de pensamiento, deberían dejarse en paz: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (Wittgenstein 1921, 7). Hay algo (*wovon*: aquello

acerca de lo que)[1] sobre lo que no se puede hablar y hay que permanecer en silencio (en algunos casos puede mostrarse en otros ni siquiera eso). Ramsey, con gran ingenio, lo acusa por ello de querer dos cosas al mismo tiempo: "(...) What we can't say we can't say, and we can't whistle it either" (Ramsey 1928). Wittgenstein, en la lectura de Ramsey, se niega a entrar en las grandes discusiones filosóficas sin cesar de señalar una forma distinta de enredarse en los mismos temas. De hecho, Ramsey acusa a Wittgenstein de falta de 'quietismo'.[2] Dado el reconocimiento explícito por parte de Wittgenstein de una esfera de cosas sobre las que no puede hablarse, la acusación parece justa. Es más, teniendo en cuenta el papel central que su concepción de la filosofía juega para Wittgenstein, lo que Ramsey dice no es sólo que Wittgenstein está comprometido a medias con el quietismo, sino que es inconsistente. El *Tractatus* parece mantener que todo lo que hay puede decirse y pensarse con claridad. Y, sin embargo, si lo que hay se identifica con lo que decible y pensable, no debería quedar nada que sea inefable pero al mismo tiempo mostrable o silbable.

¿Qué es lo que Wittgenstein parece pensar que hay pero no puede ser dicho? No es éste el lugar de elaborar un mapa detallado de los tipos de proferencias que carecen de sentido o son patentes sinsentidos (es decir, que intentan decir lo que no puede ser dicho, sea o no mostrable). En cualquier caso, Wittgenstein deja fuera una gran parte de la filosofía teórica y sus intentos de comprender la relación entre pensamiento, lenguaje y realidad. La doctrina oficial del *Tractatus*, tomada en serio por un gran número de filósofos a pesar de ser una escalera que ha de tirarse una vez subida, es que el pensamiento y el lenguaje se relacionan con el mundo porque tienen una estructura isomórfica. Tal isomorfismo no puede ser expresado, sólo mostrado. Mucha filosofía desde Descartes a Russell yerra al intentar hacerla explícita. El destino de la filosofía práctica es todavía más oscuro: los valores no pueden ser parte de las proposiciones con sentido y ni siquiera pueden ser mostrados por ellas. Pero, en la medida en que el valor está relacionado con la voluntad no lo está con las cuestiones científicas referentes a cómo son las cosas en el mundo sino que juega un papel trascendental con respecto a los límites del mundo, a que el mundo sea o exista. Esto es lo que es místico (y hay algo místico: ver nota 1). Wittgenstein cree haber resuelto los problemas

---

[1] "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische" (6.522). Hay cosas inexpresables, aquellas que se muestran a sí mismas, lo místico.

[2] El término 'quietismo' tiene origen en la palabra inglesa 'quiet', silencioso. Más adelante distinguiremos dos sentidos de quietismo, uno cercano al silencio y otro más cercano al sentido de 'quieto' en las lenguas romance. Hasta donde yo sé, fue introducido por Crispin Wright (1989). Wright encuentra en las *Investigaciones Filosóficas* indicaciones de un camino hacia una teoría del significado y la intencionalidad que contradice la actitud quietista de Wittgenstein hacia la filosofía. Intentaré mostrar más adelante que tal contradicción no existe.

de la filosofía mostrando que no son reales, disolviéndolos. Sin embargo, la disolución es incompleta, al menos hasta donde el *Tractatus* alcanza.

Otra forma de ver las motivaciones detrás de la inconsistencia del *Tractatus* es por medio de la idea de que permanecemos en silencio no porque no haya nada que decir, sino porque hay cosas que es mejor no ensuciar con nuestras palabras: cuando hemos dicho todo lo que puede decirse seguimos sin haber dicho nada sobre lo que consideramos más importante (en filosofía, cómo nuestras palabras y pensamientos se conectan con el mundo; en nuestras vidas, a qué deberíamos dar valor). No obstante, el silencio no basta; si no estamos convencidos de que nada puede decirse fuera del discurso científico, seguiremos intentando decirlo. Para que el silencio traiga paz filosófica debe estar acompañado de un rechazo convincente de lo místico. No todas las sensibilidades filosóficas pueden optar por una actitud respetuosa, contemplativa, hacia aquello que nos resulta más sagrado.

Así como el *Tractatus* reserva un espacio para lo más valioso e inefable al tiempo que mantiene que lo que puede decirse se reduce a los enunciados de las ciencias naturales, si se abren las puertas para más formas válidas de expresión, de involucrarse con las cosas (no sólo mediante las ciencias sino también en el arte, en el trabajo, en nuestra interacción cotidiana con el mundo o en nuestra participación en prácticas culturales), la atracción mística de lo inefable comienza a desaparecer. A continuación exploraremos algunas consecuencias importantes para el programa quietista wittgensteiniano de este paso liberador, tal y como se plantea en sus *Investigaciones Filosóficas*. Al insistir en la necesidad de comprender el significado, la intencionalidad, la normatividad o el conocimiento en términos de instancias particulares de agentes interactuando con el mundo y con otros, se puede evitar la tentación de aspirar a la universalidad filosófica (una tentación que tiene el precio de simplificar la complejidad del pensamiento, el lenguaje y el mundo hasta hacerlos irreconocibles) sin abandonar la filosofía.

Si el quietismo no significa silencio, podría parecer que no significa nada. Después de todo el mero rechazo a la teorización filosófica innecesaria es inevitablemente insular: ningún filósofo produce más teoría de la que necesita para aliviar sus particulares ansiedades filosóficas. Cualquier comparación entre niveles de quietismo es partisana; tiene que hacerse desde la base de una teoría u otra, de ciertas intuiciones acerca de qué problemas necesitan ser resueltos o disueltos. Podría afirmarse que un determinado filósofo, por ejemplo Hume o Kant, propone más aparato teórico del que sus propios cánones permite (por ejemplo, Kant concede algún papel para los conceptos sin contenido empírico por medio del uso práctico de la razón pura, Hume nos exhorta a quemar libros, pero su exhortación viola sus propios criterios de validez). Sin embargo, esto es claramente insuficiente para rechazar toda teorización filosófica.

Ahora bien, si entendemos el quietismo no como una invitación al silencio, sino a la tranquilidad y a la falta de intervención teórica simplificadora, cabe todavía reconocer la posibilidad de hacer filosofía. En este sentido, más liberador, la recomendación es evitar teorías filosóficas que eliminen o reduzcan la complejidad misma de los fenómenos a los que tales teorías se enfrentan. La primera tarea filosófica debería ser hacer justicia a la complejidad de la realidad y de los agentes que interactúan con ella sin reducirla a algo pulcramente externo a esa interacción (sean Ideas platónicas, simbolismos que intentan hacer manifiesta la estructura subyacente a todo lo que hay o lo que sea). Un caso claro de esa tarea es el rechazo de los intentos de explicar fenómenos lingüísticos o intencionales en términos de algo que no es lingüístico o intencional. El compromiso de Wittgenstein con esta misión negativa de la filosofía es especialmente patente en sus discusión sobre seguimiento de reglas (Wittgenstein 1953, §§185-242; sobre este tema volveremos en el capítulo 2 de este proyecto). Ni los intentos de explicar la corrección de la acción o del uso lingüístico en términos de hechos ya dados con anterioridad a la acción y comprensibles independientemente de cualquier interacción racional con ellos, ni los de entender el mundo con el que interactuamos como una mera proyección de lo que el sujeto o la comunidad consideran correcto son satisfactorios. Wittgenstein se niega a contemplar ningún ámbito que, desde fuera, dote de significado o corrección. Los significados fijos y las teorías que los proponen conducen a la parálisis de nuestra comprensión de algo mucho más rico y complejo. Ser quietista, en este segundo sentido, es evitar intervenir de una forma tradicionalmente filosófica: simplificando hasta el punto de la eliminación.[3]

Una forma de seguir esta línea quietista puede encontrarse en una serie de artículos de McDowell. En lugar de elegir entre dos opciones poco atractivas, pero que se presentan a sí mismas como exhaustivas (o el escepticismo comunitarista o el platonismo, en el caso del seguimiento de reglas; o el mentalismo internista o un externismo causal donde el significado se separa del conocimiento, en filosofía de la mente y epistemología; o el descriptivismo puro con respecto a los nombres propios o la separación entre su valor cognoscitivo y su papel inferencial, en filosofía del lenguaje, etc.), McDowell explora la existencia de premisas comunes a ambos polos y muestra que su aceptación no es obligatoria (ver, por ejemplo, McDowell 1984, 1986 y 1994). Encuentro esta forma de enfocar la tarea de la filosofía muy recomendable y,

[3] En su libro *Zur Welt kommen – Zur Sprachen kommen* (1988, especialmente en el capítulo 3) Peter Sloterdijk llama la atención sobre algo que puede entenderse como un antecedente muy interesante del quietismo de las *Investigaciones*. Argumenta que lo que verdaderamente distingue a Sócrates del resto de los filósofos es su insistencia en la pregunta y el diálogo no como caminos hacia la construcción de teorías filosóficas sino hacia la aceptación de la ignorancia del filósofo. En el momento en el que se intenta dar una respuesta positiva pasamos del método socrático al imperio del platonismo.

hasta cierto punto, quietista.[4] Sin embargo, lejos de eliminar la necesidad de hacer filosofía, nos coloca en una situación donde queda mucho más por hacer de lo que pensábamos. Volveremos a esta cuestión en la siguiente sección, donde se discuten algunas ideas de McDowell sobre el externismo, y en la última de este capítulo, donde se explorará la perspectiva de una concepción quietista pero filosóficamente activa.

El estilo de Wittgenstein en las *Investigaciones* es característico de su negativa a simplificar los fenómenos analizados forzándolos dentro de restricciones teóricas. Wittgenstein plantea situaciones donde dos personas usan palabras y se comunican exitosamente, o donde alguien se pregunta qué hace que un cálculo matemático sea correcto y, en lugar de ofrecer una respuesta clara, el texto intenta mostrar que ninguna explicación general puede ser dada ni siquiera en los casos más simples estudiados. Cada ejemplo subraya la complejidad del caso señalando el fracaso de subsumirlo en una teoría que enfatiza un aspecto u otro. Al hacer esto, Wittgenstein consigue sugerir una variedad de perspectivas interesantes y novedosas sobre el tema en cuestión, sea el lenguaje, la comunicación, el pensamiento, la corrección o la percepción. Muchos filósofos han tomado estas perspectivas como constitutivas de nuevas teorías: el significado se define como uso, las normas se definen como prácticas de una comunidad, los dolores son disposiciones a actuar de ciertas formas, etc. Sin embargo, Wittgenstein nunca se compromete con ninguna de ellas y uno siente que la intención de la obra se ve traicionada por la insistencia de muchos intérpretes en encontrar teorías filosóficas en ella (algo parecido podría decirse sobre la recepción del *Tractatus*).

Este estilo, caracterizado, como hemos visto, por el intento de diagnosticar la fuente de dilemas teóricos que se presentan como obligatorios y de liberar al pensamiento de la necesidad de elegir entre ambos polos del dilema para hacer justicia a la riqueza de la realidad, coloca a la filosofía en una situación difícil. Si pensamos que la filosofía es esencialmente una disciplina que se ocupa de ofrecer enfoques teóricos que aspiran a la universalidad y que para ello ha de dejar de lado lo contingente, una vez que tal tarea se ve como insostenible no quedaría nada filosófico que hacer. Wittgenstein parece pensar de esta forma. Sin embargo, esta conclusión no se sigue: pueden quedar por decir cosas *filosóficamente* interesantes incluso tras la aceptación de la irreductibilidad de los detalles. Puede reconocerse que no hay ningún área de lo real que sólo pueda ser estudiada filosóficamente, que no hay elementos comunes de todo lo que hay que sólo la filosofía puede descubrir, y todavía ver las múltiples intuiciones de la tradición como pertinentes para la tarea inacabable de pensar y hablar correctamente. En resumen, el tipo de

[4] Otra característica recomendable de la obra de McDowell, también de inspiración wittgensteiniana, es su uso de metáforas médicas (diagnóstico, ansiedad, terapia, etc.) en lugar de las más habituales metáforas bélicas (atacar una posición, defender un punto de vista, etc.).

quietismo que estamos recomendando no involucra el silencio, sino más bien una actitud crítica con las formas de filosofía que intentan silenciar la rica, delicada y particular materia de la realidad. Al final de este capítulo nos preguntaremos si la intranquilidad que puede seguirse de esta tesis es compatible con el tipo de quietismo descrito en lo párrafos anteriores. Pero, antes, quisiéramos presentar un ejemplo, con origen en la obra de McDowell, de quietismo wittgensteiniano en acción: el debate entre externismo e internismo en filosofía de la mente.

1.2. Dos tipos de externismo

Una opción, supuestamente obligatoria, entre dos posiciones con respecto a la naturaleza del contenido mental se presentó al principio de los años setenta y ha dominado la discusión de la intencionalidad desde entonces: necesitamos elegir entre una imagen cartesiana según la cual los contenidos de nuestros estados mentales son internos a la mente y, por tanto, accesibles de forma privilegiada e incorregible, y otra imagen (supuestamente no cartesiana) en la que tales contenidos están determinados por cómo es el mundo e influyen en nuestra vida mental por medio de conexiones causales descriptibles con el vocabulario de las ciencias naturales (no siendo tal influencia necesariamente accesible para el sujeto). La primera opción recibe el nombre de internismo, la segunda externismo. La necesidad de elegir entre uno de ambos polos se hace manifiesta en la elección de los nombres de las posiciones: o los contenidos son puramente internos o (al menos) parcialmente exteriores a la mente. Tenemos que elegir entre una concepción de la mente según la cual ésta es totalmente independiente de la naturaleza de lo real u otra según la cual es analizable en un factor interno (causalmente conectado con el mundo, si todo va bien) y otro externo (en contenidos restringidos y amplios, para usar la terminología popularizada por Putnam).[5]

Podemos encontrar paralelos en la filosofía del lenguaje. Uno es la opción tradicional entre una concepción russelliana del significado, según la cual nuestra única forma de referirnos a particulares (al margen de los dudosos datos de los sentidos, particulares simples sólo accesibles al que los disfruta) es o bien subsumiéndolos bajo descripciones, es decir, en términos de propiedades generales que permiten seleccionar de forma única al objeto al que nos referimos, o bien, según la interpretación dominante de la distinción fregeana entre sentido y referencia, aceptando que solamente podemos referirnos a los objetos indirectamente, siendo los sentidos entidades mediadoras entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad. Si la elección es una entre la idea de que no podemos referirnos a objetos sino sólo

[5] El planteamiento clásico del dilema se encuentra en Putnam 1975, así como la defensa de la concepción de dos factores.

describirlos en términos generales y la idea de que la referencia está siempre mediada, no es sorprendente que una teoría alternativa, "directa", de la referencia se considere necesaria. Tal teoría, íntimamente relacionada con la forma de externismo en filosofía de la mente descrita antes, fue ofrecida por Kripke y ha demostrado ser enormemente popular: no necesitamos apelar a ningún tipo de sentidos o modos de presentación entre las palabras y sus objetos; las expresiones referenciales están conectadas con sus objetos por medio de vínculos causales-históricos independientes de cualquier cosa que la usuaria de la expresión necesite saber. La referencia se hace independiente del valor cognoscitivo de las expresiones, si es que tal valor existe.

Sin embargo, tanto las concepciones internistas y externistas causales del contenido, como las concepciones descriptivistas y causales / directas de la referencia, comparten la premisa de que hay algo en el pensamiento y el lenguaje que puede ser aislado de su ser acerca del mundo. De hecho, enormes áreas de la filosofía del lenguaje y del pensamiento están dominadas por la asunción de que es posible separar el contenido de un concepto, el significado de una palabra, por una parte, y la contribución contextual del mundo a lo que se dice con las palabras o a lo que se piensa con los conceptos. Dada tal separación entre la contribución de lenguaje y pensamiento al significado y la contribución del mundo, la investigación que sigue esta asunción debe explicar cómo ambos elementos se funden en un fenómeno único. No es el propósito de esta sección optar por una de las dos posibilidades que se presentan, sino cuestionar la apariencia de obligatoriedad que las dicotomías tienen.

En su artículo "Feminism and philosophy of language: Communicative speech acts" (2000), Jennifer Hornsby argumenta contra la tendencia a separar el objeto de estudio de las teorías semánticas de la explicación de actos comunicativos. (También relaciona esta tendencia con los modos de pensar compartimentalizadores, individualistas e intelectualistas de la filosofía "malestream", aunque sus argumentos al respecto no me parecen tan concluyentes.) De acuerdo con Hornsby, cualquier teoría del significado que merezca el nombre debe tomar como punto de partida el fenómeno de "decir algo a alguien" en lugar de reconstruirlo a partir de un factor mental, aislable, y otro factor externo, meramente pragmático. Su crítica está dirigida, principalmente, a la filosofía del lenguaje de tradición griceana. A pesar de que la autora no plantea el problema en estos términos (su enfoque se presenta explícitamente como una protesta contra la idea de que la comunicación lingüística es la conjunción de algo puramente relativo al hablante y algo puramente relativo al oyente; ver p. 93), podría decirse, al hilo de sus consideraciones, que el trabajo en pragmática, contra lo que podría parecer en una primera aproximación, generalmente está lejos de tener un sesgo pragmatista y, más bien, tiene como objetivo separar consideraciones semánticas de cuestiones relativas al uso lingüístico, considerando a las

primeras como explicables independientemente de las segundas. El objetivo último de tal separación entre cuestiones sobre el significado y cuestiones sobre la comunicación es aislar un espacio de entidades (que podemos llamar significados lingüísticos) cuyo carácter es independiente de cualquier uso en prácticas lingüísticas y que pueden ser captadas incluso por alguien que careciera de las habilidades prácticas necesarias para la comunicación.

Este enfoque, normalmente implícito en la literatura, puede ser síntoma de algo parecido al platonismo criticado por Wittgenstein en su discusión del seguimiento de reglas. Permitir una distinción entre el significado propiamente dicho, por una parte, y el contexto (lingüístico o de otro tipo) por otra, implica la posibilidad de separar las prácticas con respecto a las cuales es adecuado hacer juicios de corrección o error de aquello en términos de lo cual tales juicios se hace, es decir, abre la posibilidad de que las normas sean inteligibles independientemente de las prácticas (que tales normas residan en la mente de la hablante, en los pronunciamientos de las reales academias de la lengua, en algún tipo de reino platónico o donde sea, no es crucial para nuestra discusión). Un diagnóstico similar, aunque más detallado, de las concepciones de dos factores del lenguaje y el pensamiento puede encontrarse en una serie de artículos de McDowell (por ejemplo, 1984 y 1995). McDowell, además de criticar lo que considera un punto de partido cartesiano para ambos polos del dilema, ofrece una concepción de los sentidos fregeanos y de la experiencia para dar cuenta de la posibilidad de una captación directa de particulares en el pensamiento y el lenguaje.[6] En la siguiente sección reseñaremos algunos argumentos de naturaleza particularista y nos preguntaremos si es necesario algo más para hacer justicia a una concepción en la que el pensamiento esté plenamente integrado en el mundo.

1.3. Particularismo

Comenzaremos esta última sección con una propuesta radical acerca de la posibilidad de una teoría del significado que puede encontrarse en algunos artículos de Davidson de los años ochenta. No es fácil establecer si Davidson se mantuvo fiel al enfoque defendido en dichos artículos ni si éste es consistente con algunas de sus ideas anteriores, especialmente la de entender la teoría del significado para un lenguaje en términos de las condiciones de

[6] Ver McDowell 1977 y 1994. El planteamiento más influyente de una concepción neo-fregeana, no descriptivista, del sentido se encuentra en Evans 1982. Luntley 1999 ofrece una exploración muy interesante de este enfoque. Kripke 1980, Putnam 1975, Fodor 1987 y Recanati 1993 son ejemplos magníficos de los tipos de posiciones en filosofía del lenguaje y de la mente que dependen de una separación entre contenido y contexto. Es cuando menos dudoso que la concepción de McDowell de la experiencia pueda evitar la crítica de ser teóricamente constructiva. Para una crítica de su empirismo trascendental, ver los capítulos 3 y 4 de este proyecto y Pinedo y Bensusan 2006.

verdad de las oraciones o proferencias de ése lenguaje (el propio Davidson reconoce la dificultad de encajar su teoría del significado clásica dentro de los moldes de su nueva protesta, pero podría argumentarse que está siendo excesivamente injusto con su obra anterior). Su artículo "A nice derangement of epitaphs" (1986) comienza considerando qué tipo de conocimiento lingüístico sería necesario para interpretar el significado de proferencias inusuales (proferencias que incluyan metáforas originales, juegos de palabras, malapropismos o, sencillamente, errores de la hablante con respecto al significado de las palabras que usa). Dada la habilidad que cualquier usuario lingüístico competente posee para comprender tales irregularidades lingüísticas, a menudo con gran facilidad y sin necesidad de hacer muchas inferencias, parece dudoso que una teoría del significado que pone el énfasis en el significado canónico de palabras u oraciones al margen del contexto pueda ser suficiente o necesaria para dar cuenta de tal habilidad. No sería necesaria porque hablantes monolingües de lenguajes distante son con frecuencia capaces de entender mutuamente sus proferencias en virtud del conocimiento que comparten acerca del mundo. No sería suficiente porque una teoría del significado completa como la descrita anteriormente carecería de los recursos para interpretar las frecuentes violaciones de las mismas normas supuestamente codificadas por la teoría.

La teoría que hace falta para interpretar la conducta lingüística (y para producirla con expectativas de éxito) es una teoría provisional (*passing theory*) que será reemplazada por otra nueva como consecuencia de la exposición a intercambios lingüísticos. Ninguna teoría general puede explicar la diversidad lingüística; la teoría que usemos para dar sentido a una proferencia tiene que estar ligada a la ocasión de su emisión. Esto es así, según Davidson, hasta el punto de que la proferencia misma que es interpretada proporciona información a la interprete que forma parte de la teoría utilizada. La conclusión de Davidson es provocativa: si un lenguaje es algo cuyo conocimiento puede caracterizarse de manera suficiente en términos de un conjunto fijo de reglas generales compartidas por los hablantes, los lenguajes no existen. En un sentido, tal conclusión debería seguirse de la sumamente dinámica concepción del lenguaje, el pensamiento y la objetividad de Davidson: no puede haber una división nítida entre saber un lenguaje y saber manejarse en el mundo circundante (es decir, no es posible aislar algo específicamente lingüístico que constituya una teoría necesaria o suficiente para la comunicación lingüística exitosa).

Frente a la idea de que hay algo fijo, significados lingüísticos o conceptos generales, que puede ser comprendido independientemente de cualquier uso o aplicación específica, Davidson nos invita a aceptar que nuestra comprensión del lenguaje y del pensamiento necesita centrarse en el evento de alguien diciéndole algo a alguien en una situación dada. El significado de una proferencia no puede ser la combinación del significado canónico de las

palabras y algo más (las intenciones de la hablante, las de la oyente, las características más sobresalientes del medio, etc.). Algo similar puede decirse del contenido de los pensamientos. Del argumento "*no-language*" de Davidson (y, bajo una cierta lectura, de su idea clásica de que el significado emerge en el contexto de la interpretación radical de proferencias particulares) se sigue que no es necesario apelar a reglas universales para comprender la comunicación y que un exceso de énfasis en tales reglas como posibilitadoras del lenguaje hace del comercio lingüístico cotidiano algo misterioso.

¿Qué necesita una intérprete para tener la capacidad de comprender lo que se le dice? Ninguna respuesta general a esta pregunta puede darse. Dependerá de muchos factores, pero incluirá auto-conocimiento (qué significarían las palabras si la intérprete las profiriera), conocimiento del hablante (que incluiría desde expectativas canónicas sobre su comportamiento, lingüístico o no, hasta conocimiento detallado de la persona y sus peculiaridades) y conocimiento del medio compartido en el que la comunicación tiene lugar.[7] Para poner esta cuestión en los términos de nuestra discusión previa sobre el quietismo, no hay nada específicamente filosófico que pueda decirse para resolverla. Uno sólo necesita mirar al mundo y ver, y esto puede hacerse de formas muy diversas.[8]

Esta negativa a buscar reglas generales para explicar lenguaje o pensamiento tiene paralelos bien conocidos en ética. Por ejemplo, una de las características más interesantes de la filosofía de Iris Murdoch es precisamente su insistencia en la imposibilidad de explicar toda la acción moral en términos de reglas o principios generales. Con frecuencia invoca la idea de Simone Weil de que la moralidad debe entenderse en términos de *atención* (ver, por ejemplo, Murdoch 1961 y 1962). La atención es necesaria porque la realidad es tal que no puede ser codificada en reglas generales que permitan al agente actuar haciendo justicia a cualquier situación: "la realidad del mundo en el que vivimos está compuesta de variedad. Objetos distintos demandan de manera distinta nuestra atención" (Weil 1943, p. 202).[9]

La lección de lo que en filosofía de la moral ha venido en llamarse particularismo puede extenderse a muchas otras áreas de la filosofía: la epistemología de la virtud, las concepciones singularistas de la causalidad, los enfoques en filosofía de la ciencia que subrayan el papel de los modelos frente

---

[7] Ver Davidson 1982 y 1991, donde nuestro autor desarrolla su idea de la interdependencia entre estos tres tipos de conocimiento e introduce la metáfora de la triangulación para explicar la emergencia del pensamiento y la objetividad.

[8] La sugerencia de Wittgenstein es que cualquier acto de interpretación involucra compartir una forma de vida, lo que implica mucho más, y mucho menos, que compartir conocimiento de un código lingüístico común.

[9] Otra hermosa expresión de la misma idea puede encontrarse en el poema "Posibilidades" de la polaca Wisława Szymborska: "Prefiero que me guste la gente / a amar a la humanidad".

a las leyes universales, los nuevos paradigmas en filosofía de la psicología y de las ciencias cognitivas que dan centralidad al carácter corporal y situado de los agentes, etc. Me gustaría señalar dos casos interesantes fuera del ámbito de la filosofía propiamente dicha, donde algunas importantes diferencias entre las tradiciones anglo-americana y continental puede iluminar la naturaleza de los enfoques particularistas. El primer caso hace referencia a los cánones de corrección en la práctica lingüística, el segundo a la diferencia entre los sistemas jurídicos donde la ley precede a las decisiones de los jueces y sistemas donde tales decisiones *constituyen* la ley.

¿Qué criterio usamos para mantener que una determinada proferencia es correcta o no? Una posibilidad, disponible en idiomas que han recibido el regalo envenenado de una Real Academia, como el francés o el español, es consultar las reglas del lenguaje y comprobar si la proferencia se atiene o no a ellas. Si es posible apelar a este tipo de reglas, la decisión es más rápida y fácil, pero con frecuencia es inadecuada. Las reglas oficiales tienden a ir por detrás del desarrollo orgánico del lenguaje y, de hecho, son insostenibles si no se basan en la práctica lingüística real. Sin embargo, el abandono de la idea de un sistema supuestamente completo de principios no significa que cualquier cosa sirva. Más bien al contrario, exige que crezca en los hablantes un sentido de la corrección que pueden intentar justificar racionalmente de una forma u otra; no de forma universal y a priori, sino más bien en respuesta a instancias particulares. Cuando ponemos en cuestión la corrección de una proferencia normalmente no apelamos a reglas pre-establecidas que nos digan qué es correcto y qué no lo es. La puesta en cuestión es ella misma un práctica lingüística y adquiere su carácter normativo a partir de nuestra capacidad de justificar nuestros cánones de corrección, algo que en última instancia nos devuelve a la práctica lingüística. Un mérito adicional de un enfoque particularista de la corrección lingüística es que evita el elitismo lingüístico, una forma especialmente sangrante de opresión donde aquellos con una educación menos formal se ven relegados incluso en el ámbito de la interacción lingüística y convertidos en hablantes de segunda clase. Una vez más son relevantes las ideas de Davidson sobre la interpretación radical y su rechazo de una concepción reificada del lenguaje como conjunto de reglas necesarias o suficientes para la comprensión lingüística (ver Davidson 1986).

El segundo caso que mencionaré brevemente también involucra un aumento en la dificultad unido a un mayor ámbito de precisión en las decisiones y puede resumirse recordando el lugar común de que el espíritu de la ley es más importante que la letra. En aquellas tradiciones, más notablemente las originadas a partir del sistema jurídico británico, donde los jueces deben estudiar las resoluciones de sus predecesores para tomar decisiones, y cuyas decisiones a su vez serán consideradas o no como precedentes válidos por futuros jueces, quizá sea mayor la posibilidad de cometer errores debidos a las idiosincrasias de los jueces pero, al mismo

tiempo, disminuyen las posibilidades de despersonalizar el proceso por medio de la aplicación fría de leyes generales que no tienen en cuenta las peculiaridades de cada caso. Aquí, como en el caso anterior, nos encontramos en una situación que exige más cuidado y atención y, por tanto, mayores dificultades para llegar a una conclusión, mientras que al tiempo es posible retener la riqueza y complejidad de las prácticas (lingüísticas o legales).

Terminaremos el capítulo extrayendo una conclusión de estos ejemplos: una negativa quietista a abrazar la teorización filosófica abstracta no implica en absoluto el abandono de la tarea de pensar. La paradoja es que el quietismo nos invita, no al silencio, sino más bien a un estado de inquietud permanente, un estado en el que el pensamiento intenta evitar los cómodos atajos de la universalidad.

Capítulo 2
Normatividad y verdad

En el presente capítulo de esta memoria discutiré cuestiones relativas al carácter normativo del conocimiento y del pensamiento en general. Ya en el capítulo anterior di algunas indicaciones con respecto a mi posición en este asunto, especialmente en la breve discusión sobre seguimiento de reglas. Aquí extenderé dicha discusión y la pondré en relación con algunos problemas relacionados con posiciones representacionalistas, naturalistas y escépticas (a las cuales volveremos en capítulos posteriores). Se criticarán teorías correspondentistas de la verdad, con frecuencia aliadas naturales del representacionalismo y se propondrá en su lugar una concepción de la verdad como valor y como identidad. También tendremos en cuenta la compatibilidad de dichas concepciones con el marco quietista propuesto en el capítulo anterior.

Stanley Cavell, con la elegancia que le caracteriza, escribió que el abandono del psicologismo en la teoría del conocimiento por parte de Kant y en la lógica por parte de Frege, se completa con el rechazo del psicologismo en la psicología por parte de Wittgenstein. No sólo no es posible la reducción de la justificación del conocimiento o de los procesos deductivos a mecanismos psicológicos, causales; los procesos psicológicos tampoco pueden reducirse a *mecanismos* psicológicos. La oposición a estas variedades del psicologismo tiene como punto común el proyecto de dar cuenta del aspecto normativo del conocimiento, del pensamiento y del lenguaje.

Nos centraremos en dicha normatividad y la pondremos en relación con la evaluabilidad intrínseca en términos de verdad o falsedad que los contenidos de nuestros juicios y los significados de nuestras proferencias comparten. No se cuestionará que la filosofía del pensamiento y del lenguaje tengan que dar cuenta de tal normatividad, sino que se intentará explicarla en términos de una concepción de la verdad como valor. Con ello se conseguirá también acallar las dudas que una serie de escepticismos pueden plantear con respecto a nuestro derecho a hablar de significado, de contenido mental y de justificación epistémica. Haré esto comparando distintas reacciones a la interpretación que Kripke propuso de la las consideraciones sobre seguimiento de reglas del segundo Wittgenstein y enfrentándome a las afirmaciones de Horwich tendentes a separar normatividad intrínseca de

impacto normativo y a poner en cuestión que la búsqueda de la verdad no sea más que una mera estrategia instrumental para la satisfacción de los deseos.

Finalmente, y para evitar que la lectura valorativa de verdad, significado y contenido los relegue a un segundo plano, no fáctico, mantendré que en las predicaciones correctas de verdad el portador de verdad es idéntico al hacedor de verdad: un pensamiento (contenido, significado, proposición) verdadero es un hecho. Esta posición se ha llamado 'teoría de la verdad como identidad' (*identity theory of truth*). Prefiero hablar de *tesis* de la verdad como identidad, ya que, en mi opinión, tal tesis es neutral con respecto a una variedad de teorías lógico-semánticas acerca del papel que juega "es verdadero", a pesar de que se opone a concepciones correspondentistas y coherentistas. La defensa de la tesis de identidad debe explicar qué clase de entidades son los hechos si han de ser simultáneamente pensables, expresables y el caso. Una noción neo-fregeana de sentido que resalta su dependencia de los objetos (sentidos *de re*) parece sacarnos del atolladero. Esta propuesta tiene que responder a la objeción de incompatibilidad entre la idea de verdad como valor, la tesis de la identidad y la aceptación de una lectura quietista de la filosofía wittgensteiniana como la propuesta en el capítulo anterior. Si la verdad es el valor de los pensamiento y de los contenidos proposicionales y debemos valorar un contenido como verdadero si es el caso, podría parecer que estamos proponiendo una concepción de los pensamientos en términos de otra cosa, hechos (en contra de nuestra propuesta en el capítulo anterior y de nuestra lectura de los párrafos sobre seguimiento de reglas en éste). Éste sería, efectivamente, un paso excesivamente constructivo. Sin embargo, tal explicación reductiva del pensamiento no ocurre si concebimos a los hechos como conceptualmente articulados. Ni los hechos se explican en términos de pensamientos ni los pensamientos en términos de hechos. Más bien, la identidad subraya su dependencia mutua. Tendremos ocasión más adelante (en los capítulos 3 y 4) de considerar otra opción distinta tanto a la explicación de la objetividad del pensamiento en términos de sentidos *de re*, como al compromiso con el carácter conceptual de los hechos. Dicha opción resalta el carácter holista del conocimiento y su prioridad conceptual con respecto a la verdad (y podría implicar que el *telos* de la creencia no es la verdad, sino el conocimiento).

2.1. Escepticismo, naturalismo y representacionalismo

El escepticismo, tal y como lo conocemos hoy, es una invención moderna. Los escépticos griegos cuestionaban nuestro derecho a mantener cualquier creencia particular, señalando que las razones contra ella siempre superan a aquellas que la apoyan. El escepticismo generalmente no era considerado por el escéptico como una amenaza, sino más bien como una guía práctica para alcanzar la felicidad. La existencia del mundo no era puesta en duda; después

de todo, vivimos en él. Se planteaban dudas acerca de la percepción, como es el caso de Platón y de sus seguidores los escépticos académicos. Sin embargo, la afirmación de que los sentidos no son fiables se hacía por considerarse éstos parte del cuerpo y, por ello, separados de la Realidad Ideal. Los filósofos modernos, por otra parte, al asociar la experiencia exclusivamente con la mente y separarla del cuerpo, suprimen nuestro acceso epistémico al mundo de un plumazo. A Descartes se le puede acusar de la maniobra de incorporar la experiencia sensible a la cognición y de separar ambas de nuestra presencia corporal en el mundo. Su teoría acerca de la relación de esta compleja entidad mental con el cuerpo, es decir, su respuesta al tipo de escepticismo introducido por él, no convenció a nadie; pero esto no impidió que todo el mundo propusiera sus propias teorías, teorías que se tomaban en serio la tarea de reconectar la mente y el mundo.

Hume también se puso manos a la obra. No obstante, su juventud y honradez lo llevaron a concluir que la tarea era imposible. La mente, tal y como él y sus predecesores la entendían, estaba condenada a la soledad. No hay base para asumir que las representaciones mentales son representaciones del mundo porque la mente se representa conexiones causales y racionales mientras que el mundo, a lo sumo, ofrece a los sentidos regularidades. De esta forma, Descartes planteó un problema que Hume demostró irresoluble. Si al escéptico se le permite cualquier margen de acción terminará aplastándonos con un *Treatise*: desde Hume en adelante la tarea de la filosofía no es ya curar el problema cartesiano sino prevenirlo. A partir de Kant[10] esto se ha hecho repensando la caracterización cartesiana de la mente y, en particular, su relación con el mundo, el cuerpo y las otras mentes.

El escéptico puede plantear dos tipos de problemas. Por un lado, puede preguntar cómo sabemos que nuestros pensamientos están en contacto con el mundo. En su forma más tradicional su cuestión puede expresarse así: "¿cómo puedes saber con certeza que los objetos y personas sobre los que versan tus creencias realmente existen?". Por otro, un escéptico más modesto, tras conceder que hay un mundo poblado de objetos y personas, dudará de las garantías de certeza de cualquiera de nuestras creencias: "¿cómo sabes que *a* es *F*?"

Nuestra respuesta al primer escéptico (global) empieza señalando que el escepticismo no puede plantear preguntas desde la nada, es decir, que necesita una base, un conjunto de asunciones, desde la que retar a nuestra visión del mundo. La duda, no menos que la creencia, exige justificación.[11] Las

---

[10] "[S]igue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (…) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia" Kant 1781/7, Bxxxix [trad.: P. Rivas].

[11] El escéptico local acepta que la duda requiere justificación, pero se ve con derecho a sembrarla sobre cualquier creencia específica. No me enfrentaré a esta forma de

respuestas a esta forma global de escepticismo se han sintetizado en los últimos veinte años alrededor de la noción de normatividad (*normativity*, *normativeness*). Diversos autores inspirados por la controvertida interpretación de la filosofía del segundo Wittgenstein ofrecida por Saul Kripke (y, normalmente, en franca oposición a sus conclusiones) han reunido bajo el rótulo de normatividad las propiedades que supuestamente hacen imposible cualquier forma de teoría causal del contenido o del significado. La discusión acerca de la correcta interpretación de las ideas wittgensteinianas acerca del seguimiento de reglas es un lugar ideal para poner a prueba no sólo nuestras ideas sobre lo normativo, sino también sobre el realismo. En la siguiente sección repasaré brevemente esta discusión para, a continuación, explicar con detenimiento cuál creo que es el papel que la noción de verdad juega en este asunto.

La concepción de la mente que abre las puertas al escepticismo paralizador es con frecuencia llamada, con no poca justicia histórica, cartesianismo. Las dos características más prominentes del cartesianismo son el representacionalismo (que en el caso de Descartes, pero no en el de todos los cartesianos, incluye el acceso privilegiado, incorregible, de la mente a sus propias representaciones) y la idea de que la mente es un órgano. La mente es algo que representa el mundo y las criaturas que la poseen son capaces de elaborar planes complejos para interactuar con el mundo gracias a sus habilidades de representación. La toma de conciencia de las dificultades que tales filtros representacionales acarrean obliga a reconsiderar la corrección de la concepción de la mente como tal órgano representacional y a intentar una caracterización que sea inmune a esos problemas.

Acudir a entidades mediadores entre el sujeto y el mundo es una respuesta al problema del error. Contra la idea de que nuestros estados cognoscitivos y experienciales abrazan al mundo es natural preguntar: "¿qué sucede cuando estamos equivocados, o alucinando?". Ésta es una dificultad para el tipo de realismo (que defenderé al final de este capítulo y, de forma más extensa, en el capítulo 6), que acompaña a la idea de que una proposición verdadera—el contenido de un estado mental, el significado de una proferencia—es idéntica a un hecho: no existe separación de principio, ni "velo de ideas", entre los objetos de la experiencia y los objetos del mundo. Adelanto que mi argumento

---

escepticismo: creo que la aceptación de la naturaleza falible de nuestro conocimiento es recomendable y que existen argumentos prometedores para paliar la ansiedad que podamos sentir frente a este tipo de dudas. Simpatizo con la parte del proyecto davidsoniano que defiende que la única forma de dar sentido a algo como un sistema de creencias es apelando a un mundo público (compartido por quien tiene las creencias y su intérprete—el retador, en este caso) que cumple la función de tribunal para la adecuación de tal sistema. Un sistema de creencias, una visión del mundo, radicalmente erróneo no es interpretable y, por ello, no es una visión del mundo. Cualquier creencia tiene más posibilidades de ser verdadera que falsa si está adecuadamente justificada dentro del sistema al que pertenece, ya que las creencias no se adscriben aisladamente sino dentro de una red.

será que aspectos del mundo tienen un papel central para una teoría del contenido y que no hay razón para no pensar que cuando erramos, erramos *acerca del mundo*.

Sin embargo, si este realismo 'directo' tiene problemas para enfrentarse con el error, el representacionalismo tiene uno más grave: explicar el acierto y el conocimiento. Las filosofías que intentan dar sentido de la relación entre el pensamiento y el mundo presuponiendo que la mente es una entidad, un órgano, un procesador de información, un espejo o lo que sea, que se representa partes del mundo a sí mismo se encuentran inevitablemente con serias dificultades. El escepticismo siempre tiene la capacidad de cuestionar cualquier vínculo que la filosofía coloque entre mente y mundo. Si el mundo no es abarcable por los estados mentales del sujeto, es decir, si postulamos representaciones que actúan como mediadoras entre el sujeto y el mundo "exterior", nos encontramos con que el único papel que el mundo (o los estados no mentales del sujeto) puede jugar es causal. Y aquí chocamos otra vez con el muro humeano: nada externo a la mente puede justificar un estado mental. Aún peor, y en esto Hume también dio en el clavo, ni siquiera tendremos derecho a decir que el mundo es causa de nuestra experiencia. A lo sumo podremos decir que *parece* que hay un mundo exterior causando representaciones en la mente.

El representacionalismo contemporáneo entraña así una teoría causal de lo mental: el mundo causa representaciones, la mente afecta al mundo causalmente mediante la acción. En apariencia esta familia de teorías despacha una de las dos preguntas centrales de la filosofía de la mente: ¿cómo puede haber mentes *en* el mundo? La mente se define en términos de representaciones y las representaciones son propiedades de la materia (del cerebro, del sistema nervioso central…). Sin embargo, queda por explicar el problema de la intencionalidad: ¿cómo pueden ser las mentes *acerca* del mundo?[12] Aquí la dificultad es doble. Por un lado, la objeción a las teorías causales de la intencionalidad va en paralelo a la respuesta clásica a las teorías correspondentistas de la verdad. Si las transacciones entre una criatura racional y el mundo se hacen por medio de representaciones, no puede hacerse una valoración de la adecuación de esas representaciones y las cosas que se supone que representan desde fuera del sistema representacional.[13] El representacionalista puede responder que son precisamente los vínculos causales los que garantizan la fidelidad y corrección de las representaciones: *y*

[12] Con esta formulación tan violenta para el castellano intento traducir la elegante forma de separar las cuestiones "how can minds be *in* the world?" y "how can minds be *about* the world?" que le debo a Tom Beament.

[13] Variedades de esta objeción pueden rastrearse hasta la crítica aristotélica del "tercer hombre" a la teoría de las Ideas de Platón. Si los hombres son realizaciones de la Idea de hombre, necesitaremos una nueva Idea que relacione al hombre concreto con la Idea de hombre y así hasta el infinito.

representa *x* si y sólo si *y* y *x* mantienen una relación causal estable. No obstante, esta estrategia imposibilita que las credenciales de corrección de las representaciones sean accesibles, incluso en principio, para el poseedor de las representaciones. Para el sujeto la confiabilidad de sus representaciones no depende de un acto de confianza, sino de un acto de fe.[14]

Si el problema de relacionar representaciones y mundo es dramático, la segunda dificultad de una explicación causal / naturalista del contenido lo es todavía más. El naturalista, al reducir los contenidos de los estados mentales (y sus relaciones inferenciales) a mecanismos causales, tira por la ventana la posibilidad de justificar el proyecto mismo de naturalización. Permítanme que explique lo que quiero decir con esto. Caben dos argumentos, en apariencia similares, contra los intentos de naturalizar el contenido y su justificación. El primero mantiene que la semántica y la epistemología no son naturalizables porque la tarea naturalista presupone las normas y la racionalidad que el naturalista intenta reducir causalmente. El segundo argumento, que me parece más sutil, señala que no es la *presunción* de racionalidad la que pone al naturalista en un aprieto sino más bien esto: *cuando* nuestra propuesta naturalista esté desarrollada, todavía necesitaremos reclamar que tal propuesta es correcta. Pero esto es algo que no seremos capaces de hacer, a no ser que abandonemos el marco causal ofrecido. Al naturalista quizá le quepa ignorar el primer argumento replicando que es precisamente su tarea mostrar que las normas, la racionalidad, se apoyan en, son explicables en términos de, procesos "naturales". Sin embargo, para enfrentarse a la segunda objeción, se verá en la obligación de tragarse al escéptico sin masticar, y reconocer que no podemos hablar de validez, verdad o corrección sin salirnos del marco causal. Ambos argumentos tienen un carácter trascendental pero, mientras el primero subraya que toda búsqueda de conocimiento se hace dentro de una estructura racional, el segundo llama la atención sobre el hecho de que una teoría naturalista del significado y el conocimiento no puede justificarse sin apelar a la racionalidad y normatividad que la teoría ha intentado quitarse de en medio.[15]

2.2. Seguimiento de reglas

Hay una cierta lectura de la formulación kantiana del imperativo categórico que encaja elegantemente con la defensa del particularismo en ética (ver

[14] Robert Brandom (1998b) ofrece un argumento similar contra la tentación de usar el confiabilismo como excusa epistemológica para el naturalismo: "(...) los hechos acerca de la fiabilidad de un mecanismo sólo pueden ser objetivos (...) relativamente a una clase de referencia. (...) Pero la elección de la clase de referencia adecuada no está ella misma objetivamente determinada por hechos especificables en un vocabulario naturalista" (pp. 383-4). Las traducciones son mías excepto cuando se indique lo contrario.

[15] Le agradezco a Hilan Bensusan haberme obligado a distinguir ambos argumentos.

capítulo 1 de este proyecto): si uno debe actuar de forma tal que esté comprometido con las máximas que pueden inferirse de sus acciones, el énfasis no estaría en reglas o principios generales que guiarían nuestra acción, sino más bien en las acciones mismas. Los principios tienen normatividad derivada, al menos en tanto que estemos considerando el desarrollo de nuestra vida práctica. Una persona virtuosa, para usar un término poco kantiano, no es una persona de principios, sino una persona en sintonía con las exigencias prácticas de situaciones particulares, alguien capaz de percibir, por así decirlo, qué línea de acción sería la correcta dadas las circunstancias. Un enfoque alternativo, universalista, mantendría que la persona virtuosa es una en posesión de un conjunto adecuado de reglas generales para la acción y capaz de deducir de ellas qué hacer en ocasiones particulares. Sin embargo, la promesa de adoptar la estrategia particularista para explicar deliberación y acción moral parece verse cortada por la lectura que Kripke hace de las observaciones de Wittgenstein acerca de seguimiento de reglas. El proyecto de inferir normas generales a partir de ejemplos particulares de conducta corre el peligro de una regresión infinita: un número indefinido de reglas puede proponerse para dar cuenta de cualquier acción dada. Dicho con más precisión, cualquier regla puede ser reinterpretada de tal forma que encaje con la acción (o con cualquier serie finita de acciones).

Kripke se centra en las reglas matemáticas. Esto es doblemente acertado: por un lado, tendemos a pensar acerca de ellas como especialmente independientes de las prácticas matemáticas. Con frecuencia, nuestras ideas acerca de las matemáticas están coloreadas por la tentación platónica de imaginar que se ocupan de objetos eternos, inmutables. Por otro lado, y como consecuencia de esto, también tendemos a tener una idea clara de cuál sería el procedimiento adecuado en la práctica matemática: seguramente todos aquellos con formación matemática estarían de acuerdo en el resultado de la mayoría de los problemas matemáticos que, por ejemplo, involucren la adición de números naturales. Sin embargo, ni siquiera en casos claros como éste estaríamos en disposición de hablar de corrección. Kripke insiste: podemos hacer que cualquier regla se adecue a cualquier patrón finito de adición. La pregunta importante no es qué diré, de hecho, si se me pregunta cuánto es 7 más 5, sino que *debería* decir. Y un "debería" como éste no puede reposar ni en prácticas finitas ni en reglas universales: las primeras infradeterminan la acción, las segundas pueden ser reinterpretadas sin que ninguna interpretación final nos sea accesible. Por tanto, concluye Kripke, lo máximo a lo que podemos aspirar es la aceptación de nuestros pares. "Debería" tiene que ser explicado en términos de acuerdo comunitario. Por ello, no podemos responder al escéptico porque éste nos pide no sólo una distinción entre "me parece correcto" y "es correcto", sino también entre "nos parece correcto" y "es correcto".

Las secciones que siguen a esta incursión en la exégesis wittgensteiniana y que cierran este capítulo tratan de dar cuerpo a la idea de que el significado—el contenido—y la verdad son inexorablemente normativos y ponen en relación relacionan la normatividad de ambos. Dicho con más precisión: la *comprensión* del significado—la posesión de contenido—debe responder a su valoración como correcto o incorrecto (por ejemplo, retractándose o reafirmándose). Como hemos dicho, una parte considerable de la discusión acerca de tal normatividad toma como punto de partida las ideas de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas que aparecen en las secciones §§185-242 de las *Investigaciones filosóficas*. Como el tema es sobradamente conocido, seré breve. Mi intención no es ser fiel a las distintas posiciones sino más bien ofrecer una panorámica de las opciones disponibles. He aquí Kripke introduciendo el debate:

> Supongamos que con '+' quiero decir (*mean*) adición. ¿Qué relación hay entre esta suposición y la pregunta acerca de cómo responderé al problema '68 + 57'? El disposicionalista [o, en general, el naturalista] da una explicación *descriptiva* de esta relación: si con '+' quiero decir adición, entonces responderé '125'. Pero esta no es la explicación adecuada de la relación, que es *normativa*, no descriptiva. La cosa *no* es que, si con '+' quiero decir adición, *responderé* '125', sino que si pretendo respetar mi significación pasada de '+', *debería* responder '125'" (Kripke 1982, p. 37).

¿En qué puede consistir una explicación normativa de esta relación? ¿Qué condiciones han de darse para que podamos decir que alguien sigue una regla? El correcto cumplimiento de una norma, el uso adecuado de una palabra, un juicio certero, ¿por qué tipo de obligación se caracterizan? Cinco líneas de respuesta pueden darse a estas preguntas:

1. Al hablar del carácter normativo de una regla estamos realmente abreviando una serie de mecanismos causales que impelen al supuesto sujeto a seguirla (*naturalista*).

2. Tales condiciones no pueden darse y, por tanto, no cabe hablar de obligación (*escéptica*). No existe garantía de que al seguir una regla estoy respetando mi comprensión pasada de la regla. Esto se debe a que la 'comprensión' de la regla puede siempre reinterpretarse de forma que cualquier acción esté de acuerdo con ella e igualmente que cualquier acción esté en desacuerdo. Sólo cabe apelar a la comunidad para dar sentido a la corrección en el seguimiento de reglas. Sin embargo, el problema se repite para la comunidad. Por tanto, Wittgenstein nos propone una paradoja escéptica a la que ofrece una solución escéptica. Esta es, *grosso modo*, la propuesta de Kripke.

3. Sólo cabe hablar de seguimiento de reglas cuando el sujeto pertenece a una comunidad que pueda asentir y dar el visto bueno a su conducta; el significado y la extensión de los conceptos se construye paulatinamente con el uso (*comunitarista / constructivista*). Crispin Wright podría representar

esta opción aunque es injusto atribuirle una versión tan simplista de la misma.

4. El sujeto tiene la capacidad de seguir reglas en virtud de su existencia separada del devenir causal y de su capacidad para captar cómo es el mundo realmente (*platónica / dualista*).

5. El carácter normativo de las reglas (y, en particular, de palabras y conceptos) es inanalizable. Cada instancia de seguimiento de una regla tiene el mismo carácter regulador que el enunciado abstracto de tal regla (*quietista / pragmatista*).

La opción naturalista, como hemos visto en la sección anterior, sustituye el elemento prescriptivo en la evaluación de las prácticas por una explicación descriptiva en términos causales o disposicionales, y deja las puertas abiertas al escéptico. La opción comunitarista, como señala el propio Kripke, sólo consigue desplazar el problema del individuo a la comunidad, dejando así las preguntas sin respuesta (y, en última instancia, no acallando al escéptico). Diré algo más sobre esto en la sección siguiente. La respuesta platónica es difícil de sostener y, de cualquier forma, no puede encontrar apoyo en Wittgenstein: parece claro que es uno de los objetivos centrales contra los que arremete.[16] Según el platónico, el uso correcto de un concepto, la correcta captación de un significado, consiste en adaptarse a una extensión determinada previamente a su adquisición y uso. Es una de las tesis centrales de la respuesta quietista / pragmatista que la posición platónica comparte con las demás la idea de que la corrección de una acción y las condiciones que la hacen correcta pueden caracterizarse independientemente la una de las otras, como si la primera fuera una locomotora que encaja en unos raíles previamente tendidos. La paradoja escéptica es sólo aparente; de hecho el mismo § 201 (que Kripke toma como base para plantear la paradoja) rechaza la existencia de la misma. Lo que Wittgenstein hace más bien es plantear un dilema, uno de cuyos polos es la paradoja y el otro el platonismo; Kripke da demasiada importancia al peso positivo de las consideraciones contra el polo platónico, la respuesta comunitarista evita ambos cuernos a costa de igualar corrección con dependencia de la ratificación por parte de la comunidad. Sin embargo, ambas interpretaciones obvian el énfasis que Wittgenstein pone en la no regresión infinita de las interpretaciones: comprender una regla no es lo mismo que interpretarla. En la base, el acto de seguimiento de una regla es, al menos, tan fundamental como la regla misma. Uno comprende una regla al hacer uso de ella y usarla no es lo mismo que interpretarla (si esto no fuera así, creer que se sigue una regla—o recibir la aprobación de la comunidad—sería lo mismo que seguirla, lo que abriría el camino a un seguimiento privado de reglas—o a un

[16] "¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos" § 218.

relativismo comunitarista sin normatividad de fondo). Esta opción quietista evita tomar partido por cualquiera de los polos, señalando que la dicotomía es sólo aparente y que ser fiel a Wittgenstein es intervenir filosóficamente desenmascarando dicotomías y oponiéndose a cualquier forma de teoría constructiva del significado. Esto no es negar que haya significado o contenido sino negar pueda reducirse o explicarse en términos de otra cosa. En el resto de este capítulo intentaré articular una forma de organizar estas ideas.

Las lecturas escéptica y quietista se basan libremente en Kripke 1982 y McDowell 1984 respectivamente. Una interesante comparación de las dos lecturas (y de la contractualista o constructivista de Wright), con claro sesgo hacia la segunda, puede encontrarse en Thornton 1998.

2.3. La verdad como valor

La idea de que el significado y el contenido mental son normativos es la idea de que una teoría que dé cuenta de ellos ha de explicar el hecho de que si el sujeto S piensa que p y que p → q, S *debe* pensar que q o, si S dice que p y dice que p → q *debe* responder "sí" a "¿q?" No es esta la forma más extendida de entender una teoría del contenido. Dentro de la tradición funcionalista en filosofía de la mente la tarea impuesta a tal teoría es más bien la de buscar condiciones causales (disposicionales, teleológicas) que expliquen por qué alguien que piensa que p → q, y quiere que q, *hace* p. En otras palabras, es el propósito de las teorías del contenido de sesgo naturalista explicar en términos fácticos las relaciones entre estados mentales, episodios perceptivos y manifestaciones conductuales. La pregunta que cabe hacerse con respecto a este proyecto es si puede acomodarse en la estructura de las relaciones fácticas la normatividad de lo mental y de lo lingüístico. Parece que dentro de un contexto nomológico no puede hacerse justicia a la intuición, de origen racionalista, de que tener tal o cual creencia o decir tal o cual cosa puede ser *correcto*. Y, la clave de tal imposibilidad está en el concepto mismo de verdad, [17] esencial para la defensa de cualquier proyecto explicativo, de cualquier teoría.

Una teoría de la verdad que no incorpore el carácter evaluativo de la misma deja las puertas abiertas para el escepticismo. Por otra parte, una teoría de la verdad que se limite a señalar, platónicamente, que la verdad es un valor inanalizable puede llevar al callejón sin salida de desvincular radicalmente la esfera de lo racional y normativo de la esfera de lo fáctico y nomológico. La

[17] Sin embargo, en el capítulo 3 (ver especialmente nota 41) y en la última sección del capítulo 4 se presenta una alternativa tanto a la centralidad de la noción evaluativa de verdad como a las dos opciones que se analizarán al final de este capítulo (sentidos *de re* y *soft facts* como contenidos de nuestras creencias verdaderas), que pone todo el énfasis en la noción de conocimiento como aquélla que representa el valor que aquí se da a la verdad y que sería, a su vez, condición conceptual de posibilidad de la creencia.

propuesta que se hará para evitar este dualismo es mantener que el predicado "es verdadero" llama la atención sobre una forma muy especial de correspondencia: la identidad. Según esta propuesta los portadores de verdad son idénticos a los hacedores de verdad. Dicho de otra forma, una proposición es verdadera cuando es el caso. Esta teoría de la verdad como identidad, al igual que la teoría evaluativa de la verdad, no es autosuficiente. Si los hechos idénticos a las proposiciones verdaderas no incluyen valores, es difícil ver cómo puede evitarse otro callejón sin salida, en el que se encontró Bradley: decimos de algo que es verdadero cuando es el caso y sin embargo no podemos acceder a lo que es el caso por lo cual la verdad es inalcanzable. Ahora bien, si la imposibilidad de acceder a los hechos se debe al insuperable hiato existente entre lo normativo y lo fáctico, bastaría con diluir tal dicotomía para hacer manifiesto que cualquier concepción de lo fáctico descansa ya en un colchón normativo.[18]

Ambas partes de la teoría de la verdad que propondré han sido defendidas por otros autores. Tanto Michael Morris como Michael Luntley han ofrecido recientemente de forma explícita una teoría de la verdad como valor, este último bajo el prusiano nombre de 'teoría disciplinaria de la verdad'. Por otra parte, y también recientemente, Jennifer Hornsby y Julian Dodd han argumentado a favor de una teoría de la verdad como identidad. Por supuesto, las raíces de ambas concepciones de la verdad pueden encontrarse mucho antes. La idea de que la verdad es un valor tiene su origen en la filosofía de Platón y un amplio eco en la discusión medieval acerca de lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno. La manera más directa de eliminar las mayúsculas de estos conceptos es resaltar que, al igual que bello se predica de objetos y bueno de acciones, verdadero se predica de proposiciones (identificándolas, en tal caso,

[18] Esta estrategia está tradicionalmente relacionada con el realismo moral y una forma no platónica del mismo puede ser necesaria para comprender correctamente el papel del contenido y el significado. La íntima vinculación entre el realismo moral y la defensa del carácter normativo de la verdad es explícita en la obra de Michael Morris, que discutiré a continuación, y en la discusión de McDowell sobre seguimiento de reglas. La preocupación de Morris es que, a no ser que la normatividad de la verdad y el contenido vaya acompañada de un rechazo de la dicotomía hecho / valor, "debe" / "es", se relegue a un plano de mera convención la adscripción de verdad y significado. McDowell parte también de un rechazo del dualismo humeano de razones y pasiones y de la concepción no cognitivista de lo moral según la cual la motivación para el correcto obrar es resultado de dos factores separados, uno cognitivo y otro volicional. El no cognitivista, como el comunitarista con respecto al seguimiento de reglas, exige que sea posible reconocer instancias de, por ejemplo, acciones amables, desde una perspectiva que no presuponga familiaridad con el concepto evaluativo "amable", es decir, desde una perspectiva externa con respecto a las prácticas de evaluar acciones como amables o no. Una vez que este tipo de exigencia deja de resultar una presión es posible dejar de buscar un fundamento sólido y externo para nuestras valoraciones, búsqueda ésta que puede llevar al platonismo, al escepticismo, al naturalismo o al comunitarismo, todos ellos ejemplos de posiciones filosóficas constructivas que intentan explicar lo normativo en términos de otra cosa (ver capítulo 1).

con hechos). Esto es lo que hace la teoría de la identidad que también tiene antecedentes históricos, esta vez en Hegel, en Bradley, en el primer Wittgenstein y en el primer Heidegger. No tengo conocimiento de ningún intento de conjuntar ambas ideas aunque es llamativo que tanto Luntley como Hornsby encuentran la inspiración para sus respectivas propuestas normativa e identitaria en la filosofía de McDowell.

¿Por qué es tan central la noción de verdad para el contenido? Dos autores que han defendido explícitamente una teoría valorativa de la verdad, Morris y Luntley, coinciden en su diagnóstico. Sea cual sea nuestra caracterización de un estado con contenido, es un estado evaluable como verdadero o correcto. Pero, pensar en algo como verdadero o correcto es suficiente motivación para creerlo: uno *debe* creer aquellas cosas que toma por verdaderas. Saber de una proposición que es verdadera es toda la justificación necesaria para creerla, independientemente de que uno la comprenda o no: en el primer caso se trataría de la trivialidad de deducir creencia de conocimiento, pero no así en el segundo caso, deferencial. Saber lo que una proferencia significa determina las circunstancias en las que sería correcto o incorrecto usarla.[19]

El argumento de Luntley a favor de la concepción disciplinaria de la verdad puede resumirse como sigue. Existen estados con contenido, incluyendo proferencias lingüísticas y estados mentales. Los estados con contenido (al menos los juicios, las creencias y otros estados cognitivos), tengan las características que tengan, son esencialmente correctos o incorrectos, verdaderos o falsos: "La idea misma de adscripción de contenido entraña una noción de sistematicidad del contenido que subraya la idea de que los contenidos son el tipo de cosas que pueden ser incorrectas" (Luntley 1996, p. 70). Es posible adscribir contenidos porque es posible asumir que el que profiere enunciados significativos o el que posee estados mentales con contenido es racional, es decir, *debería* estar dispuesto a modificar el contenido de sus estados mentales o a retractarse de sus proferencias si se le mostrara que aquéllos o éstas son incorrectas, falsas o inconsistentes con otros contenidos o afirmaciones suyas. Es por esto por lo que, de acuerdo con Luntley, la verdad o falsedad del contenido tiene que depender de algo exterior al mero uso de la facultad de juzgar: "Esta es la idea de que nuestros

[19] Una objeción obvia se puede presentar aquí. No es suficiente con que una proposición sea verdadera para creerla, ya que la proposición puede carecer completamente de interés: a nadie puede echársele en cara que se niegue a tener creencias, por muy verdaderas que sean, sobre el número de pedaladas dadas por Perico Delgado en el Tour de Francia de 1989. Paralelamente, no es suficiente con que una proposición sea verdadera para que uno deba expresarla: la proposición puede no venir al caso o, peor aún, las consecuencias de hacerla pública pueden ser terribles (y por ello la obligación de callarse supera a la de decir la verdad). La forma más sencilla de evitar esta objeción es depositar el valor no en creer o expresar todo aquello que sea verdadero, sino en que todo aquello que se crea o exprese sea verdadero (además de pertinente, discreto, etc.).

juicios son disciplinados por algo independiente de la voluntad" (*ibid.*, p. 72). Sin embargo, existen propuestas para explicar esta disciplina sobre el juicio exterior a nuestra voluntad que no apelan a estados del mundo, sino más bien al acuerdo intersubjetivo de la comunidad lingüística a la que pertenece el sujeto que hace el juicio. He sugerido antes, a propósito de las ideas de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas, que la normatividad necesaria para que algo cuente como "seguir *correctamente* una regla" no puede derivarse simplemente del consenso de la comunidad. Luntley está de acuerdo con este diagnóstico: la comunidad puede dar cuenta del carácter sistemático de la atribución de contenido (esto es, del hecho de que alguien que juzga que *p y q* está comprometido, obligado, a juzgar que *p*) pero no del hecho de que ese contenido deba responder a cómo es el mundo. La apelación al consenso comunitario traslada el problema del individuo al grupo: el mundo deja de ser una sombra del pensamiento del sujeto para convertirse en una sombra del acuerdo intersubjetivo. Necesitamos algo que sea no sólo independiente de la voluntad del sujeto sino también de la voluntad colectiva.[20]

Ahora bien, sería volver a caer en el polo platónico del que he hablado en la sección anterior pretender que podemos establecer cómo sea el mundo independientemente de nuestra teoría del significado. Esta dependencia mutua la resume Luntley con dos lemas: "la semántica agota la ontología" y "la ontología disciplina a la semántica". El segundo lema, que llama la atención sobre la idea de que la noción misma de error semántico involucra la obligación del sujeto de retractarse de un contenido en función de cómo son las cosas, apunta en la dirección de una individuación radicalmente externista de los contenidos. Así, es posible explicar la relación entre el carácter normativo de la noción de verdad y el nexo esencial entre semántica y ontología haciendo uso de una concepción de la verdad como identidad.

2.4. Normatividad intrínseca vs. impacto normativo

La defensa de la interdependencia de contenido y valor de verdad que sirve de base para argumentar que verdad y significado son normativos ha de responder a la siguiente objeción: aceptemos que el lenguaje y el pensamiento son normativos y que lo son en virtud del impacto que verdad y significado tienen en nuestra comprensión de ellos. De aquí no se sigue que verdad y significado sean intrínsecamente normativos, sólo que tienen consecuencias normativas para lenguaje y pensamiento. Esto abre la posibilidad para un análisis de la verdad y el significado en términos no normativos. Este tipo de objeción ha sido planteada, por ejemplo, por Paul Horwich que propone una

[20] Una propuesta comunitarista tiene que explicar porqué la necesidad de una distinción entre "es correcto" y "me parece correcto" para que quepa hablar de corrección (como señala Wittgenstein al final de la famosa §258) no ha de aplicarse también en el caso de "es correcto" y "le parece correcto a la comunidad".

concepción minimista de la verdad y un análisis del significado en términos de uso, más concretamente en términos de *regularidades* de uso. En "Norms of Language" (capítulo 8 de su libro *Meaning* [1998]) da algún ejemplo de cómo un concepto puede analizarse en términos naturalistas sin por ello restarle impacto normativo (*normative import*). Los ejemplos son, me parece, un poco tendenciosos. Aunque matar es *prima facie* malo, explica Horwich, no se sigue que no pueda ofrecerse un análisis no normativo y puramente disposicional de "*x* mata a *y*" (igualmente, del hecho de que "el niño debe abrir el paraguas" no se sigue que una explicación no normativa de "*x* abre el paraguas" no pueda darse). Cabe objetar que matar a *y* no es *prima facie* malo (supongamos que *x* abre la ventana y el reflejo del Sol deslumbra al conductor *y* que muere como consecuencia). Lo que es malo es asesinar a *y*, que consiste en matar a *y* "intencionalmente", "a sangre fría", "deliberadamente", "por venganza", "para el beneficio de *x*", etc. Ahora bien, no cabe dar una descripción no normativa de "*x* asesina a *y*", precisamente por ello (lo mismo cabe decir con respecto a "*x* abre el paraguas": la normatividad de "el niño debería abrir el paraguas" se deriva de la de "el niño debería evitar mojarse", del que no cabe dar un análisis como el propuesto por Horwich).

La noción wittgensteiniana de uso a través de la cual pueda definirse el significado ha de ser lo suficientemente robusta como para explicar el impacto normativo que éste tiene y es dudoso que una concepción no-normativa del uso pueda cumplir este papel. La insistencia de Wittgenstein en el hecho de que el uso es tan fundamental como cualquier interpretación (evitando así el regreso infinito de interpretaciones), en el hecho de que podemos captar el significado en un instante (*in a flash*) y en el hecho de que normalmente no necesitamos más justificación (es decir, más apelación a interpretaciones) para usar un palabra de una cierta forma, apunta en la dirección de una concepción normativa del uso, de forma que cualquier reducción del significado al uso traspasa también la discusión de la normatividad de significado a uso. (La mera regularidad no sería suficiente porque hay infinitas reglas que pueden concordar con cualquier serie finita de usos.) La reducción del significado a regularidades en el uso parece, además, ser demasiado sustancial para acomodarse dentro de la concepción anti-teórica de la filosofía de Wittgenstein, con la que Horwich simpatiza.[21] No olvidemos que lo que en todo caso Wittgenstein propone no es una reducción de significado a uso sino una identificación de ambos. El uso es un primitivo inanalizable, como se

[21] Estoy totalmente de acuerdo con la insistencia de Horwich en que lo central en la filosofía de Wittgenstein son sus consideraciones metafilosóficas y no su concepción del significado. También comparto con él su lectura del tránsito del *Tractatus* a las *Investigaciones*: el cambio no es el abandono de una teoría del significado por otra (donde la primera identifica significado y referencia y la segunda con uso). El tránsito es más bien resultado de que Wittgenstein se dio cuenta de la inconsistencia entre sus compromisos anti-teóricos y el exceso de equipaje constructivo en el *Tractatus*.

señala en la discusión sobre reglas: puede argumentarse que la normatividad del significado es la normatividad del uso porque el uso es ya algo intrínsecamente semántico.

Por otra parte, Horwich insiste en el carácter meramente pragmático de la preferencia de creencias verdaderas. La norma para los pensamientos y las afirmaciones no es realmente que sean verdaderas, sino que sean mejor en la práctica, que maximicen las posibilidades, digamos, de satisfacer nuestros deseos. Cuanto más útil es una creencia, más verdadera es. Esta línea, también defendida por neo-pragmatistas como Rorty en su intento de escapar de la tradición metafísica que sitúa a la verdad y a las cosas-como-son-en-sí-mismas en un reino sublime e independiente, construye una teoría filosófica contra una idea de sentido común: las creencias verdaderas nos sitúan en el mundo de una forma que las falsas no lo hacen y, por ello, son más útiles a la hora de tener un impacto sobre el mundo (por ejemplo, cambiándolo para que satisfaga nuestros deseos). Rorty no puede ser más explícito:

> (...) nuestra obligación de ser racionales se agota con nuestra obligación de tener en cuenta las dudas y objeciones que otras personas ponen a nuestras creencias. Esta imagen de la racionalidad hace que sea natural decir, con James, que lo verdadero es 'lo que sería mejor que la gente creyera' [*Pragmatism*]. Pero claro, lo que es bueno creer para una persona o grupo no será bueno para otra persona o grupo (Rorty 1997, p. 149).

¿Por qué no? La cita de William James hace explícita la conexión entre verdad y valor. Sin embargo, "lo que es mejor creer" puede analizarse en términos de creer lo que es el caso (si es pertinente para mis deseos racionales, si se prefiere) y de esa forma aumentar las posibilidades de desenvolvernos en el mundo. Reducir el valor de la verdad a la utilidad para la satisfacción de los deseos puede estar motivado por la loable negativa a separar la esfera de la verdad de la esfera de la experiencia y de los particulares. No obstante, dicha separación sigue presente por detrás de propuestas como las de Horwich y Rorty. Un rechazo total de esa separación no puede utilizar ninguna de las dos caras del dualismo. Pero Rorty y Horwich quieren definir la verdad en términos de satisfacción de deseos, y esto asume que podemos establecer una distinción clara entre satisfacer deseos y buscar de forma desinteresada, contemplativa, la verdad, de manera que el único sentido que puede encontrarse a lo segundo es su contribución a lo primero.

Pero no es claro que quepa hacer un análisis del deseo en términos inversos a los de la creencia, a saber, en las creencias se valora que se adapten a cómo es el mundo, en los deseos que el mundo se adapte a sus contenidos. Por ejemplo, la deseabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas parece tener la misma dirección de adaptación que las creencias: lo que se desea no es que el mundo se adapte a nuestros deseos, sino que nuestras creencias se adapten a cómo es el mundo. Es necesaria una separación entre deseos satisfechos y deseos aparentemente satisfechos paralela a la necesidad de

separar entre "es correcto" y "me parece correcto". Pensemos por ejemplo en alguien que quiere las paredes de su casa pintadas de rosa y que contrata a un pintor perezoso y experto en química que, secretamente, le inserta al cliente un parche de LSD que le hace creer que las paredes de su casa son rosas. Parece inevitable apelar a una normatividad intrínseca al valorar tal estado de cosas como uno que no satisface el deseo inicial (que era tener las paredes pintadas de rosa, no que parezca que lo están). Y tal valoración ha de hacerse respecto a cómo es el mundo y no meramente con respecto a lo que al agente le parezca.

2.5. Pensamientos verdaderos y hechos

Una teoría normativa y realista de la verdad conduce a la defensa de la identidad entre portadores y hacedores de verdad. Si la verdad tiene un papel motivador a la hora de hacer y expresar juicios con contenido y este papel motivador lo juegan hechos mundanos (en lugar del asentimiento de la comunidad, por ejemplo), sólo hay un paso para afirmar, con Frege (1918/19), que un pensamiento verdadero es un hecho.

Una teoría que mantiene la identidad entre un pensamiento verdadero y un hecho la llamaremos, siguiendo a Jennifer Hornsby, teoría de la verdad como identidad. Otra forma más tradicional de enunciar esta teoría es decir que los portadores de verdad (proposiciones, contenidos, pensamientos en el sentido de contenidos de actos de pensar y no como actos de pensar mismos) son idénticos a los hacedores de verdad (candidatos: hechos entendidos como estados de cosas, hechos entendidos como combinaciones de sentidos fregeanos). La teoría de la identidad puede verse como un caso límite de una teoría correspondentista de la verdad, una teoría en la que la correspondencia entre idea y cosa es una de identidad.

Ahora bien, es importante señalar, y varios defensores de la teoría de la identidad han insistido en esto desmarcándose del correspondentismo, que la teoría de la identidad evita el compromiso tradicional del correspondentismo con la noción de una relación entre ideas, significados, conceptos o pensamientos con algo exterior a ellos en términos de lo cual la verdad pueda ser comprendida. De esta forma, y como la misma Hornsby señala, la teoría de la identidad evita también el argumento del tirachinas según el cual no es posible delimitar qué hechos corresponden con qué pensamientos sin apelar circularmente a las condiciones de individuación de los pensamientos. La noción de hecho disponible para el correspondentista es tal que todos los pensamientos verdaderos se corresponderían con el mismo hecho (versiones de este argumento pueden encontrarse en Frege, Gödel, Strawson y Davidson, entre otros).

Me detendré un momento con la propuesta de Hornsby pues se inspira explícitamente en algunas consideraciones acerca del idealismo hechas por McDowell en *Mind and World* y, como hemos visto, es esta misma serie de conferencias la que sirve de inspiración a Michael Luntley para su teoría disciplinaria de la verdad. McDowell escribe:

> Aunque la realidad es independiente de nuestro pensar (*thinking*), no debe ser representada como estando fuera del límite exterior que encierra la esfera conceptual. (...) En una experiencia particular en la que uno no se ve confundido, lo que uno absorbe es que las cosas son así y asá. Que las cosas son así y asá es el contenido de la experiencia y puede también ser el contenido de un juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide aceptar la experiencia tal y como se presenta. Así, es contenido conceptual. Pero que las cosas son así y asá es también, si uno no está confundido, un aspecto del trazado del mundo; es como son las cosas (McDowell 1994, p. 26).

Para explicar que la idea de que el contenido de una experiencia o un juicio pueda ser simultáneamente un aspecto del mundo es inmune a la acusación de idealismo, McDowell hace referencia a una afirmación que Wittgenstein encontraba paradójica: "Cuando decimos, y *significamos* (*meinen*), que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio anterior al hecho: sino que significamos que *esto y aquello-es-así y asá*." (PI, § 95). La paradoja, como el mismo Wittgenstein señala a continuación, se debe a que podemos pensar lo que no es el caso. Sin embargo, el aire paradójico desaparece si tomamos en consideración la ambigüedad de "pensamiento". "'Pensamiento' puede significar el *acto* de pensar; pero también puede significar el *contenido* de un acto de pensar: aquello que alguien piensa. Ahora bien, si tenemos que reconocer adecuadamente la independencia de la realidad, lo que necesitamos es una limitación desde fuera de nuestro *pensar* y *juzgar*, desde fuera de los ejercicios de nuestra espontaneidad. (...) La limitación viene desde fuera del *pensar*, pero no desde fuera de lo que es *pensable*" (McDowell 1994, p. 28).[22]

---

[22] Ésta parece una forma válida de entender las sugerentes reflexiones de Heidegger sobre la verdad en la sección 44 de *Ser y Tiempo*. Al llamar la atención sobre el carácter simultáneamente descubridor y ocultador del pensamiento puede entenderse que para Heidegger el pensamiento puede distanciarse del mundo siendo falso, pero que no hay distancia del mundo implícita en la idea misma de pensamiento. También puede verse en Heidegger un compromiso con la idea de verdad como identidad acompañada de una distinción entre el acto psíquico de pensar y lo pensado y una crítica del correspondentismo. Permítaseme citar con amplitud aprovechando este oasis de claridad heideggeriana:

> Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: "El cuadro colgado en la pared está torcido". Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiera y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pared. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición? ¿Se constata una concordancia del "conocimiento" o de "lo conocido" con la cosa colgada de la pared? Sí y no,

Hornsby aprovecha esta maniobra de desambiguación para exponer su teoría de la identidad en términos de "pensables" (*thinkables*). Aunque en este trabajo me mantengo fiel a la noción de proposición como portador de verdad, es de interés señalar el argumento de Hornsby a favor de "pensable" como sustituto de proposición, contenido o pensamiento:

> 'Pensable' es una palabra para un tipo de cosas con la cual una persona puede relacionarse de varios modos. Yo digo que el Partido Laborista ganará las próximas elecciones. Acabo de decir algo (que los laboristas ganarán) que muchos ahora creen [1996], que bastantes esperan, que John Major teme. El ejemplo muestra que los pensables pueden ser creencias, esperanzas o temores. Se llaman creencias cuando se consideran en conexión con una actitud psicológica hacia ellos; se llaman esperanzas o temores cuando se consideran en conexión con otras actitudes. Son proposiciones cuando se consideran como propuestas. Un término modal, como 'pensable', puede servir para recordarnos la variedad de relaciones que se dan: no sólo el pensar se relaciona con los pensables, porque un pensable puede ser creído o esperado, por ejemplo. (Hornsby 1997, p. 11).

Por supuesto, una misma persona puede tener varias actitudes hacia el mismo pensable. Puede, por ejemplo, creer que los laboristas han ganado y alegrarse de ello. Puede también tener actitudes contrarias hacia el mismo pensable en distintos momentos. Muchos han pasado en diez años de una actitud de esperanza hacia la victoria del laborismo a una de desesperación. Aunque alguien podría argumentar que es epistémicamente censurable *esperar* que uno gane la lotería, en general la censura epistémica se limita a las actitudes cognoscitivas hacia los pensables. Es precisamente esta posibilidad, la de *creer* algo que no es el caso, la que provoca la perplejidad de Wittgenstein en la cita de las *Investigaciones* antes mencionada. Hornsby propone para enfrentarse a esta posibilidad, siguiendo a McDowell y Frege[23], que "los pensables verdaderos son lo mismo que hechos" (Hornsby 1997, p. 2).

Un serio problema surge para esta propuesta de McDowell y Hornsby: ¿son los hechos entidades mundanas o habitantes del reino de los sentidos

---

> según que se haga una exégesis adecuada del fenómeno significado por la expresión "lo conocido". ¿A qué se refiere el que profiere la proposición, cuando juzga—sin percibir el cuadro, sino "limitándose a representárselo"? ¿A "Representaciones"? Ciertamente que no, si "representación" hubiera de significar aquí representarse, en el sentido de un proceso psíquico. Tampoco se refiere a representaciones en el sentido de lo pensado, mientras por esto se entienda una "imagen" de la cosa "real" colgada de la pared. El proferir la proposición "limitándose a representarse" el cuadro se refiere, con arreglo a su sentido más genuino, al cuadro "real" que cuelga de la pared. Éste es lo mentado y ninguna otra cosa. Toda exégesis que intercale aquí cualquier otra cosa como lo mentado por la proposición proferida limitándose a representarse el cuadro, falsea los fenómenos en punto a aquello sobre lo que se profiere la proposición (Heidegger 1927, p. 238).

[23] "Un hecho es un pensamiento que es verdadero" (Frege 1918/19).

fregeanos? Parece que cualquier respuesta llevaría a un callejón sin salida: si los hechos son entidades mundanas, proposiciones russellianas compuestas de objetos y sus propiedades y relaciones, entonces los pensables verdaderos dejarían de ser pensamientos fregeanos, compuestos, como es bien sabido, de sentidos. Ahora bien, si los hechos son proposiciones fregeanas, compuestas de sentidos, entonces volvemos al principio: necesitamos todavía una teoría que explique la *correspondencia*, que no la identidad, entre pensables verdaderos/hechos por un lado y estados de cosas por otro.

Veamos con más detenimiento en qué consiste esta dificultad, en particular para McDowell, y cómo la original forma de entender la noción de sentido por parte de este autor (y de Gareth Evans) puede sacarnos del dilema. Hemos visto que la concepción de la verdad como identidad puede entenderse de dos formas, dependiendo de si las proposiciones (los pensamientos) se identifican con estados de cosas o con hechos. Julian Dodd (1995) ha distinguido entre una teoría modesta y una robusta de la identidad y acusado a McDowell de intentar defender ambas simultáneamente. La distinción se basa en la diferencia entre las dos concepciones de los hechos señaladas en el párrafo anterior. McDowell, según Dodd, mantiene que los hechos son pensamientos verdaderos, lo que situaría a los hechos en el terreno de los sentidos fregeanos (que son los componentes de los pensamientos). Por otra parte, McDowell hace uso de esta identidad para argumentar que no existe separación alguna entre pensamiento y mundo,[24] pero para ello habría que tomar a los pensamientos como entidades mundanas, esto es, entidades compuestas de objetos y propiedades. Pero, concluye Dodd, esta segunda identidad es incoherente.

Max de Gaynesford (1996) llama la atención sobre este dilema en términos similares: si McDowell opta por una teoría robusta (fuerte es el término que él usa) se arriesga a espacializar el entendimiento; si opta por una teoría modesta (débil) se arriesga a idealizar el mundo. De Gaynesford propone una salida: la noción de sentido *de re* o de sentido dependiente del objeto permite simultáneamente mantener la tesis de la apertura al mundo (es decir, la tesis según la cual no hay separación entre pensamiento y mundo) y evitar el dilema. Siendo los sentidos modos de presentación de sus objetos, hay indefinidos modos en los que el objeto puede presentarse y, por ello, ningún sentido es idéntico a su objeto. Ahora bien, en la concepción *de re*, la identidad de cada sentido depende de la existencia e identidad de su objeto. De esta forma la ausencia de separación entre pensamiento y mundo (los

[24] "[N]o existe separación ontológica entre el tipo de cosa que uno puede significar, o en general, el tipo de cosa que uno puede pensar, y el tipo de cosa que puede ser el caso. Cuando uno piensa con verdad, lo que uno piensa *es* el caso. Así que, dado que el mundo es todo lo que es el caso (...), no existe separación entre el pensamiento, como tal, y el mundo" (McDowell 1994, p. 27).

pensamientos dependen para su existencia e identidad de los hechos) no implica la identidad entre pensamientos y hechos (ver páginas 503-7).

La solución propuesta por de Gaynesford es prometedora, especialmente si la noción de sentido *de re* se explota de forma más radical. En lo que queda de este capítulo veremos como podría extenderse dicha propuesta, algunas dificultades con la misma, y una concepción alternativa de los hechos, no comprometida con la separación entre significado y creencia ni con la discriminación de dos tipos de facultades, la experiencia y el entendimiento.

2.5.1. Sentidos *de re*

Una posibilidad que ha tenido algún predicamento es considerar que los sentidos *de re* deben ser entendidos como un par ordenado de un referente y un carácter—esto es, siguiendo a Kaplan (1977), una función que va desde el contexto hasta el contenido. Esta es, por ejemplo, la propuesta de Peacocke (1981). Una teoría de la identidad que identificara pensamientos verdaderos con hechos y entendiera a los hechos como compuestos de sentidos *de re* que incluyen a los referentes podría dar cuenta del carácter simultáneamente cognitivo y mundano de los hechos. Pero esto se haría a costa de violar el principio fregeano de que los pensamientos son sentidos y están compuestos sólo de sentidos. Sin embargo, no es necesario someter a la noción de sentido a una tensión tan fuerte. Un sentido fregeano es una forma de pensar sobre un objeto bajo un cierto aspecto. Un sentido *de re* es una forma de pensar sobre un objeto bajo un modo peculiar de presentarse el objeto (por ejemplo, como estando "aquí" o "ahora" o como siendo "éste"). Los pensamientos singulares o *de re* no tienen porqué incluir, en la forma de un miembro de un par ordenado, un referente desnudo, pero tampoco ha de entenderse que la única alternativa sea mantener que estos pensamientos son puramente descriptivos.

La estrategia propuesta sería identificar pensamientos verdaderos con hechos, donde los hechos están compuestos de sentidos *de re*. Un pensamiento *de re* no incluye objetos desnudos, pero depende para su existencia e identidad de la existencia e identidad de los referentes. Claro está, existen pensamientos que no son *de re*, pero existen argumentos muy convincentes (que no ofreceré aquí; ver Evans 1982, Pinedo 2004) que muestran que incluso los pensamientos no singulares se apoyan en el carácter "situado" del agente que es posible gracias a los pensamientos *de re*. ¿Es ésta toda la mundaneidad que ha de pedirse a un hecho? Un obstáculo para su aceptación es el prejuicio según el cual la realidad está totalmente constituida por *Bedeutungen*, por referentes. Pero la concepción de la realidad que subyace a este prejuicio asume una separación insostenible entre el conocimiento de las cosas y las cosas que son conocidas, una separación metafísica en un sentido claramente prekantiano.

Como es bien sabido, la oposición de Putnam a la idea de que el significado está determinado por estados internos del organismo encuentra en la obra de éste la alternativa de tratar al significado como dependiente de la extensión de los conceptos. Esta estrategia es común a todas las llamadas "teorías causales de la referencia" o "teorías de la referencia directa". Todas ellas son llamadas teorías externistas por su insistencia en el papel jugado por los objetos externos para la determinación del contenido. Pero este externismo se queda corto a la hora de dar cuenta de la forma en la que el pensamiento abraza a la realidad (ver capítulo anterior). Abusando del famoso eslogan de Putnam, no es que los significados no estén en la cabeza, son los estados mentales los que no están en la cabeza. En apariencia estas teorías abrazan la idea kantiana de la apertura del pensamiento al mundo, la idea de que no existe separación entre pensamiento y realidad: si aceptamos la explicación de Strawson (1966, p.20) de la relación entre conceptos e intuiciones en términos de la relación entre predicado y sujeto (entre lo general y lo particular) y al tiempo rechazamos la teoría russelliana de la referencia a partir de argumentos que llaman la atención sobre el hecho de que algunos pensamientos (por ejemplo, pensamientos demostrativos o auto-identificadores) no pueden obtener su contenido por medio de una especificación en términos generales (en términos de una descripción definida oculta que señala unívocamente al objeto del pensamiento, como hace Russell), podría argüirse (como hacen Kripke y los otros teóricos de la referencia directa) que el vínculo entre conceptos y objetos descansa en una relación extraconceptual entre quien piensa y las cosas. Pero, como señala McDowell (1986, pp. 161-8, 1994, pp. 104-7), esta imagen no es en absoluto kantiana pues en Kant no hay otro ámbito exterior a lo conceptual que no sea el de lo nouménico. Lo que necesitamos es una teoría en la que el sentido y el pensamiento sean dependientes de los objetos (como ocurre en las teorías de la referencia directa) y que al tiempo evite la idea de que los objetos están fuera de la esfera conceptual (cosa que no hacen esas teorías).

El error, según la línea que pone el énfasis en los sentidos *de re*, está en identificar lo conceptual con lo predicativo en lugar de con "aquello que pertenece al ámbito del sentido fregeano", un error que Evans ha mostrado como evitar. Es un logro fundamental de la teoría de Evans el introducir el sentido, el modo de presentación, para acomodar la conexión, problemática para la teoría russelliana, entre quien piensa y el mundo, sin apelar a conexiones exteriores al límite de lo conceptual y, al mismo tiempo, explicar las condiciones de identidad de esos sentidos en términos de las condiciones de identidad de los objetos. El elemento crucial de esta propuesta, el que la hace ocupar un lugar inédito en el campo de opciones que van de la interpretación descriptivista de Frege a la teoría causal de la referencia, es que los objetos no se relacionan con los conceptos en virtud de un vínculo informacional, extra-conceptual, sino en términos de la capacidad del sujeto de localizarlos en el espacio (Evans 1982, pp. 145-51), es decir, de su

capacidad de situarlos dentro de una estructura (*framework*, ver Strawson 1959, p. 37) o mapa cognitivo (Evans 1982, pp. 151-2). Esta habilidad práctica de localizar objetos y seguirles la pista no implica que el sujeto necesite una descripción que le permita alcanzarlos (Evans 1982, p. 172) sino que, a la inversa, es precondición para la existencia de tales descripciones.

2.5.2. Hechos suaves (*soft facts*)

La idea de pensar en los objetos como la base común para una variedad de sentidos (dando prioridad a los sentidos *de re*) permite considerar al mundo como la totalidad de las formas en que las cosas pueden presentarse. De esta manera, la negativa a separar pensamiento y realidad podría, a pesar de las críticas de Dodd y de Gaynesford, ser compatible con una identidad entre pensables y hechos. Sin embargo, la noción de sentido *de re* involucra una distinción entre significado y creencia que es altamente problemática y, además, innecesaria para mantener la apertura del pensamiento y el lenguaje al mundo. Si ciertos sentidos están pegados a sus objetos de forma especial, algunos de los materiales de nuestro pensamiento adquieren su significado desde fuera de la práctica del pensamiento, dejando sitio a un residuo de lo dado, conceptual pero independiente de nuestro juicios. La tesis de la identidad no exige una separación de principio entre una facultad del juicio y otra de la experiencia y aquí nos mantendremos neutrales al respecto.[25] Es suficiente para nuestros propósitos una noción de hechos mundanos que no involucre ningún tipo de entidad mediadora entre ellos y nuestros pensamientos.

La recomendación de de Gaynesford de abandonar la separación entre pensamiento y realidad objetiva sin comprometernos con una tesis fuerte de la identidad se basa en que las condiciones de identidad de los pensamientos dependa de las condiciones de identidad de los objetos. Parece claro que la tesis de la identidad mantiene algo más fuerte: no sólo son los sentidos dependientes de los objetos (*object-dependent*), los objetos también son dependientes de los sentidos. La existencia e identidad de un hecho también depende del pensamiento verdadero que lo capta. Esta dirección de dependencia es más débil que la otra, ya que la exigencia no tiene que ser que un algún pensamiento específico de alguien capte el hecho, sino que el hecho sea pensable. Un rechazo completo de la separación entre pensamiento y mundo no puede permitir la posibilidad de hechos impensables, porque lo conduciría al terreno del noumenalismo kantiano. Por esto los hechos no pueden identificarse con colecciones de objetos y propiedades desnudas. Todo esto es un buen compañero de viaje de la idea de que nuestra

[25] Aunque volveré a ella al final del capítulo 3. Para una crítica de la separación, ver Brandom 1999.

comprensión del mundo no permite una separación nítida entre hecho y valor, y que el propio mundo proporciona la disciplina requerida por el pensamiento (como he defendido con la propuesta de tomar a la verdad como valor). Además, si aceptamos que el mundo tiene algo que decir acerca de la corrección de nuestro pensamiento, estamos a un solo paso de la aceptación de razones externas, es decir, la aceptación de que el mundo, tal y como es independientemente de lo que de hecho pensemos, contiene características evaluativas. Si abandonamos la apelación a 'hechos duros' (y el contraste entre éstos y 'valores suaves'), hechos que a lo sumo podrían ser responsables causales de nuestros pensamientos, la idea de que el mundo tiene un impacto genuinamente racional en nuestro pensamiento empieza a ser más atractiva. Esta parece la única concepción de los hechos disponible si abandonamos la noción de entidades noumenales, dadas, que afecten a nuestro pensamiento desde fuera. Podíamos llamarlos 'hechos suaves' (*soft facts*): según esta propuesta, para que el mundo sea pensable—para que proporcione objetividad a nuestro pensamiento sin recurrir a una distinción entre "es" y "debe" o a una dicotomía hecho / valor—debe estar compuesto de hechos suaves. No tienen porqué ser el contenido de ningún pensamiento de hecho pensado, pero tienen que ser, en principio, pensables. La forma alternativa de comprender los hechos depende de considerar concebible una forma puramente intuitiva, no discursiva, de intelecto y de pensar en los conceptos como vestimentas externas y contingentes de los objetos (el rechazo de esta alternativa se encuentra, por ejemplo, en la crítica de Hegel a la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno[26]).

2.6. Conclusión

Pero, ¿va todo esto realmente a acallar al escéptico? Creo que el problema quizá sea más bien que nos hemos excedido. Porque parece que lo hemos hecho dos veces y que una de nuestras respuestas es más robusta de lo necesario. Por un lado, le hemos dicho que también necesita justificación para su reto y que la justificación que necesita tiene que partir de una base de creencias verdaderas (o, mejor aún, de conocimiento) desde la que disparar dudas. Esta primera línea de respuesta, ofrecida por la concepción normativa de la verdad, es también posible sin ella, es decir, sin relacionar justificación con ningún sistema de creencias verdaderas: debería ser suficiente con señalar que el escepticismo no puede flotar en el vacío. Por otro lado, al cerrar el hueco entre pensamiento y realidad (como hace la concepción de la verdad como identidad) defendiendo que el mundo es su mejor representación y que no hay entidades (platónicas, construidas socialmente, causales, etc.) mediando entre ambos, el escéptico ya no puede cuestionar nuestro derecho a apelar a tales entidades para explicar conocimiento, verdad o significado.

[26] He discutido este asunto en Pinedo 2006.

Sin embargo, y como de costumbre, el escéptico ataca de nuevo: ¿qué es un hecho? ¿cómo sabes qué es el caso, qué proposiciones son verdaderas, cuáles de tus pensamientos son verdaderos? Quizá estas preguntas sirvan para recordarnos que llega un momento cuando el filosofar deja de ser necesario, cuando lo que queda por hacer es mirar alrededor, comprobar las credenciales de nuestras creencias, preguntar a un experto. Pero ésta no es una tarea específicamente filosófica. Todo el mundo debe hacerlo.

He propuesto en este capítulo que, para dar cuenta de la normatividad del lenguaje y del pensamiento, es preciso explorar la relación entre significado y verdad y he concluido que la verdad es un valor. Más concretamente, al decir del contenido de un juicio o de una proferencia que es verdadero hacemos dos cosas: respaldamos tal contenido y lo hacemos afirmando que es el caso. Si la verdad permite identificar pensamientos y hechos, el tipo de autoridad que permite evaluar una proposición como verdadera o al seguimiento de una regla como correcto se deriva de cómo sea el mundo y no, por ejemplo, de a qué asiente la comunidad. Por supuesto, cómo sea el mundo no es algo que pueda establecerse independientemente de qué proposiciones sean verdaderas. La identidad va en ambas direcciones: un hecho es algo que es el caso y es una proposición verdadera. Al considerar a la verdad simultáneamente como un valor y como algo constitutivo de los hechos, queda abierta la posibilidad de rechazar la distinción entre hecho y valor, y de aceptar la existencia de hechos valorativos. La realidad, en esta concepción, no se reduce a una estructura de referentes desnudos, sino que es algo ya dotado de sentido (fregeano).

Capítulo 3
El papel de la experiencia en nuestra visión del mundo

La idea de que la experiencia juega un papel en la justificación de nuestras creencias (y proporciona contenido a nuestros pensamientos) y de que sus productos pueden ser separados de nuestras otras creencias ha sido abrazada por distintas variedades de empirismo. La variedad propuesta por McDowell no es una excepción: la experiencia nos dota de contenidos conceptualmente articulados, adquiridos de forma pasiva. Para acomodar la objetividad y normatividad del pensamiento, necesitamos postular una aplicación activa y otra pasiva de conceptos. Por otra parte, ha defendido que una persona virtuosa es capaz de ver las exigencias morales de situaciones particulares. En este capítulo mantendré que si se puede dar sentido a este tipo de *percepción* moral, ésta tiene que ser activa y que otro tanto puede decirse de la percepción en general. Contra su concepción disyuntiva de la percepción, según la cual no existe un máximo común denominador entre la percepción verídica y el error, defenderá que no existen en principio límites para la complejidad del contenido de una experiencia perceptiva. A partir de esto la conclusión que se extrae es que la experiencia no juega un papel necesario para nuestra vida mental y que es suficiente con distinguir dos modos de acceso a nuestras propias creencias, uno de primera persona, reconociéndolos como propios, y otro de tercera, auto-adscribiéndoselos a partir de la propia conducta, para dar cuenta de la objetividad y la normatividad.

3.1. Experiencia y virtud

McDowell nos ha ofrecido ideas muy interesantes acerca del papel de la percepción en la formación del carácter moral. Ha argumentado que una persona virtuosa tiene la capacidad de percibir (casi literalmente) las exigencias morales de situaciones particulares.[27] En este trabajo argumentaré que lo mismo puede decirse con respecto a la aplicación de otros tipos de conceptos en la percepción: no solamente los conceptos morales sino cualquier concepto disponible para su aplicación en la experiencia perceptiva puede verse como el resultado de un proceso de modificación de cómo vemos el mundo, como consecuencia de lo que sabemos sobre él. No creo que haya ninguna razón de

[27] Ver, por ejemplo, McDowell 1979, pp. 50-1. He hecho referencia breve a esta línea de pensamiento en las sección 2.2 de este proyecto.

principio que impida pensar que incluso los casos más recalcitrantes, tales como las ilusiones perceptivas, están más allá del alcance de un aparato perceptivo suficientemente entrenado. La idea de que las ilusiones han de entenderse como algo dado para nuestros sentidos y que únicamente los ejercicios activos de nuestras capacidades racionales, inferenciales, pueden deshacer el carácter ilusorio de las mismas, parece contradecir la posibilidad de que, en casos tan complejos con la aplicación de conceptos morales, nuestra experiencia pueda ser entrenada de manera tal que es concebible *ver* exactamente qué sería correcto hacer en una determinada situación. Si la experiencia puede modificarse de manera que incluso conceptos tan complejos como los morales sean accesibles para ella, no hay ninguna razón por la cual nuestras creencias perceptivas no puedan jugar un papel similar en la articulación de nuestras experiencias sensibles. La defensa de esta línea nos llevará a rechazar la separación que McDowell establece entre facultades dentro de la razón: todo aquello que sea pensable puede ser el contenido de una experiencia, pero ningún contenido pensable ha de ser obtenido necesariamente por medio de la experiencia.

3.2. Una concepción neo-kantiana de la experiencia

Recordemos brevemente la posición que McDowell ha venido defendiendo a lo largo de los últimos treinta años con respecto al papel que la experiencia juega en nuestra vida mental. En su obra *Mente y mundo* (McDowell 1994), propone una concepción de la experiencia de ascendente kantiano en respuesta a lo que él considera un falso dilema típicamente moderno: si el carácter objetivo de nuestro pensamiento depende de su capacidad racional para responder a cómo es el mundo, o bien el impacto del mundo, para poder jugar el papel de restricción *externa* para el pensamiento, ha de venir desde fuera de la esfera conceptual que define lo racional, o bien toda restricción, para poder ser genuinamente *racional* y no meramente causal, ha de ser interna al pensamiento. Las dos opciones vienen a corresponder respectivamente con el fundamentalismo (*foundationalism*, también traducido como fundamentismo o fundacionalismo) mayoritariamente empirista—impresiones o datos de los sentidos no conceptualmente estructurados sirven de fundamento para el pensamiento—y el coherentismo racionalista—solamente lo conceptual, las creencias, pueden servir de justificación para otras creencias. McDowell propone como los representantes contemporáneos más sofisticados de ambas posiciones a Evans y a Davidson. Sin embargo, los problemas de cada una de ambas posiciones parecen empujarnos en la dirección de la otra. Si nos preguntamos por las credenciales epistemológicas de los estados con contenido no conceptual para servir de justificación de estados conceptuales surge la tentación de mantener, con Davidson, que solamente una creencia

puede servir de justificación para otra creencia.[28] Si, por el contrario, nos preocupa qué papel pueda jugar el mundo en una concepción coherentista, es posible que, con Evans, echemos de menos algo que nos sea dado por éste desde fuera de lo conceptual.[29] La oscilación, según el diagnóstico de McDowell, es infinita: o rehabilitamos lo dado o nos encontramos con el pensamiento girando en el vacío sin fricción.

La respuesta de McDowell es que existe una opción ignorada por ambos polos del dilema y que serviría para evitar la oscilación. El fundamentalismo y el coherentismo comparten como premisa la idea de que solamente las creencias tienen carácter conceptual (al menos en lo que se refiere a estados con un papel epistemológico; por supuesto habría también actitudes proposicionales con carácter conceptual, pero es menos claro qué papel epistemológico juegan éstas). Dicho con más precisión, tanto el fundamentalista como el coherentista consideran que para que un estado (cognitivo) sea conceptual, el sujeto ha de ser plenamente responsable de su posesión.[30] Típicamente esta responsabilidad se manifiesta en la disponibilidad de los contenidos de tales estados para aparecer como premisas *y* como conclusiones de inferencias. Sin embargo, y ésta es la posición novedosa propuesta por McDowell, nada nos obliga a restringir lo conceptual a las operaciones inferenciales de la facultad del entendimiento. Cabe considerar que el contenido de los estados de experiencia es plenamente conceptual (y en este sentido, en nada diferente de los contenidos de creencias y juicios) y que, sin embargo, tales estados sean pasivos en el sentido de que el sujeto no es responsable de su posesión. El contenido de una experiencia puede servir de base para un juicio (un juicio con el mismo contenido, por ejemplo) por ser conceptual pero, al mismo tiempo, sirve de restricción externa para el sujeto al ser, por así decirlo, impuesto por la forma en la que el mundo se le presenta. Ésta es, según McDowell, la opción kantiana que serviría para desmontar la apariencia de inevitabilidad del dilema.

Las consecuencias de esta propuesta son múltiples y de gran interés. Sin embargo, en esta sección me limitaré a comentar aquéllas que tienen relación directa con la propuesta referente a la posibilidad de concebir las experiencias

---

[28] Ver, por ejemplo, Davidson 1986.

[29] Ver Evans 1982.

[30] Cabe ser más radical todavía. Aunque antes hemos señalado que no es claro qué papel justificador podrían jugar los estados conceptuales no cognitivos, se puede argumentar que un rechazo pleno del mito de lo dado (ver el capítulo 6 de este proyecto) no permite un espacio simultáneamente conceptual y ajeno a la responsabilidad del sujeto. Si esto puede aceptarse, el paréntesis "(cognitivo)" podría ser eliminado: el sujeto también es responsable de sus deseos, de sus preferencias, de sus temores (o, al menos, no hay razones de principio para pensar que éstos estén más allá de cualquier posibilidad de revisión). Estas consideraciones están en la línea de la defensa de una concepción activa de la percepción que presentaré en las próximas páginas, que enfatiza la responsabilidad del sujeto sobre lo que es capaz de percibir.

como transparentes con respecto a nuestro sistema de creencias. La cuestión que aquí me interesa es si cualquier concepto (y con él, cualquier red de relaciones inferenciales que doten de contenido a dicho concepto) puede ser empleado en la experiencia y, paralelamente, si es posible poseer cualquier concepto sin necesidad de que haya sido obtenido por medio de una experiencia. En la serie de conferencias que constituyen el cuerpo de *Mente y mundo* McDowell no se compromete con una demarcación de conceptos que vaya en paralelo a la distinción entre facultades, experiencia y entendimiento. Sin embargo, en el primer apéndice a dicho libro y en escritos anteriores, McDowell intenta rescatar los dos dogmas del empirismo rechazados por Quine (la distinción analítico / sintético y la idea de que los significados pueden reducirse a otros más básicos directamente conectados con la experiencia). Esto significa que, a pesar de la simpatía hacia el holismo de lo mental que está implícita en el rechazo a lo dado, a la distinción entre contenido empírico y esquema conceptual,[31] McDowell todavía defiende que determinados contenidos pueden entenderse de forma atomista (como es el caso con los conceptos de experiencia) y, además, que ciertas esferas de nuestra vida mental son autónomas con respecto a toda experiencia (como sería el caso con los juicios analíticos). Esta separación entre significado y creencia implica que el contenido empírico puede separarse de otros tipos de contenido al exigir para la posesión del mismo que el sujeto posea capacidades de reconocimiento, capacidades de aplicación pasiva de los conceptos de ese tipo.[32] Esta idea es aún más explícita en los trabajos de McDowell sobre la noción fregeana de sentido.[33] En ellos distingue entre teorías de la verdad que pueden servir como teorías del significado y teorías de la verdad que dan el significado de las palabras. La idea de que ciertas conexiones entre conceptos y mundo son más íntimas que otras pone en cuestión el compromiso con el holismo que parece seguirse de la negativa a separar contenido y concepto.[34]

3.3. Percepción, creencia y acción

La posibilidad de percibir por medio de una perspectiva ética que he señalado al principio de este trabajo no debería repeler al sentido común. Después de

---

[31] El rechazo al mito de lo dado, que tiene su origen en la obra de Hegel, encuentra su expresión más influyente en el trabajo de Sellars (ver Sellars 1963) sobre el que volveremos en el capítulo 6. La crítica de Davidson al dualismo contenido / esquema, que él considera el tercer dogma del empirismo, se encuentra en Davidson 1974.

[32] Ver McDowell 1994, pp. 156-161. El rechazo de McDowell del tercer dogma le permite afirmar también que es un requisito que cualquier concepto ha de cumplir el ser utilizable en ejercicios conceptuales activos e inferenciales por parte de la facultad del entendimiento.

[33] Ver, especialmente, McDowell 1977.

[34] Estas dificultades son las que me han llevado a poner en cuestión la explicación de la apertura del pensamiento al mundo en términos de sentidos *de re* en las últimas secciones del capítulo anterior.

todo, a menudo hablamos de oír una sinfonía, oler una camelia o ver un paisaje. El que tal perspectiva capture aspectos de la realidad es una idea que comparto con McDowell. Sin embargo, parece claro que una perspectiva ética ha de hacerlo de forma activa porque percepción y juicio no pueden ser separados en el caso ético, ni pueden ser separados de la acción. El hecho de que alguien pueda estar equivocado al percibir los aspectos morales de una situación no debería implicar que necesitemos un dualismo percepción / juicio para tales casos. De cualquier forma, sería extraño afirmar que la sensibilidad para con aspectos morales de nuestro entorno (dada la dificultad que supone conseguirla, al involucrar un ejercicio activo por parte del sujeto de reconstrucción de su propia estructura mental) debería jugar un papel aislado y pasivo con respecto al juicio moral. Parece obvio que, si aceptamos el realismo moral de McDowell, una persona virtuosa es una que, normalmente, percibe correctamente (o, lo que es lo mismo, juzga y actúa correctamente) en una amplia variedad de casos. En el caso moral, más que en cualquier otro, la posesión de los conceptos adecuados es algo que se muestra *en la acción*. Al final de este capítulo sugeriré que el íntimo vínculo entre percepción y acción puede ser también la pista para comprender la posesión de otros conceptos perceptivos no morales.[35]

A continuación contrastaré esta perspectiva con el empirismo trascendental de McDowell, resumido brevemente en la sección anterior: la experiencia juega un papel conectando el cuerpo de nuestras creencias con el mundo. Tanto para McDowell como para la concepción que estoy presentando el contenido de la experiencia perceptiva tiene que ser determinado por medio de los conceptos y creencias que pertenecen a todo nuestro pensamiento. El contenido de la experiencia perceptiva es, por tanto, expresable en un lenguaje público que articula y expresa conceptos y creencias. El empirismo trascendental de McDowell mantiene que la forma en la que nuestros sentidos se ven afectados comienza el proceso de modificación de nuestras creencias, un proceso que nos hace capaces de responder racionalmente a cómo son las cosas. La percepción proporciona candidatos a creencias que son nuestra respuesta racional a nuestro entorno y, en este sentido, no pueden ser excluidas sin dejar al pensamiento sin fricción por parte del mundo. En mi propuesta, por contra, la experiencia y sus contenidos juegan a lo sumo un papel contingente y restringido en el proceso de modificación de nuestras creencias empíricas. Más aún, no veo que haya

[35] Para hacer justicia a la perspectiva del sujeto con respecto a cómo son las cosas se debería aceptar un papel más que meramente inferencial para, al menos, algunos conceptos. De lo contrario sería imposible distinguir un sujeto que actúa de acuerdo con sus propias razones de otro que actúa de acuerdo con una concepción de tercera persona. Richard Moran (2001) discute esta cuestión tanto en referencia al juicio moral como al conocimiento de la propia mente. La sugerencia de McDowell, que creo que ha de ser resistida, es que dicho papel no inferencial es el papel pasivo que juegan en la experiencia. Volveré sobre este contraste en la última sección de este capítulo.

razones para separar la experiencia (y sus candidatos a creencias) del resto de nuestro pensamiento (y asignarles un papel epistemológico especial). Los contenidos de las experiencias perceptivas en sí mismos son casi tan irrelevantes como los objetos, estados y eventos privados lo serían para la determinación de cómo son las cosas: no suponen ninguna diferencia para la corrección de los juicios que hacemos. En otras palabras, la corrección ha de venir de nuestras creencias, como intentaré argumentar en lo que sigue; la experiencia tiene un papel epistemológico solamente en la medida en la que está constituida por creencias (y, en última instancia, por conocimiento).

3.4. Apariencia y normatividad (La concepción conjuntiva de la percepción)

Consideremos la ilusión óptica de Müller-Lyer, explorada a veces por McDowell (ver, por ejemplo, 1994, p. 11, nota 9). Uno puede estar convencido de que las líneas tienen la misma longitud. Esto haría que revisara sus creencias acerca de cómo son las cosas. De hecho, si la búsqueda de la verdad es el objetivo, uno tiene obligaciones epistémicas con respecto a cómo son las cosas y, por tanto, debería creer que las líneas tienen la misma longitud. Porque (o si) la tienen. Hay aquí una fuerza *normativa* en juego. Pero no hay fuerza normativa, ni ninguna clase de obligación, cuando consideramos qué apariencia tienen las líneas. Para la mayor parte de la gente una de las líneas parece más larga que la otra. Pero, si alguien no lo viera así, no tiene sentido racional tratar de convencerla de que encuentre una forma de tener la impresión de que una es más larga que la otra. La obligación de que las cosas nos parezcan de una determinada forma cuando no son así no parece tener ningún sentido. Puede sentirse la obligación de acomodar el hecho de que la mayoría de la gente tiene la impresión de que una línea es más larga que la otra, pero esto es distinto de forzarse a uno mismo a verlas como si tuvieran diferente longitud. Una persona puede tener un amplio acceso de tercera persona a cómo se presentan (normalmente) las cosas, pero una vez más esto es distinto de cómo se le presentan a uno desde una perspectiva de primera persona (y, sin embargo, expresable en términos públicos). La experiencia puede ser de una u otra forma, pero lo que importa es qué hago con esa experiencia. La experiencia, de esta forma, es interesante en la medida que dispara un procedimiento correcto de modificación y conservación de creencias; las creencias son importantes porque conllevan compromisos normativos de los que las experiencias carecen. Las creencias son, simultáneamente, estados de un agente y acerca de cómo se considera que es el mundo. Explican la acción y expresan compromisos. Las impresiones, incluso si están articuladas por conceptos y entrelazadas con creencias, no implican compromiso alguno.

Si digo "me parece que (o, tengo la impresión de que) una línea es más larga que la otra", puedo equivocarme acerca de mi apariencia (de mi estado mental) y acerca del mundo. Sin compromiso con el contenido de mi impresión sólo puedo equivocarme acerca de mi estado mental. Claro que puedo estar en lo correcto con respecto a mi estado mental y sin embargo seguir equivocado con respecto a la longitud de las líneas. Puedo decir "me parece que una línea es más larga que la otra pero tienen la misma longitud" y no suena tan extraño como sonaría una instancia de la paradoja de Moore ("una línea es más larga que la otra, pero yo no creo"). Como Wittgenstein sugiere, la falta de confianza en los propios sentidos es más fácil que en las propias creencias (1953, II, x). No hay compromisos necesariamente asociados con las impresiones. Puedo comprometerme con lo que percibo, pero esto sólo es epistemológicamente recomendable si mi experiencia está articulada por creencias correctas. Esta es una forma de replantear la idea de que la experiencia está constituida por capacidades conceptuales *y* por creencias. Es decir por (algún) conocimiento.

La experiencia, al no tener fuerza normativa en sí misma, solamente puede jugar un papel en nuestro pensamiento sobre el mundo porque debe estar cargada de conocimiento: el conocimiento adecuado conduce a más conocimiento por medio de la experiencia. Por ejemplo, si una persona es capaz de *ver* las dos líneas en la ilusión como siendo de igual longitud, esto constituye un contacto adecuado con el mundo y permite que la restricción racional sobre nuestro pensamiento provenga del mundo. Habría conocimiento presente en la estructura perceptiva de tal sujeto de percepción. En tales casos la percepción supone una diferencia, pero lo hace porque hay creencias verdaderas presentes en la misma. La corrección, por así decirlo, proviene de las creencias. La receptividad a aspectos del mundo tiene que estar presente en el pensamiento antes de que quepa tener experiencias: algunas de nuestras creencias han de ser conocimiento. Si no lo fueran, la receptividad por medio de la experiencia (innecesaria, de acuerdo con los argumentos ofrecidos) llega demasiado tarde y no proporciona ninguna restricción proveniente del mundo.

El contenido perceptivo puede adquirir la forma de cualquier articulación conceptual asequible al ser racional que percibe. Una vez equipados con creencias verdaderas, nuestros sentidos pueden proporcionar contenidos perceptivos a nuestra experiencia que exhiban formas variadas y complejas. Un rechazo total a la idea de que debe haber un máximo común denominador entre la percepción verídica y el error puede conducirnos a pensar que en el caso de la ilusión de Müller-Lyer, por ejemplo, el sujeto puede entrenarse para *percibir* algo con el siguiente contenido (complejo): "Hay dos líneas de tal forma que una parece más larga que la otra pero las dos son iguales". Este contenido podría obtenerse por medio de la educación de unos sentidos que

previamente tendrían una experiencia con un contenido del tipo: "Hay dos líneas de tal forma que una es más larga que la otra".

No existe un común denominador entre los dos contenidos: en uno de ellos las líneas aparecen como siendo de distinto tamaño mientras que en el otro aparecen como *pareciendo* distintas y *siendo* idénticas. Podríamos llamarla, provocativamente, una concepción conjuntiva del contenido perceptivo[36]: puedo percibir la diferencia entre las apariencias (para mí) y cómo son las cosas. Tal diferencia sería accesible para mí en mis sentidos (es decir, con un acceso de primera persona). De hecho, la concepción permite que la experiencia tenga contenidos de cualquier complejidad. Nuestros sentidos podrían estar cargados con cualquier contenido que pudiera ser el contenido de una creencia. Nuestros sentidos son capaces de ser integrados en la dinámica que conecta nuestro pensamiento y el mundo. La experiencia, y sus contenidos, no tienen un papel especial y sin embargo pueden jugar cualquier papel en la economía de nuestras creencias y su contacto con el mundo. Una vez más, su capacidad de estar en contacto con el mundo dependería del conocimiento: la tarea de la receptividad se extiende a lo largo de todos nuestros pensamientos y juicios.

McDowell parece pensar que el contenido de mi experiencia perceptiva depende en menor medida de mí que el contenido de mis creencias. De esta forma, no importa hasta qué punto uno está familiarizado con la ilusión, una línea sigue pareciendo más larga que la otra, dado el carácter impenetrable y robusto de nuestro aparato sensorial. Hay aquí un elemento de algo que está más allá de mi control, algo parecido a la necesidad natural ya que no existe ninguna obligación en lo que se refiere a cómo se me aparecen las cosas. Según mi propuesta, la obligación natural tiene muy poco que ver con los procesos racionales que permiten que el mundo juegue un papel de restricción para el pensamiento: no importa cuál es la necesidad natural, debemos acertar acerca de cómo son las cosas. Es más, la obligación natural expresada en el contenido de "una línea parece más larga que la otra" puede ser incorporada en el contenido perceptivo de la experiencia propuesto por la que hemos llamado concepción conjuntiva del contenido perceptivo. La obligación natural, si la hay, no está confinada en la experiencia (en el contenido perceptivo) si cualquier elemento de nuestro sistema de creencias puede afectar el contenido de la experiencia perceptiva. Solamente si hay creencias

[36] McDowell opone a la concepción del máximo común denominador—de acuerdo con la cual hay algo en común entre las percepciones verídicas y erróneas, algún tipo de representación mental o de objeto inmediato—una concepción disyuntiva del contenido perceptivo. Su concepción persigue rechazar el argumento del error, pero no impresiona al escéptico ya que el sujeto puede muy bien no ser consciente de qué contenido (o hecho, o apariencia) tienen sus estados. Creo que la concepción conjuntiva evita los problemas de la concepción del máximo común denominador al tiempo que respeta la exigencia de que el sujeto pueda, en principio y después de una educación suficiente de su aparato perceptivo, saber en qué posición epistémica se encuentra.

verdaderas accesibles a los sentidos la experiencia podrá contribuir a sacar a la luz cómo son las cosas.

La experiencia, concebida como base para cada una de nuestras creencias perceptivas, no es indispensable una vez que reconocemos la posibilidad de tener una variedad de impresiones (o no tener ninguna impresión) acerca de cómo son las cosas incluso en casos tan difíciles como la ilusión de Müller-Lyer—nuestra obligación no puede ir más allá de la de creer que tienen la misma longitud. Como sugiere el ejemplo de la persona virtuosa presentado antes, ninguna concepción de la formación de creencias exige apelar a la experiencia. Las creencias pueden ser adquiridas y mantenidas por medio de otras creencias sin necesidad de la experiencia entendida como una esfera separada. No hay ningún papel epistemológico para la experiencia: cada creencia puede llegar a formar parte de nuestro pensamiento sin cruzar ningún filtro de experiencias perceptivas. En cada caso podemos obviar la cuestión de cómo se me aparecen las cosas para dar cuenta de cómo el pensamiento entra en contacto con el mundo. Esto, no obstante, no significa necesariamente que podamos tener pensamiento (y conocimiento) sin experiencia alguna.[37] Parece que los sentidos posibilitan el pensamiento y, más aún, es razonable conjeturar que sin experiencias sería improbable que uno pudiera llegar a pensar. Esto no nos dice nada acerca del papel en la economía de nuestras creencias de contenidos experienciales específicos: la experiencia podría ser una condición para el pensamiento sin que ninguna experiencia concreta sea requerida en nuestra búsqueda de conocimiento.

3.5. Dos modos (activos) de acceso a las creencias

Hasta aquí he estado aceptando la manera que McDowell tiene de plantear el problema, a saber, dos formas de acceso al contenido son precisas para dar cuenta de la normatividad y de la restricción que el mundo impone a nuestro pensamiento. En la concepción de McDowell este requisito doble se satisface distinguiendo entre una facultad de aplicación pasiva de conceptos (la experiencia, que da cuenta del impacto del mundo sobre nuestro pensamiento) y una facultad activa (el juicio, que da cuenta del carácter normativo de nuestro pensamiento). He concedido en el cuerpo de este capítulo que debe haber algunas instancias experienciales aunque ninguna en concreto sea necesaria para la posesión de concepto alguno. Cabría ser más

[37] El famoso experimento mental de Mary propuesto por Jackson (1986) puede ayudarnos a considerar una situación donde no se requiere ninguna experiencia de determinadas cualidades para que alguien posea la capacidad de usar adecuadamente los predicados que expresan esas cualidades. Uno debe tener alguna forma de distinguir, por ejemplo, lo que es rojo de lo que no es rojo (por medio de algún proceso de complejidad arbitraria). Si el problema de Mary puede resolverse así, alguna experiencia será necesaria, sin que ninguna experiencia en particular lo sea. Sin embargo, véase la siguiente sección.

radicales en la respuesta a McDowell: lo que es necesario para que el pensamiento sea objetivo y normativo no es una distinción entre usos pasivos y activos de conceptos, sino que el sujeto sea capaz, simultáneamente, de adquirir creencias dándose cuenta de que las posee (es decir, haciéndose cargo de ellas y avalándolas por sus propias razones, con una perspectiva de primera persona) y de adquirirlas atribuyéndoselas a sí mismo de manera similar a como otros se las atribuirían o a como el sujeto se las atribuiría a otros (por ejemplo, infiriendo que las posee a partir de la observación de su propia conducta, con una perspectiva de tercera persona). La idea de que para poseer un sistema de creencias es preciso estar dotado de ambos modos de acceder a ellas puede conectarse con la propuesta de Davidson de que la posesión de conocimiento implica conocimiento de uno mismo, de otros y del mundo, donde ninguna de estas variedades de conocimiento es auto-suficiente ni reductible a las otras dos. Planteando la cuestión de esta forma se evita dar cuenta del carácter autónomo del pensamiento y de su relación con cómo es el mundo en los términos kantianos de pasividad y actividad. Tanto en el caso en el que el sujeto acepta la responsabilidad de avalar el contenido de sus creencias como en el caso en el que se las atribuye de forma similar a como otros los harían, el proceso es plenamente activo. Al tiempo, ambos procesos se complementan incorporando la necesidad, para que haya pensamiento, de que haya un sujeto con una perspectiva y, además, de que esa perspectiva sea susceptible de ser disciplinada por el mundo que emerge por medio de la triangulación con otros sujetos que la auto-atribución de tercera persona proporciona.[38]

Me gustaría terminar con otra sugerencia con respecto al contenido de la experiencia perceptiva y la motivación detrás de la concepción conjuntiva de la experiencia (McDowell 1982, 2006). Como expliqué antes (ver nota 36), la concepción disyuntiva persigue bloquear el argumento del error. Si el contenido de cualquier experiencia es falible, entonces lo más que podemos considerar que obtenemos de la experiencia es una apariencia, que las cosas parecen ser de tal y cual forma. Por el contrario, la concepción disyuntiva mantiene que ése sería el contenido solamente en caso de error; en los casos normales el contenido no es otro que el hecho de que las cosas son de tal y cual forma. He objetado que el escéptico no puede encontrar la respuesta de McDowell satisfactoria porque, desde el punto de vista del sujeto, puede ser imposible saber cuál de los dos contenidos que forman la disyunción se da en un momento determinado. Ciertamente, a veces se da el caso de que uno percibe incorrectamente y también es muy probable que el escéptico esté

[38] Para más detalles sobre la relación entre acceso de primera y de tercera persona a nuestras creencias sin apelar a la distinción activo / pasivo, ver Bensusan y Pinedo 2006. La tesis de la interdependencia de las tres variedades de conocimiento encuentra su mejor expresión en Davidson 1991. Richard Moran ha defendido la necesidad de ambas vías de acceso a las creencias en Moran 2001.

pidiéndonos demasiado si exige una prueba de la infalibilidad de nuestra percepción. Sin embargo, la concepción disyuntiva le concede demasiado al escéptico: ofrece una concepción del contenido perceptivo hecha a medida para los casos de error, en lugar de asumir desde el principio que el error es la excepción y, por tanto, no es necesario incluirlo en el núcleo duro de una concepción de la percepción. La sugerencia final es que la concentración excesiva en los errores perceptivos puede tener su origen en una concepción excesivamente atomista de los contenidos de experiencia. Si analizamos una experiencia particular sin considerar su relación con otros episodios perceptivos y, aún más importante, con la presencia corporal activa del sujeto en el mundo, podemos sentirnos obligados a elegir entre la teoría del máximo común denominador y la concepción disyuntiva. Sin embargo, en la mayor parte de los casos el agente tiene la oportunidad de mirar otra vez o de interactuar con los objetos de su experiencia. Una vez que el contendido de una experiencia específica se sitúa dentro del contexto de otras experiencias y de las acciones del sujeto, la posibilidad de error se reduce dramáticamente (ver Perini 2006).

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la tentación de colocar en el centro de nuestra concepción de la experiencia una explicación del error se ve reducida. Señalé al principio de este trabajo que, en el caso moral, tiene poco sentido hablar de la educación de la propia experiencia por medio de una perspectiva ética acerca del mundo si tal educación no tiene consecuencias prácticas en la acción. Terminaré proponiendo que algo parecido puede decirse con respecto a la experiencia en general: si concebimos la experiencia como algo profundamente interconectado con creencias, conocimiento y la posibilidad de la acción, la idea de que es necesaria la pasividad en algunos ejercicios conceptuales para explicar la forma en la que nuestro pensamiento responde al mundo empieza a ser menos atractiva. Dentro del marco de la agencia, los contenidos proporcionados por la experiencia no han de tener un papel epistemológico especial. Los contenidos perceptivos obtenidos por medio de la experiencia, al no poseer fuerza normativa en sí mismos, no pueden ser más que una de las estrategias a nuestra disposición para adquirir y mantener creencias. Por esta razón podemos descartar la idea de que los contenidos de la experiencia perceptiva, aislados, proporcionan veredictos de forma que puedan constituir un tribunal.

Capítulo 4
El inferencialismo confiabilista como alternativa al empirismo

En el capítulo anterior he señalado las dificultades de una de las más recientes propuestas empiristas, la ofrecida por McDowell. En este capítulo analizaré las posibilidades que una propuesta inferencialista como la de Robert Brandom tiene de evitar los callejones sin salida encontrados en el empirismo. Brandom contrapone su posición a la de McDowell entre otras cosas por negar cualquier papel a la experiencia que no sea meramente causal. Al igual que McDowell parte de la crítica sellarsiana al mito de lo dado y de la negativa a reconocer papel epistémico alguno a lo no conceptual. Sin embargo, en última instancia, rechaza también la tesis conceptualista con respecto a la experiencia y apela a un variedad del confiabilismo para reemplazar el papel que la experiencia juega en la obra de McDowell.

Cuando concebimos nuestro pensamiento en términos de respuesta racional a cómo son las cosas con frecuencia nos encontramos con una imagen de acuerdo con la cual el contacto con el mundo ocurre por medio de un canal—por ejemplo, por medio de la experiencia que dota de contenido mundano a nuestro pensamiento. Dicho canal pone en conexión al mundo con ítems de nuestra vida mental por medio de mensajes específicos. La receptividad, entendida como contacto entre pensamiento y mundo, se entiende como un vínculo externo por medio del cual el mundo influye en el pensamiento. La idea es que el contacto con el mundo ha de ser logrado por un área separada de nuestra vida mental que responde a cómo son las cosas. Me referiré a esta concepción, poderosa y popular, como la imagen del cuello de botella. Para el empirismo el cuello de botella estaba constituido por sensaciones (o *sense-data*, o contenido no conceptual, o *qualia* puros) que están a nuestra disposición independientemente de cualquier ejercicio conceptual o habilidad inferencial: son dadas. McDowell (1994) ha intentado separar lo que para él es una tesis central del empirismo de cualquier apelación a algo dado o ajeno a nuestros conceptos e inferencias. La experiencia, intenta establecer, puede tomarse como plenamente conceptual y, como tal, puede ser al tiempo normativa y decirnos cómo se nos presentan las cosas. Su punto de partida es que no podemos permitir que el pensamiento sólo esté restringido desde dentro: necesitamos restricciones racionales que vengan desde fuera, desde el mundo, y para hacer inteligible la idea de que el pensamiento es acerca del mundo deberíamos encontrar una forma de satisfacer esta restricción de la restricción racional ("rational constraint constraint", en palabras de Brandom

[1998a]). McDowell parece pensar que su empirismo mínimo, la doctrina según la cual es la experiencia conceptual la que constriñe a nuestro pensamiento, es la única opción de satisfacerlo: da sentido al contacto con el mundo al proponer que la experiencia funciona como un cuello de botella entre nuestra vida mental y el mundo.

Brandom, por otra parte, sospecha que "se produce un deslizamiento en el paso del diagnóstico de McDowell a la terapia recomendada. (...) El tipo de restricción racional que importa es restricción por parte de los *hechos*. (...) Pero en sus sugerencias positivas McDowell no busca restricción racional por los *hechos*, sino por la *experiencia* de los hechos" (1998a, p. 372). Brandom sugiere que hay otras formas de satisfacer el requisito y, en particular, mantiene que su inferencialismo-confiabilismo está en mejor posición que el empirismo de McDowell al no necesitar apelar a ejercicios conceptuales pasivos en la experiencia, a experiencias conceptualmente articuladas y, sin embargo, anteriores al juicio. En este capítulo estudiaré la forma en la que Brandom entiende el reto de McDowell y cómo responde a él. Mantendré que Brandom acepta demasiado de la forma en que McDowell plantea el problema; en particular, que acepta la imagen del cuello de botella.[39] Comenzaré examinando la imagen y lo que parece hacerla obligatoria.

4.1. La imagen del cuello de botella

La imagen según la cual el contacto entre el pensamiento y el mundo tiene que estar constituido por ítems específicos de nuestra vida mental (detectores sensoriales o creencias básicas o experiencias pasivas) postula que el pensamiento recibe contenido empírico por medio de un vínculo externo sin el cual estaría totalmente separado del mundo. De acuerdo con esta imagen, el mundo influye en nuestro pensamiento por medio de contenidos específicos. Sin embargo, la imagen ni implica ni es implicada por una separación entre esquema conceptual y contenido empírico. Por una parte, podríamos tomar el contenido empírico como plenamente entrelazado con las capacidades conceptuales e insistir en que nos informamos sobre cómo es el mundo por medio de procesos de nuestra vida mental conceptualmente cargados (por ejemplo, experiencias entendidas como ejercicios pasivos de capacidades conceptuales). Ésta es, muy brevemente, la opción de McDowell. Por otra

[39] Pondré la mayor parte del énfasis en algunas similitudes entre las posiciones de McDowell y Brandom que no me parecen suficientemente reconocidas en la creciente literatura acerca de sus filosofías y del debate entre ellos. Soy conscientes de que puede todavía decirse mucho sobre las profundas diferencias que los separan, por ejemplo con respecto a la noción de verdad o al papel que juega una teoría del significado. Más relevante para este capítulo es la diferencia entre sus holismos. Sin embargo, mi propósito es encontrar un premisa compartida por ambos filósofos y culparla de los aspectos de sus posiciones que pueden resultar menos satisfactorios.

parte, se podría proponer que el contenido empírico puede separarse de esquemas conceptuales y rechazar el cuello de botella como portador de mensajes específicos sobre el mundo; los estímulos sensoriales darían forma a toda nuestra vida mental. Esta posición es cercana a la defendida por Quine.

La imagen del cuello de botella mantiene que nos llegan contenidos discretos del mundo, algo que parece necesario si no vemos ninguna alternativa que acalle nuestra exigencia de contacto racional con el mundo, que satisfaga el *rational constraint constraint*. Puede parecer obligatorio postular un túnel por el que llegan mensajes específicos del mundo o aceptar que el pensamiento está desconectado de cómo son las cosas y girando en el vacío sin fricción externa. La imagen depende también de la inteligibilidad de una esfera del pensamiento totalmente despojada de cualquier restricción si el canal que la une al mundo dejara de estar disponible. Las opciones parecen ser o cuello de botella o ausencia de contacto con la realidad.

Esta imagen tiene dos problemas sobresalientes. Primero, nos hace vulnerables a ataques escépticos de diverso tipo. Si el canal de conexión se pone en cuestión (y el escéptico mantiene que existen recursos para hacerlo) nos quedamos completamente desconectados del mundo. Además, motiva la tentación de dar sentido a (al menos amplias partes de) nuestro pensamiento sin apelar a restricciones del mundo; es decir, a mantener que el pensamiento responde al mundo de forma meramente contingente, por azar.[40] Esto es así porque nos invita a concebir el pensamiento como posiblemente indiferente a cómo son las cosas: nuestras imágenes del mundo dejarían de estar informadas por éste si el cuello de botella se parte. Esta imagen y sus consecuencias escépticas permiten que las mentes sean variables libres; que sea razonable pensar que al menos una parte importante de nuestras creencias se forma y justifica independientemente de cualquier verdad acerca del mundo. La dinámica de nuestras creencias y el espacio de las razones donde tiene lugar puede ser radicalmente independiente de cualquier verdad. De esta forma, si situamos el cuello de botella en nuestros juicios perceptuales, podemos concebir nuestras creencias no perceptuales como confinadas en sí mismas si el canal sensorial se viera reemplazado por un sustituto adecuado (por ejemplo, un canal alucinatorio). De esta forma, la imagen empuja hacia una separación entre el contenido de nuestros pensamiento y el mundo. Es posible tener el primero sin estar en contacto con el segundo. La fuente de esta imagen parece ser la misma que la de la idea de que una parte separable de nuestro conocimiento puede considerarse *a priori* y es inteligible sin referencia al mundo. Si rechazamos la idea de que (parte de) nuestros

[40] En el debate entre McDowell y Brandom que comienza con el artículo de McDowell "Knowledge and the internal" (McDowell 1995, Brandom 1995) se hace claro que las concepciones internistas del espacio de las razones tienen como consecuencia que éste está en relación con el mundo de forma contingente. En este trabajo McDowell parece estar más lejos de la imagen que estamos criticando que en *Mente y mundo* (1994).

ejercicios conceptuales pueden realizarse sin restricciones del mundo (es decir, que el pensamiento es posible en la ausencia de mundo), la necesidad de un cuello de botella empieza a disolverse. Solamente necesitamos un vínculo específico que garantice la conexión con el mundo si aceptamos la idea de que el pensamiento quizá no está ya suficientemente vinculado con el mismo.

El segundo problema es que parece requerir la aceptación de los dos dogmas denunciados por Quine. Un cuello de botella asume que mensajes específicos desde el mundo a nuestras creencias actúan como un tribunal atomista. Para que esto sea posible tiene que asumir que algunos contenidos son fijos y determinan el significado de los mensajes que cruzan el canal: el mérito y demérito se puede distribuir de forma fija; el mundo por sí mismo puede decirnos en qué nos equivocamos. Esta estructura fija de creencias y significados depende de que algunas conexiones entre conceptos sean inmunes a la influencia del mundo, algo así como lo que se supone que son los enunciados analíticos. Si, por otra parte, se disuelve la distinción entre creencias y significados, no habrá mensajes del mundo que puedan afectar a un elemento específico dentro de nuestro pensamiento ya que el significado de cualquier mensaje depende de todo el sistema de creencias que lo recibe, ni habrá esferas de la vida mental que sean inteligibles independientemente de cualquier contacto con el mundo. El mundo no puede decirnos nada específico sin la ayuda de otras creencias. Una lección importante de la crítica de Quine a los dos dogmas es que cualquier contraste entre los enunciados acerca del mundo que aceptamos y el propio mundo sólo tiene sentido desde la base de otros enunciados que aceptemos acerca del mundo. Si se abraza esta lección no queda mucho espacio para canales que transporten mensajes atómicos del mundo al pensamiento. La imagen bajo crítica depende más de un dualismo de creencia y significado que de uno entre contenido y esquema, como señalé al principio de este capítulo. El rechazo del primero de ellos conduce a una concepción muy holista de nuestro pensamiento en la que los juicios acerca del mérito de nuestras creencias son relativos a decisiones soberanas dentro de nuestra vida mental.[41] A continuación veremos en qué

[41] Quizá podría objetarse también que la maniobra de re-encantamiento parcial de la naturaleza propuesta por McDowell (1994) incorpora la imagen del cuello de botella al defender que el mundo está constituido por estados de cosas conceptualmente articulados: el acceso a tales estados de cosas podría suponer la existencia de un canal a través del cual llegarían mensajes específicos acerca de cómo son las cosas. La pasividad se reproduciría y el re-encantamiento estaría comprometido con los dogmas rechazados por Quine al dotar al mundo de la capacidad de enviarnos mensajes y actuar como un tribunal de constitución diferente a nuestra red de creencias. Si tal objeción se sostiene, la tesis de la verdad como identidad defendida en el capítulo 2 de este proyecto (sección 2.5.2), según la cual la verdad de una proposición supone su identidad con un *soft fact* sería problemática. Una forma de mantener el espíritu de dicho capítulo sería poner el énfasis no en la verdad como valor, sino en el conocimiento como valor y como condición de posibilidad del pensamiento y del acceso a verdades.

medida la explicación de Brandom de la relación entre pensamiento y mundo es también víctima de la imagen del cuello de botella.

4.2. Receptividad, confiabilismo y holismo

El enfoque de Brandom con respecto al pensamiento y su relación con el mundo persigue hacer plena justicia a nuestras prácticas de dar y pedir razones. Su punto de partida es tener en cuenta las normas de la práctica inferencial y comprender la representación en términos de inferencias. Nos presenta un modelo muy desarrollado de lo que él llama semántica inferencial, es decir, la tesis según la cual tener contenido, tener significado, es equivalente a estar disponible para ser usado en inferencias: ser la premisa o la conclusión de un argumento. Se sigue que una condición necesaria y suficiente para que algo esté dotado de contenido es estar en relación con otras entidades con contenido. Algo tiene contenido en la medida en que sirve de razón (por ejemplo, siendo la premisa de un argumento) o tiene necesidad de ellas (por ejemplo, siendo la conclusión de un argumento). Si las inferencias pudieran realizarse sin apelar al mundo, entonces no hay receptividad en juego en nuestra explicación del contenido y los conceptos sin input de la receptividad no son vacíos.[42]

Sin embargo, una cosa es tener contenido y otra muy distinta poseer un contenido específico. Es tentador, dentro de la línea de Brandom, decir que la especificación del contenido también depende de las relaciones inferenciales que los estados con contenido tienen con otros estados con contenido. El contenido se recibiría, por así decirlo, desde dentro. Ésta, sin embargo, no es la forma de ver las cosas de Brandom. Incluso aceptando que estar articulado inferencialmente es suficiente y necesario para poseer contenido, el contenido con frecuencia se obtiene por medio de mecanismos que no son ellos mismos inferenciales. La restricción inferencial del contenido tiene como consecuencia que la inferencia puede entenderse independientemente de estos mecanismos no inferenciales (especialmente la percepción y la acción) que determinan el contenido específico de una afirmación o juicio, mientras que tales mecanismos no pueden entenderse al margen de la inferencia (es decir, ni la percepción ni la acción pueden dotar a nada de contenido a no ser que sus productos entren a formar parte de una red inferencial).

Complementariamente, aunque no podemos comprender esos mecanismos aislados de su contribución a procesos inferenciales, "la involucración empírica y práctica de las afirmaciones (...) realiza una contribución fundamental a su contenido" (1994, p. 234). Es más, esta contribución no es la de una mera condición de posibilidad no constitutiva:

[42] Brandom se encuentra claramente alejado de la parte empirista del slogan kantiano: los conceptos no están vacíos por carecer de intuiciones.

> Los conceptos más difícilmente asimilables a un modelo inferencial son los conceptos empíricos empleados fundamentalmente en la percepción y en la formulación de informes empíricos. (...) Su contenido, por tanto, se deriva (al menos en gran parte) de las disposiciones diferenciales a responder confiablemente exhibidas en su aplicación por aquellos que manejan los conceptos (1994, p. 119).

Brandom pone el énfasis en la insuficiencia de esta contribución. Los contenidos logrados no serían contenidos sin una cierta actitud racional hacia ellos, a saber, la de reconocer el compromiso doxástico que involucran (1994, p. 261): "(...) nuestras respuestas diferenciales a la estimulación sensorial incluyen reconocimiento no inferencial de compromisos doxásticos con contenido proposicional. Por medio de la percepción, cuando está adecuadamente entrenada y situada, nos encontramos a nosotros mismos ocupando pasivamente un lugar en el espacio de las razones" (1994, p. 276).

Brandom mantiene que nuestra dinámica inferencial podría darse sin contacto con el mundo si careciera de la ayuda de la percepción: el contenido se obtiene por medio del juego inferencial mientras que el contenido empírico llega de otra fuente. Aquí es donde su confiabilismo entra en escena. Un informador confiable dentro de una clase de referencia (ver Brandom 1994, pp. 206-212 y 1998b, pp. 115-117) no necesita saber que lo es; basta con que sus informes sean un síntoma confiable para alguien dentro de la comunidad. La fiabilidad forma parte del juego comunitario de dar y pedir razones. El informador es confiable si es reconocido como tal por la comunidad. Al hacerlo ésta se compromete con el informe como una razón y, por tanto, lo considera capaz de aparecer entre las premisas de una inferencia. La detección confiable (la seña de identidad de la percepción) introduce en la estructura inferencial contenido empírico que llega del mundo por medio de informadores. Los informes fiables convierten relaciones causales en razones al introducir elementos del mundo en nuestro sistema inferencial de pensamiento. El mundo interfiere en nuestras prácticas de dar y pedir razones al proporcionar mensajes por medio de los informadores. Los mensajes sólo pueden ser comprendidos desde dentro de nuestras prácticas inferenciales y, sin embargo, son mensajes específicos de los cuales el mundo es al menos parcialmente responsable (mientras que cuando no hay contenido empírico, el mundo no parece tener responsabilidad alguna). Esto invita a pensar que sin esos mensajes obtenidos por detección confiable podríamos seguir haciendo inferencias inteligibles dentro de prácticas de dar y pedir razones sin apelar al mundo (algo así como conocimiento *a priori* dotado de contenido y, al tiempo, condición de posibilidad de los juicios observacionales). Se da aquí una especie de división de la responsabilidad: las capacidades inferenciales son suficientes para el contenido pero no para establecer contacto con el mundo.

Brandom considera que su inferencialismo es plenamente holista. El holismo inferencialista que abraza (1994, pp. 80-91, 426, 477-482) mantiene que el contenido de un juicio (o de un concepto) está unido a los papeles

inferenciales que puede jugar; no hay ningún conjunto de inferencias que sean más constitutivas del contenido que otras. El holismo es total en lo que se refiere a la dinámica inferencial sin percepción. Las cosas son distintas cuando pensamos sobre el contenido empírico. La información obtenida por el juego de dar y pedir razones desde un informador confiable es un mensaje normativo desde el mundo. Los informes confiables serían inputs desde el mundo y tendrían el carácter de mensajes específicos acerca de lo que deberíamos considerar que es el caso. Brandom parece abrazar y usar distinciones que son peligrosamente cercanas a la distinción analítico / sintético. Esto parece claro en las siguientes citas:

> De esta forma, la posesión de circunstancias no inferenciales de aplicación apropiada de algunos conceptos los dota de contenido empírico—reconocible como contenido conceptual en virtud de su articulación inferencial y como empírico en virtud de su dependencia de la adquisición no inferencial de compromisos con esos contenidos (...). En virtud de sus conexiones inferenciales con conceptos que pueden usarse para hacer informes, incluso los conceptos teóricos (aquellos cuyas únicas circunstancias de aplicación apropiada son inferenciales) heredan contenido empírico (1994, p. 225).

> [Las entradas al lenguaje] pueden ser analizadas (...) en términos de dos componentes de su contenido: su articulación inferencial y su producción no inferencial. En virtud de la primera tienen contenido conceptual y en virtud de la segunda tienen contenido empírico (1994, p. 235).

Algo muy cercano a la distinción entre nuestra contribución y la del mundo opera aquí. La distinción juega un papel importante para la explicación de Brandom de cómo respondemos normativamente al mundo. El confiabilismo es una estrategia para dotar de contenido empírico a los sistemas inferenciales desde fuera, por medio de la recepción de mensajes del mundo. Necesitamos capacidades conceptuales para recibir estos mensajes (como en el caso de la concepción de la experiencia ofrecida por McDowell), pero siguen siendo contribuciones específicas del mundo que llegan por medio de un cuello de botella.

Entonces, ¿hasta qué punto está comprometido Brandom con la imagen que estoy criticando? He argumentado que el confiabilismo proporciona mensajes específicos desde el mundo y que la percepción dota de contenido empírico (pero aún no conceptual) a nuestra dinámica de dar y pedir razones. Más aún, he sugerido que se acerca peligrosamente a la aceptación de los dogmas denunciados por Quine. Se puede añadir que el confiabilismo, entendido como un apéndice empírico a la semántica inferencialista, es un objetivo atractivo para los ataques escépticos: la fiabilidad depende de que el mundo no nos engañe (lo cual no parece fácil establecer en términos causales) y de que la fiabilidad de informadores particulares pueda proyectarse del pasado al futuro. Dado que el contenido (no empírico) se establece al margen de los juicios sobre confiabilidad, podemos entender lo que los informadores nos dicen y mantener que no tenemos garantía de que no se equivocan (al no

ser el entendimiento parte de la percepción, nuestro juego de dar y pedir razones puede estar desconectado del mundo y sin embargo realizar inferencias inteligibles). Éste es un escenario donde el escéptico se mueve como en su casa. Es suficiente para anular el canal de contacto con el mundo que nuestro pensamiento sea inteligible e ignore al mundo al mismo tiempo. En un sentido, su forma de responder al *rational constraint constraint* no es tan distinta de la de McDowell: en ambos casos un mensaje específico del mundo es recibido pasivamente (las razones de un informador confiable contra sus propios informes serían irrelevantes ya que el mundo estaría hablando por su boca). El pensamiento se ve informado desde fuera. La pasividad, por supuesto, se concibe de forma distinta por ambos autores, al rechazar Brandom que la experiencia juegue un papel distinto del de la detección confiable. ¿Podría haber un inferencialismo que evite la imagen del cuello de botella de la receptividad?

4.3. ¿Una forma alternativa de inferencialismo?

Terminaré este capítulo con algunas indicaciones de una forma plausible de inferencialismo sin compromiso con mecanismos confiables pasivos por medio de los que el mundo habla. Una concepción plenamente holista de la receptividad (de nuestra respuesta al mundo) parece una alternativa posible a la imagen del cuello de botella. La idea sería que el espacio de las razones, el espacio donde lo que importa es la justificación y no la causalidad, responde al mundo desde el principio. Un modelo de esta concepción holista de la receptividad puede encontrarse en la doctrina de Davidson de la presunción de verdad para las creencias. Esta doctrina se apoya en consideraciones sobre la caridad en la interpretación, la naturaleza de la verdad y en estrategias para desacreditar los retos escépticos (Davidson 1983, 1991, 2000). Davidson mantiene que los dos dogmas denunciados por Quine, junto con el dualismo de esquema y contenido, han de ser rechazados. Su argumento se basa en un análisis de la verdad y la interpretación y no permite espacio para los hacedores de verdad. También nos ofrece una concepción del contenido que lo ata a la noción de verdad. Aunque sus asunciones semánticas son distintas de las de Brandom, la inspiración para este inferencialismo sin cuellos de botella tiene su origen en la concepción de Davidson de nuestro contacto con el mundo. Lo central para el argumento davidsoniano es que la posibilidad del error global es ininteligible. La inteligibilidad y, por tanto, el contenido de nuestros juicios, depende de que no estén normalmente equivocados ya que si lo estuvieran seríamos incapaces de comprenderlos y carecerían de contenido. La idea es vincular la inteligibilidad con el contenido empírico de forma que un juicio sólo puede entenderse si se capta el contenido mundano involucrado por él. La estrategia semántica de Davidson es poner en conexión contenido y verdad.

Una explicación inferencialista del contenido que evite cualquier separación entre contenido empírico y contenido conceptual empezaría con la semántica y el holismo inferencialistas: el contenido de un juicio está determinado por todas las inferencias de las que puede formar parte. Podemos añadir que existe una presunción de validez en favor de cualquier inferencia ya que sin una base de inferencias compartidas que usamos para entendernos los unos a los otros ninguna interpretación sería posible. La validez inferencial, por otra parte, es la que garantiza el contacto con el mundo: no podemos dar sentido a una confrontación entre nuestro pensamiento y el mundo que no dé por sentada la validez de (gran parte de) las inferencias de las que hacemos uso. Puede empezar a verse con claridad que, por un lado, no podemos esperar más que validez inferencial y, por otra, que no necesitamos más que validez inferencial según los cánones de nuestras practicas de inferencia (que están desde el principio suficientemente informadas por el mundo). El mundo estaría detrás de la validez de nuestras inferencias. Si esta forma de inferencialismo pudiera funcionar[43], la percepción podría seguir considerándose como detección fiable, pero no como fuente de contenido empírico sino como parte del juego de dar y pedir razones. Si esta posición puede desarrollarse satisfactoriamente, podremos mostrarle al inferencialista cómo salir del cuello de botella.

[43] Quizá esta forma de inferencialismo equivalga a la posición de Davidson. No estoy seguros de hasta qué punto se diferencia de ella pero, al menos, no hace uso de la noción de verdad. Al relacionar íntimamente inferencias y conocimiento (por medio del argumento davidsoniano del mínimo error), la verdad y otras nociones semánticas se pueden incorporar fácilmente a la concepción. Por otra parte, me parece innecesario apelar a relaciones causales nomológicas entre pensadores y mundo para dar sentido de la restricción objetiva sobre nuestro pensamiento. Es obvio que éstas son consideraciones muy preliminares.

Capítulo 5
Racionalidad y explicación científica I: Personas y razones

La normatividad de la racionalidad hace problemática su comprensión desde una perspectiva descriptiva y nomológica como la de las ciencias naturales. En este capítulo y el siguiente se vincula tal normatividad al carácter primitivo de las nociones de persona y objeto observable y se defiende que esta nociones operan en el marco de la 'actitud natural', que es la que da sentido, entre otras cosas, de la validez e importancia de la ciencia. En el presente capítulo ("Personas y razones") se sigue la pista a las raíces kantianas de la defensa por parte de Strawson de este marco tras distinguirse una concepción normativa de la racionalidad de otra descriptiva y mostrar que la segunda depende de la primera y en ningún caso la sustituye. En el siguiente y último capítulo de este proyecto ("Objetos y sensaciones") se estudiará el golpe de gracia que Sellars da al fenomenismo y se criticarán las conclusiones eliminativistas a las que llega este autor, proponiéndose una forma de realismo directo como alternativa.

5.1. Eliminativismo y reduccionismo

Son muchos y variados los filósofos que muestran una actitud de deferencia hacia las ciencias naturales en general y la física en particular. Esta deferencia es en algunos casos meramente metodológica: el poder explicativo de los modelos científicos nos impresiona a todos y a veces esto nos puede llevar a juzgar que otras formas de explicación o comprensión (en particular la racionalización, el discurso ético o la aceptación acrítica de la existencia de un mundo exterior poblado por objetos perceptibles y por personas raciocinantes) sólo serán válidas si pueden acomodarse o reducirse a los moldes nomológicos de nuestra visión científica de la naturaleza. En otros casos la deferencia es, además de metodológica, ontológica: lo que hay es lo que la ciencia dice que hay (o diría que hay, si estuviera suficientemente desarrollada), y lo demás es, o bien un compuesto de dichas entidades teóricas, o una ilusión consecuencia de la ignorancia. Así, en las filas del deferencialismo podemos encontrar marchando juntos, aunque con el paso cambiado, a compañeros de viaje generalmente mal avenidos: eliminativistas de todas las clases, buscadores de leyes psicofísicas y/o leyes psicológicas estrictas (i.e., reduccionistas o no), y finalmente naturalistas eclécticos.

Recientemente, entre los primeros se han hecho notar de manera más conspicua Paul y Patricia Churchland, el estandarte de los segundos es Jerry Fodor, y Donald Davidson es el más influyente de entre los últimos.

En este capítulo argüiré que las dos primeras opciones brevemente señaladas al final de párrafo anterior se quedan sin apoyo justificatorio desde el que poder defender la validez, la corrección y la verdad de sus propuestas al ofrecer teorías *filosóficas* que dejan de lado, reducen o eliminan, el marco desde el que tal defensa puede hacerse. Mi crítica no afecta a filósofos que, como Davidson, Dennett o Rorty, reconocen el carácter ineliminable de la presunción de racionalidad en nuestras explicaciones *causales* de la acción y el pensamiento. No obstante, he desarrollado un argumento en otro lugar que pone en cuestión la legitimidad de apelar a identidades psicofísicas que se siguen de argumentos con premisas dogmáticas (como ocurre con el famoso monismo anómalo o anómico de Davidson en el que el 'principio nomológico de la causalidad' es aceptado como premisa sin justificación alguna) o incluso sin tales argumentos: sería preciso mostrar que es inteligible hablar de identidades entre sucesos mentales y sucesos físicos cuando es, por principio, imposible ofrecer *criterios* de identificación.[44]

Contra la prioridad explicativa de la física, y contra la prioridad metodológica de las explicaciones nomológicas, defenderé a continuación una posición de realismo directo o de sentido común. En este capítulo haré uso de los argumentos de Strawson en favor del papel central del concepto de 'persona'. Si nuestra concepción de la mente y de la conciencia son derivadas con respecto a nuestra concepción de las personas, y las personas son entidades a las que pueden adscribirse tanto características mentales como físicas, la urgencia de mostrar cómo se relacionan mente y mundo empieza a desaparecer. En el siguiente capítulo revisaré la crítica de Sellars al mito de lo dado para defender la irreductibilidad de los objetos observables a colecciones de sensaciones y para apoyar lo que Strawson ha llamado la 'actitud natural'. Me separaré, no obstante, de la concepción que Sellars tiene de dicha actitud, a la que él llama 'imagen manifiesta', como una teoría apta para ser sustituida por otra, la representada por la 'imagen científica', y defenderé que la actitud natural no es un conjunto de ideas que tenemos, sino que son "creencias en las que estamos", por usar la expresión de Ortega y Gasset (1940, pp. 17ss.). Mantendré que el papel de la ciencia sólo puede comprenderse dentro de la esfera más amplia de la racionalidad humana. Aún siendo cierto que los cánones internos ofrecidos por las teorías científicas para evaluar sus resultados y para compararlos con los resultados de otros paradigmas científicos y, especialmente, con los de otras supuestas formas de obtener conocimiento sobre el mundo (el misticismo, la religión, pero también la

[44] Y mostrar esto es algo que le está vedado a Davidson, dado su argumento contra el tercer dogma del empirismo, el que distingue esquema conceptual y contenido empírico. Ver Pinedo 2006.

historia o las demás humanidades) no son suficientes para mostrar la superioridad de la ciencia, de ello no se sigue que todo quepa: la cultura humana, entendida como un todo, tiene cánones de racionalidad, adecuación, utilidad práctica, etc., que pueden explicar la superioridad de la ciencia sobre, por ejemplo, el vudú. Por supuesto, adoptar esta línea conlleva que la ciencia no está libre de valores prácticos, y que no es el juez último y único de lo que hay y de lo que no hay. Pero sus poderes predictivos, su simplicidad y universalidad dicen mucho a su favor. Sin embargo, su aplicación a los humanos tiene una limitación fundamental: es circular esperar que la ciencia agote todo lo que sobre nosotros hay que decir, incluyendo la explicación de la tarea misma de hacer ciencia. De esta forma, la actitud natural ('la psicología popular' o 'el enfoque intencional') no puede desaparecer en su aplicación a los humanos ya que es, se defenderá, la forma humana ineludible de comprensión.

El ser humano empieza aplicando el 'enfoque intencional', en expresión de Dennett, a toda la naturaleza. El clima, los planetas y estrellas, el mar, todos actúan intencionalmente. Éste es el elemento más característico del pensamiento mítico: todo aquello que no puede explicarse con simplicidad tiene un dios detrás actuando caprichosa o, al menos, misteriosamente. Sin embargo, la humanidad ha aprendido a eliminar las explicaciones intencionales en su comprensión de la mayoría del universo. Y, sin embargo, al menos una parte de ese universo parece escaparse continuamente a tal eliminación, la humanidad misma. [45]

---

[45] Rorty ha cuestionado en numerosas ocasiones la insistencia de Davidson en distinguir infradeterminación (de las teorías científicas por parte de la observación) de inderterminación (propia del ámbito de la interpretación radical de creencias y significados). Según Rorty (1998, 1999) no está nada claro que la distinción entre lo mental y lo físico tenga ningún uso y, por tanto, tampoco lo tendría el contraste entre infradeterminación e indeterminación. Sin embargo, en su respuesta al magnífico artículo de Bjørn Ramberg "Post-ontological philosophy of mind: Rorty versus Davidson" (Ramberg 2000), reconoce, de forma sorprendente y admirable, haberse dado cuenta por primera vez de que la idea de la irreductibilidad de lo mental no responde a motivaciones ontológicas, sino a la sensibilidad de Davidson con respecto a la inescapabilidad de lo normativo. El contraste que le interesa a Davidson no es el contraste entre mente y cuerpo, sino entre persona y objeto. Es el reconocimiento de otros seres también regidos por normas el que impide la reducción; no se trata de oponerse a la eliminación de un vocabulario descriptivo en favor de otro, sino de oponerse a tratar a los miembros de la comunidad de seguidores de reglas, usando el concepto discutido en los dos primeros capítulos de este proyecto, como objetos exhaustivamente descriptibles por medio de un vocabulario que, como el científico, persigue la predicción y el control de objetos manipulables (esto es, Davidson no se opone a la reducción del vocabulario descriptivo de la intencionalidad, sino del vocabulario prescriptivo de la normatividad). Al final de su trabajo, Ramsberg escribe: "(...) según lo veo, Davidson nos proporciona un instrumento, marginal desde luego, dado que es un teórico, en la lucha contra la expansión continuada del manejo deshumanizador y homogeneizante de la existencia humana que es la verdadera amenaza del cientifismo" (367).

En Platón y Aristóteles podemos ya encontrar dos diagnósticos de este problema que han sobrevivido hasta hoy. Ambos filósofos aceptan la concepción socrática del ser humano: "Las cosas físicas pueden ser descritas en términos de sus propiedades objetivas, pero el hombre [*sic.*] sólo puede ser descrito y definido en términos de su conciencia" (Cassirer 1944, p. 5). Platón explica esta diferencia apelando a una concepción dualista de los humanos. Su esencia no puede explicarse invocando lo que tienen en común con el resto de la naturaleza. Su esencia está en un mundo diferente, "ideal", uno que no se encuentra en proceso de continuo cambio, sino que es fijo y permanente. Aristóteles, por otra parte, nos define como animales sociales y es el carácter social lo que nos hace diferentes e irreductibles a las leyes de la naturaleza.

Podemos dejar de caer en la tentación de proyectar la estrategia intencional para dar sentido del comportamiento de las cosas que no parecen utilizarla (estrellas, tormentas, enfermedades). Pero no podemos dejar de usarla para comprender a las criaturas que obviamente la utilizan, los humanos, incluyéndonos a nosotros mismo. Cuando adquirimos un lenguaje, y con él un enfoque psicológico de sentido común, también adquirimos la tendencia a teorizar acerca de nuestra propia experiencia. El eliminativismo con respecto a la psicología intencional corre el peligro de cortar su propio fundamento: el programa de esa eliminación es él mismo un programa intencional.

Sin embargo, es fácil ver lo tentador que ese programa es. Después de todo, hemos sido capaces de eliminar cualquier mención a la racionalidad en nuestra comprensión del resto de la naturaleza. ¿Por qué tenemos que ser diferentes? En este trabajo defenderé que los somos debido precisamente a nuestra capacidad de intentar comprender nuestro lugar en el universo y que tales intentos no pueden entenderse desde fuera de sí mismos. Una aproximación descriptiva o histórica a ellos puede ser iluminadora, pero no es todo lo que puede decirse. Cualquier intento de reducir la racionalidad a un elemento extrarracional será una caída en el mito de lo dado, como lo llama Sellars, que es una forma de la falacia naturalista: no podemos derivar normas de "meros hechos", razones de "meras causas". El siguiente capítulo se ocupa de la tentación de aislar un espacio puramente fáctico para a continuación reducir el ámbito de lo normativo a ese espacio, y de la supuesta dicotomía entre razón y naturaleza. No obstante, quisiera hacer algunos breves apuntes a continuación sobre la falacia naturalista y el proyecto de explicar la razón a la luz de la causalidad.

¿Se puede simultáneamente mantener que no existe una separación de principio entre valores y hechos, y criticar la falacia naturalista por su intento de derivar normas de hechos, o "debe" de "es"? Si los hechos no pueden separarse de los valores, ¿cómo puede cuestionarse el naturalismo? Ambas tesis pueden acomodarse diciendo que uno cae en la falacia naturalista cuando intenta derivar valores de hechos, a partir de una concepción de los hechos prefijada que los considera completamente independientes de cualquier

normatividad. Un ejemplo clásico: la oposición de Locke al innatismo en su teoría del conocimiento es una consecuencia implícita de su oposición al innatismo en su filosofía política; pero Locke llega a este último a través de un argumento falaz: para frenar la implicación de que algunos seres humanos tienen más *derechos* que otros, se cree forzado a defender que todos los humanos nacen, *de hecho*, en el mismo estado. La implicación a la que Locke se opone es falaz porque no es necesario cuestionar sus premisas para negar la consecuencia: de diferencias físicas o psicológicas o económicas no se siguen diferencias en derechos. Nada que mantengamos fuera de la esfera de los valores puede jugar un papel normativo y por ello ninguna diferencia ni igualdad de derechos puede deducirse de diferencias o identidades fácticas.

Otra forma de expresar esta idea es decir que el naturalista, en el sentido de los párrafos anteriores, tiende a cometer dos errores: el primero es asumir que hay hechos libres de valores y el segundo es intentar deducir valores de estos "hechos". El crítico de la falacia puede argüir que no hay hechos independientes de un marco valorativo a los que apelar, y mantener que los intentos de abandonar tal marco para fundamentar los valores están condenados al fracaso. Para derivar el debe del es naturalísticamente tiene que mostrarse que el "es" no es evaluativo. El naturalismo necesita mantener la distinción entre hechos y valores si quiere deducir los segundos de los primeros. Una vez que la distinción se muestra insostenible, el naturalismo no puede levantar el vuelo. Y, *a fortiori*, no puede cometer falacias.[46]

La tarea de la ciencia no es recopilar hechos, porque los hechos no están dados al margen de un marco teórico de referencia. Los hechos son hechos dentro de una teoría, y las teorías están infradeterminadas por la observación, ya que incluso lo que cuenta como observación depende de teoría e interés. La evaluación de los hechos (su pertinencia, su relación con otros hechos, su lugar en las teorías, etc.) no puede hacerse independientemente de las teorías para las que son hechos. Cualquier recurso a hechos científicos debe tomar en consideración los valores epistémicos (tales como la verdad, simplicidad, coherencia, etc.) que entran en juego al juzgar las teorías. Tales valores son una precondición para la labor científica y por ello no pueden reducirse ni explicarse desde ella. Son muchas las áreas del conocimiento humano que no parecen reductibles a la ciencia. El conocimiento es más amplio que la ciencia natural y quizá, como numerosos críticos continentales del positivismo han insistido a lo largo de los años, el conocimiento no científico es más

[46] Quizá la oposición a la falacia pueda entenderse mejor si se la ve no como una maniobra para inferir valores de hechos, sino más bien como una para reducir valores a hechos. Un enfoque antifundamentalista de este tipo sería suficiente para preservar la singularidad de lo normativo y es neutral con respecto a las teorías científicas acerca de las condiciones posibilitadoras de su emergencia. Para los detalles de esta línea de interpretación de la distinción debe/es, ver Morris 1992, pp. 155-65; ver también 165-8 para una defensa de la compatibilidad del rechazo de la distinción hecho/valor y la crítica de la falacia naturalista.

importante y fundamental para los seres humanos.[47] Sólo sobre la base de nuestra comprensión no científica, no nomológica, podemos dar sentido al papel de la ciencia.

5.2. Racionalidad: descriptivismo y normativismo

El enfoque que sobre la racionalidad defenderé tiene su origen en la obra de Kant. Ahora bien, frente a una lectura individualista de su filosofía en la que cada persona es responsable última de la revisión (o revisabilidad) de todo su conocimiento, defenderé una lectura intersubjetiva. Esta lectura, desarrollada recientemente por Strawson y McDowell entre otros, sugiere que ninguna persona individual encarna el *ideal* de racionalidad; tal ideal pertenece a la cultura como un todo y cada persona se convierte en receptáculo de cultura adquiriéndola por medio del aprendizaje lingüístico.

Muchos filósofos han mantenido que negar que los animales no lingüísticos piensan es negar lo obvio. Aquí tenemos, por ejemplo, a Hume, no muy dado a tomar verdades como evidentes: "Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres" (1739-40, p. 176; trad.: F. Duque). Sería de esperar, sin embargo, que la mayoría de estos filósofos también estuviera de acuerdo en que afirmar que no existen diferencias sustanciales entre el pensar de las criaturas no lingüísticas y el de las criaturas lingüísticas es también un grave error. Una cuidadosa caracterización del pensamiento y la racionalidad es precisa si queremos hacer justicia a estos dos hechos: es importante aislar aquello que hace especiales a los humanos sin traicionar las patentes similitudes que existen entre éstos y el resto del reino animal. No bastará, por ejemplo, con decir que el conocimiento humano está sujeto a revisabilidad, ya que podemos ver cómo los animales cambian sus patrones de comportamiento en el curso de su existencia. Por otra parte, sería excesivo exigir como seña de identidad la revisabilidad total, pues podemos ver con frecuencia a los humanos abrazando creencias tercamente.

---

[47] Esta es la principal tesis del *Tractatus* de Wittgenstein, la que sobrevive después de tirar la escalera: "Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado" (6.52). Sólo la segunda parte del *Tractatus*, la "no escrita", es importante (como señaló en su famosa carta al editor alemán de su libro, ver Hacker 1986, p. 105): "Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta" (6.52). Esta idea, que considera a la ciencia clara pero poco iluminadora, puede también encontrarse en William James: "Ya que básicamente no somos escépticos, podríamos confesarnos los motivos para nuestras distintas fes. Yo confieso los míos con franqueza—no puedo evitar pensar que en el fondo son de naturaleza estética y no lógica " (James 1912, p. 276; citado en Ayer 1982, p. 72).

Se ha señalado a menudo que, entre los animales, los humanos son los únicos que no están condenados a repetir la historia conductual de su especie a lo largo de su vida: aprendemos de nuestros padres muchas de las cosas que ellos mismos han aprendido. Pero ni siquiera esto es exclusivamente humano. Es cierto que, por ejemplo, los pájaros que usan instrumentos no necesitan ver a sus mayores usándolos para desarrollar la habilidad de hacerlo. No menos cierto es que los primates no humanos son capaces de imitar las ideas de los de su misma especie, mientras que a primates de otra comunidad puede nunca ocurrírseles (no todos son capaces de dar gritos de alarma engañosos para beneficiarse en exclusiva de un banquete, pero pueden aprender a hacerlos).

Ahora bien, la principal, si no la única, forma de transmitir información de generación en generación entre criaturas no humanas es genética. Esta información es a menudo realmente sofisticada. El "descubrimiento" de los números primos puede verse en plantas: hay bambúes que florecen cada trece o diecisiete años y así evitan que sus depredadores regulen sus ciclos reproductivos para que las crías se den un festín. Los humanos, por otra parte, tienen la habilidad especial de transmitirse información y de evitar los errores de sus progenitores. Un jugador de ajedrez principiante no necesita perder su reina una y otra vez como consecuencia de ponerla en juego demasiado pronto. Normalmente es suficiente con que se le diga. Los estudiantes de física no tienen que luchar media vida con problemas copernicanos antes de captar los principios de la física moderna. Y, a pesar de las apariencias, los fumadores no necesitan perder las piernas para saber que el tabaco es perjudicial.

Las diferencias que he comentado en los párrafos previos son de carácter descriptivo, y por ello podría mantenerse que meramente cuantitativas. No son este tipo de diferencias las que quiero utilizar para caracterizar la noción de racionalidad que, defenderé, juega un papel central e ineliminable en la actitud natural. Al hablar de racionalidad no me estoy refiriendo sólo a la capacidad de aplicar reglas generales a diversos dominios y de revisar esas reglas a la luz de la experiencia y otras reglas. Me refiero más generalmente a la habilidad humana de "racionalizar", de explicar, comprender y justificar el comportamiento de uno y de los demás. Entendida de esta forma, la racionalización no es una práctica que describe y predice lo que alguien hace o hará, cree o creerá, sino que su tarea primordial es desentrañar lo que alguien *debería* hacer o creer a la luz de lo que de hecho hace y cree. Y, por supuesto, a luz también de nuestra incapacidad de interpretar la conducta de las personas sin presuponer que son racionales. Es parte de nuestra naturaleza el explicar incluso el desfase entre lo que una persona hace y lo que debería hacer, es decir, explicar conductas erróneas o incoherentes, creencias falsas o

inconsistentes, a partir de una base de racionalidad general. Esta presunción de racionalidad es la única forma de detectar desviaciones parciales.[48]

Aquellos autores que ponen el énfasis en nuestro fracaso en alcanzar la racionalidad total, se ocupan de un tema diferente. Así, Stich ha criticado la idea de racionalidad como optimización dirigiendo su crítica hacia la que él llama "tesis Davidson /Dennett" de que el mal razonamiento es imposible (Stich 1990, p. 10). Confiesa Stich que, como consecuencia del estudio de datos de la psicología empírica, sus reservas acerca de la viabilidad de dos de los tres proyectos tradicionales de la epistemología (la explicación de lo que es el 'conocimiento' y la respuesta a los argumentos escépticos) se han extendido al tercero: la evaluación y crítica de las estrategias de investigación. Los experimentos sobre la corrección del razonamiento[49] muestran que a menudo somos muy deficientes incluso en la resolución de problemas deductivos fáciles, por lo que Stich se pregunta si es en principio posible distinguir entre razonamientos buenos y malos. El principal objetivo de su crítica es Dennett al que asocia, correctamente en este aspecto de su filosofía, con Davidson. Según Stich, ambos autores mantienen que el mal razonamiento es imposible porque la racionalidad es un requisito de la interpretación. Aquí Stich (como en su anterior debate con Dennett: ver Dennett 1979 y 1981, Stich 1981) mezcla dos formas diferentes de entender la racionalidad. Una de ellas, de la que él se ocupa, podría llamarse 'racionalidad descriptiva'. La otra forma de entenderla, la que cimienta la idea de que la racionalidad es necesaria para la interpretación, podría llamarse 'racionalidad normativa'. (Sigo así el uso de términos elegido por Stich en su discusión del contraste entre un monismo cognitivo descriptivo y otro normativo: el segundo conlleva la idea de que necesitamos presuponer que una persona a la que estamos interpretando comparte con nosotros, los intérpretes, lo que consideramos que es un conjunto consistente de creencias, el primero lo caracteriza Stich por medio de la afirmación de que sólo hay un conjunto posible de creencias consistentes.) La racionalidad descriptiva es la racionalidad de un sujeto que elige (con éxito) actuar de acuerdo con la aplicación de principios de la lógica deductiva a su conocimiento. Cuando una persona deja de hacer esto,

---

[48] "El hecho es que la posibilidad de la irracionalidad depende de un alto grado de racionalidad. La irracionalidad no es una mera ausencia de razón, sino una enfermedad o perturbación de la razón" (Davidson 1982, p. 321).

[49] Por ejemplo, la tarea de selección de Wason, en la que un gran número de sujetos fracasan en la resolución de problemas que involucran aplicaciones simples del modus ponens y modus tollens y cuyo éxito aumenta considerablemente si la tarea se sitúa en un contexto familiar (Johnson-Laird and Wason 1977), o la frecuencia de la falacia de la conjunción, cometida por un número considerable de sujetos, que encuentran que "p & q" es más probable que "p" cuando "q" les parece mucho más probable que "p": e.g., encuentran más probable que "El Gran Wyoming será el próximo presidente del gobierno y Rafael Nadal ganará Roland Garros" que "El Gran Wyoming será el próximo presidente del gobierno" (Tversky and Kahneman 1983). Ver Stich 1990, pp. 4-9.

podemos llamar irracional a su conducta. Por otra parte, la racionalidad normativa no se opone a la irracionalidad, sino a la carencia de racionalidad, i.e., a la ausencia de una base desde la que juzgar el carácter racional o irracional (descriptivo) de una acción. Así, el enfoque interpretativo subraya el elemento racional en la conducta interpretada (el elemento que la intérprete asume que hay en común entre ella y quien está siendo interpretado) sin que este énfasis suponga que la interpretación excluya censuras cognitivas de los casos de irracionalidad empírica.

Necesitamos racionalizar para encontrar errores en la argumentación. Cuando, por ejemplo, un miembro del gobierno dice "el año pasado la inflación fue inferior al 2.5 por ciento, la menor de los últimos 25 años: nuestra política económica está siendo muy exitosa", no pensamos necesariamente que su razonamiento sigue reglas distintas al nuestro, o ningunas: podemos pensar que la hablante está deliberadamente ocultando hechos que desacreditarían su inferencia (por ejemplo una inflación muy baja en los países del entorno económico), o que está intentando engañar a la audiencia, o que desconoce lo que está ocurriendo.

Según Stich es una consecuencia de la tesis Davidson /Dennett que del monismo cognitivo normativo se sigue el monismo descriptivo y, por tanto, este último no sería una tesis empírica[50]. Sin embargo, el monismo normativo no está comprometido con la idea de que no se den casos de irracionalidad. Con lo que está comprometido es con la tesis de que si alguien nos presenta tal cantidad de estos casos como para hacer imposible retener la presunción de racionalidad, estaremos obligados a recurrir a otros niveles de análisis (neurología, química). Lo que Davidson mantiene, y quizá también Dennett, aunque este último es más resbaladizo[51], es que si hubiera visiones del mundo que se resistieran a nuestra interpretación, no seríamos capaces de reconocerlas y no tendríamos razón alguna para llamarlas visiones del mundo. O la existencia de sistemas cognitivos alternativos defendida por Stich puede ser comprendida desde el nuestro, o llamarlos sistemas cognitivos será meramente darles un título honorífico.

La racionalidad de la que Davidson y Dennett hablan no es la racionalidad que *encontramos* cuando intentamos comprender el sentido de la conducta de las personas. Es la racionalidad que tenemos que *presuponer* para ser capaces de ver la conducta como algo que las personas hacen y no meramente como algo

---

[50] Stich se opone a otras dos líneas de argumentación: la idea de que la evolución produce organismos que son una buena aproximación a sistemas óptimamente diseñados y que un sistema así diseñado es racional, y lo que Stich llama el argumento de Cohen, según el cual es en el dominio de la competencia y no en el de la actuación donde la inferencia ha de ser normativamente impecable. No me detendré en esta discusión. Ver Cohen 1981 y 1993, Dennett 1987 y 1995, y Davidson 1990.

[51] Sin ir más lejos, Dennett parece deslizarse desde una defensa del monismo descriptivo al normativo en la transición entre Dennett 1971 y 1979, por un lado, y Dennett 1981.

que les sucede. Como ocurre en el debate en la biología teórica entre adaptacionistas y antiadaptacionistas (con Maynard Smith y el propio Dennett entre los primeros, y Gould y Lewontin entre los segundos; ver Maynard Smith 1958, capítulo 1, Dennett 1995 y Gould y Lewontin 1979), o en la antigua disputa entre los defensores de las partículas y los de las ondas en la teoría electromagnética, cada parte pone el acento en un aspecto de la imagen global, cuando ambos aspectos no son necesariamente incompatibles. Si buscamos soluciones óptimas para problemas conductuales (o evolucionistas, en el caso de Dennett) tenemos que estar dispuestos a conformarnos con encontrar soluciones meramente adecuadas: no podemos olvidar las limitaciones que hacen la perfección inalcanzable. Pero centrarse excesivamente en estas limitaciones puede conducirnos a ignorar el hecho de que sólo podemos entenderlas sobre la base de una concepción general de la racionalidad o de la optimización.

Stich subraya el fracaso individual en alcanzar la racionalidad ideal y critica el enfoque intencional de Dennett por asumirla. La respuesta a esta acusación llama la atención sobre la necesidad de una base de racionalidad que dé sentido a la conducta irracional (siguiendo la idea de Davidson de que necesitamos un acuerdo general para comprender el desacuerdo puntual). Esta respuesta asume que el enfoque intencional o la psicología popular no son una *teoría* sobre el mundo y la conducta humana, sino una *actitud*, una perspectiva, un punto de partida.

5.3. Strawson y el naturalismo no reductivo

¿En qué consiste esta actitud, si no es una teoría? ¿Cómo puede articularse la idea de que las categorías de sentido común de persona u objeto material son primitivas con respecto a las categorías de estado mental o de impresión sensorial? En esta sección exploraré los argumentos de varios autores y, en particular, el original uso que Strawson hace de la filosofía kantiana, para dar respuesta a estas preguntas. La idea central es que la estrategia intencional no es una teoría que explica nomológicamente lo que los seres racionales hacen, sino que lo que caracteriza a un ser como racional es el que encuentre inevitable usarla para dar sentido de su propia conducta y de la de los otros usuarios. En el siguiente capítulo se analizará la propuesta, debida a Sellars, según la cual esta estrategia intencional debe ser, en principio, reemplazable por una teoría científica, y se defenderá que tal reemplazo es sólo concebible si no se presta suficiente atención al carácter normativo de la presunción de racionalidad tal y como se ha expuesto en las páginas anteriores.

Strawson se ha esforzado a lo largo de su obra en defender un acercamiento entre las perspectivas filosóficas humeanas y kantianas. Contra los intentos racionalistas, y particularmente los de los empiristas anteriores a él, Hume sostuvo que no podemos deducir normas y razones a partir de

episodios externos a la razón. No es fácil, sin embargo, encontrar en su filosofía una forma alternativa de entender el conocimiento y la naturaleza de la creencia. Strawson (1985, pp. 10-15) llama la atención sobre la tensión existente en la obra del escocés entre el escepticismo y el naturalismo. Esta tensión la reconoce el propio Hume con desesperación poética al final del primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*. Hume nos dice allí que

> esa pregunta [si todo es inseguro y nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad] es completamente superflua, y (...) ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; (...) *todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y* (...) *la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa* (Hume 1739-40, p. 183; trad.: F. Duque).

Así, dogmatismo y escepticismo son del mismo tipo, aunque opuestos en su operación y tendencia (*ibid.*, 187; recuérdese la cita anterior, a propósito del pensamiento animal, en la que Hume encontraba igualmente ridículo negar una verdad obvia que insistir demasiado en ella). Aquí podemos ver como el naturalismo de Hume adelanta la solución trascendental de Kant al problema del conocimiento. Todo lo que hace falta para pasar del uno a la otra es mostrar que la distinción entre las partes 'sensitivas' y 'cogitativas' de nuestra naturaleza no es tan radical como la filosofía prekantiana pensaba. Si es posible defender que al menos algunas de nuestras herramientas cognoscitivas operan ya en nuestra experiencia del mundo y que la separación entre la contribución del mundo y la del sujeto es, a lo sumo, una separación explicativa y no sustancial, el escepticismo pierde mucha de su fuerza.

Strawson subraya de esta forma el parecido entre Hume y Kant, aunque el paralelismo es, de acuerdo con él, tenue:

> Mientras que Hume hace referencia a una inevitable *disposición natural* a la creencia, Kant proporciona un *argumento* (un argumento trascendental) para mostrar que lo que en el nivel empírico es correctamente considerado como conocimiento empírico de un mundo externo con objetos gobernados por leyes, es condición necesaria de la autoconciencia, del conocimiento de nuestros estados internos. Y—una diferencia aún más notable—mientras que, en el nivel crítico, Hume nos deja con un escepticismo irrefutado, Kant nos ofrece su propia variedad de idealismo (Strawson 1985, p. 13).

Strawson conecta el naturalismo de Hume con algunas anotaciones de Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Wittgenstein habla de algunas convicciones o creencias como si se encontraran más allá de estar o no justificadas, como algo animal (Wittgenstein 1969, para. 359). Llega a distinguir entre las proposiciones que están sujetas a prueba empírica y aquéllas que forman el andamio o estructura de nuestro pensamiento, negándole a veces a estas

últimas el estatuto de proposiciones[52]. Mientras que Hume apela a la Naturaleza como la implantadora de las convicciones naturales, y las limita a la existencia del cuerpo y a la fiabilidad general de la formación inductiva de creencias, Wittgenstein piensa que la estructura es más dinámica y reemplaza a la naturaleza por el aprendizaje de actividades y prácticas sociales. Para ambos filósofos, por otra parte, estas creencias básicas están "fuera de nuestra competencia crítica y racional en la medida en que definen, o ayudan a definir, el área en la que esa competencia se ejerce" (Strawson 1985, p. 19). Esta forma de poner el énfasis en el carácter de presunción normativa que una cierta estructura racional tiene para nuestro conocimiento del mundo enlaza con la tesis Davidson /Dennett defendida en la sección anterior.

Lo que define el 'naturalismo no reductivo' que Strawson encuentra en Wittgenstein es que subraya el carácter inevitable, natural, de nuestra actitud moral, fenomenológica y objetivista. Por el contrario, el 'naturalismo reductivo' mantiene que la visión científica de los humanos y su comportamiento mina la validez de dichas actitudes y las reduce a la categoría de ilusiones. Contra el naturalismo reductivo Strawson defiende la idea de que tenemos una "disposición muy arraigada a considerar que los cuerpos ordinarios, esto es, los objetos físicos comunes, poseen propiedades fenomenológicas y a considerar a los agentes humanos y sus acciones como objetos adecuados de actitudes morales, esto es, como portadores de atributos morales y éticos" (*ibid.*, p. 51). Por otra parte, la perspectiva científica parece proporcionarnos un marco desde el que despojar a los objetos (y a las personas) de sus atributos morales y fenoménicos. Sin embargo, la tentación de pensar que este marco nos ofrece la única concepción correcta del mundo (i.e., la tentación de caer en el naturalismo reductivo) debe ser evitada. Primero, porque dar un enfoque no intencional y no fenomenológico de los "movimientos" de los humanos no es explicar la conducta humana. Cualquier explicación de una *acción* de una *persona* debe hacer referencia a estados mentales (percepciones, creencias, deseos). Y segundo, y más importante, porque la perspectiva científica no es una alternativa a, ni un sustituto de, la perspectiva natural, sino una región de ella (si el lector es paciente, encontrará más abajo argumentos para sostener estas dos afirmaciones).

Anthony Grayling, en su libro *La refutación del escepticismo*, sigue a Strawson en su respuesta al escéptico que afirma que, dado que no existe contradicción en afirmar simultáneamente la conjunción de la mejor evidencia en favor de *p* y la negación de *p*, nunca estamos totalmente justificados en creer lo que normalmente creemos sobre el mundo. Grayling hace uso también, como Strawson, del naturalismo de Hume y Wittgenstein y del trascendentalismo de Kant. Según Grayling, nuestro conocimiento del mundo está justificado por la

[52] Ver, por ejemplo, para. 200 y 205, donde las proposiciones se caracterizan por ser verdaderas o falsas, y el que puedan ser verdaderas o falsas depende de que puedan fundamentarse, donde el fundamento no puede ser ni verdadero ni falso.

evidencia que lo sostiene, junto a aquellas creencias sobre el mundo que son la base de nuestro esquema conceptual, sin las cuales no podríamos tener experiencia coherente. Parte de este esquema conceptual es una teoría del error: para tener el concepto de estar equivocado en nuestros juicios empíricos necesitamos saber en qué consiste estar equivocado y qué ha de hacerse para corregir tales equivocaciones (Grayling 1985, pp. 2-3). La idea de que sólo tiene sentido hablar de error en contraste con un fondo de creencias básicamente correctas es, como vimos al principio de este capítulo, de origen davidsoniano. Grayling llama 'creencias trascendentales' a esta base necesaria para nuestro esquema conceptual, una elección de vocabulario que encuentro problemática. Poner estos elementos de nuestra comprensión del mundo a la altura de las creencias es una estrategia que permitirá a Grayling llegar a conclusiones fundamentalistas (y abandonar así parte de la herencia del naturalismo de Hume y Wittgenstein, según lo define Strawson). Es cierto que la mejor forma de evitar objeciones escépticas es aceptar la revisabilidad de nuestras creencias, ya que cualquier *creencia* que concibamos como incuestionable y como condición de posibilidad de todas las otras creencias puede ser cuestionada, y podemos vernos obligados a sustituirla por otro conjunto de creencias que ocupen su lugar justificatorio. Pero aceptar esto no significa entender el carácter trascendental de nuestra filosofía como un hacer explícitas creencias incuestionables. Por contra, la estrategia del naturalismo de Hume y Wittgenstein como Strawson la entiende, y la de los filósofos trascendentalistas, es recordar al escéptico que, al igual que el conocimiento, la duda no puede flotar en el vacío[53]. Mantener que algunas de nuestras creencias se auto-justifican es dar alas al escéptico. Se puede mantener, más modestamente, la idea de que nuestra investigación del mundo no precisa, ni puede tener, una justificación externa a sus propios cánones. Siendo justos, Grayling reconoce que "las creencias trascendentales no constituyen una teoría acerca el mundo en ningún sentido pertinente, sino que son condiciones de que haya tales teorías" (*ibid.*, p. 13). El realismo directo o de sentido común en el que me detendré en las siguientes páginas, siguiendo la línea trazada por Strawson en *Individuos*, mantiene que lo que adquirimos con nuestro lenguaje no es un conjunto de creencias que pueda ser reemplazado por otro conjunto (el ofrecido por la ciencia, o por otro lenguaje) sino una estructura que sostiene a las creencias y a la posibilidad de la duda.

La posición de Strawson se enmarca dentro de una distinción general entre dos formas de enfocar la metafísica, que nuestro autor llama descriptiva y revisionista. La primera tiene como objetivo describir la estructura real de nuestro pensamiento acerca del mundo, mientras que la metafísica revisionista persigue la mejora de esa estructura. La metafísica descriptiva sólo se

[53] "Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda"; "¿No se necesitan razones para dudar?" (Wittgenstein 1969, para. 354 y 121 respectivamente; trad.: J.L. Prades y V. Raga).

diferencia del análisis lógico o conceptual en su alcance y generalidad, no en su intención. La primera parte del libro *Individuos* pretende demostrar, dentro de la línea descriptiva y no revisionista elegida por Strawson, que los objetos materiales y las personas ocupan un lugar prioritario entre los particulares, es decir, que los conceptos de otros particulares son secundarios con respecto a los conceptos aplicados a objetos y personas. Strawson menciona entre los particulares que dependen para su individuación de la individuación de objetos y personas, sin que la individuación de estos últimos dependa de aquellos, a los datos de los sentidos (*sense-data*), a las entidades teóricas, no observables, y a los eventos. Los cuerpos juegan un papel predominante en la constitución de nuestras habilidades identificatorias porque su carácter encaja perfectamente con los requisitos de nuestro esquema conceptual, la continuidad espacio-temporal y la observabilidad: "Pensamos que el mundo contiene cosas específicas, algunas de las cuales son independientes de nosotros" (Strawson 1959, p. 15). A veces la identificación de particulares de una clase depende de la identificación de particulares de otra. Esto sugiere que la identificabilidad de los particulares de una clase puede depender en general de la identificabilidad de particulares de otros tipos, lo que significaría que es una característica general de nuestro esquema conceptual el que los particulares del último tipo son ontológicamente anteriores con respecto a los particulares del primero.[54] Según Strawson, el marco de relaciones espacio-temporales posee una extensión y generalidad única para organizar nuestro pensamiento individuador sobre particulares. Sólo dentro de este marco tiene sentido hablar de identificación errónea o falsedad. Desacuerdos sobre la identificación de particulares "sólo son posibles en el contexto de un acuerdo más general, aunque menos estricto, acerca de las relaciones de esas entidades con otras sobre las que estamos de acuerdo" (*ibid.*, p. 38).[55]

Strawson ofrece en el capítulo 2 de *Individuos* una versión ligeramente debilitada de la tesis kantiana según la cual el espacio es una condición necesaria para la existencia de experiencia objetiva. "El carácter de particulares

---

[54] Quizá resulte extraño que de la prioridad en la identificación se deduzca una prioridad ontológica en lugar de una meramente epistemológica. A mi entender opera aquí una asunción que se hace explícita, por ejemplo, en *Mind and World* de John McDowell (1994): la materia que constituye el mundo es ya conceptual y por ello epistemología y ontología son interdependientes (McDowell argumenta que esta es la esencia hegeliana de la lectura que Strawson hace de Kant en *Los límites del sentido* (1966): ver abajo). Esta cita puede aclarar las cosas: "No me parece objetable usar la expresión 'ontológicamente anterior' de forma tal que la afirmación de que los cuerpos materiales son los particulares básicos de nuestro esquema conceptual sea equivalente a la afirmación de que los cuerpos materiales son ontológicamente anteriores, en ese esquema, a otros tipos de particulares" (Strawson 1959, p. 59).

[55] Con respecto a esta interdependencia de epistemología y ontología, Strawson y Davidson son compañeros de viaje: ver Davidson 1974 y 1977 para los detalles de su argumento contra posibilidad de separar los sistemas de conceptos del contenido empírico o del mundo sobre el que tratan.

básicos de los cuerpos materiales ¿es condición necesaria del conocimiento de particulares objetivos? (...) ¿Podría haber un esquema que proporcionara un sistema de particulares objetivos que no fuera plenamente espacial?" (*ibid.*, p. 62). Para apoyar su tesis nos invita a imaginar a un ser cuya experiencia es puramente auditiva e intenta demostrar que no habría lugar para conceptos espaciales, y por ello objetivos, en este tipo de experiencia. La pregunta a la que Strawson intenta responder es: "¿Podría un ser cuya experiencia fuera puramente auditiva [i.e., no espacial] tener un esquema conceptual que incluyera particulares objetivos?" (*ibid.*, p. 66). Esto es importante porque "no podemos comunicarnos acerca de lo privado si no podemos comunicarnos acerca de lo público" (*ibid.*, p. 68). La cuestión sobre la relación entre los conceptos espaciales y la objetividad está relacionada con otra más importante y general: ¿podría haber un ser con una forma no solipsista de conciencia (es decir, un ser que pudiera distinguir entre, por una parte, ella y sus estados y, por otra, cosas que no son ella ni sus estados) con una experiencia no espacial?[56]

Los cuerpos materiales son los particulares básicos por su carácter tridimensional y su permanencia a través del tiempo, lo que los hace accesibles a nuestro aparato perceptual. Otros particulares dependen de ellos para su identificación. El tipo de dependencia de la que Strawson habla se ve claramente representada por la dependencia de la identificación de 'particulares privados' (datos de los sentidos) con respecto a la identificación de la clase de personas. "La referencia [cuando menos] implícita a una persona particular es, sin embargo, esencial para la fuerza identificadora de las frases demostrativas referentes a experiencias privadas" (*ibid.*, p. 42). Otra clase de particulares condenados a la dependencia identificadora es la de los 'constructos teóricos', los objetos inobservables. Su identificación depende de la de objetos observables. (Volveré a la idea de que las entidades teóricas dependen asimétricamente de los objetos de la imagen manifiesta en mi discusión de Sellars en el siguiente capítulo.)

Siguiendo a Kant, Strawson mantiene que la auto-adscripción de estados depende de la capacidad de adscribir tales estados a otros: "es una condición

[56] Evans explica la afirmación de Strawson de que el espacio es necesario para la experiencia objetiva en los siguientes términos: para tener el concepto de objetividad una criatura tiene que ser capaz de comprender la hipótesis de que los fenómenos de los que tiene experiencia podrían suceder sin ser percibidos. Evans distingue dos clases de propiedades que un objeto puede tener: "aquellas propiedades que son disposiciones a afectar a seres sensibles con ciertas experiencias" (Evans 1980, p. 95) ('propiedades sensoriales o secundarias') y 'propiedades no sensoriales o primarias'. Las propiedades constitutivas de la idea de una sustancia material como 'materia en el espacio' son primarias, e incluyen posición, tamaño, forma, movimiento, masa, peso, etc. (esto es, las propiedades estudiadas por las ciencias físicas). Para captar este tipo de propiedades necesitamos una teoría y la idea de un marco espacial unificado donde el propio cuerpo y los objetos que las instancian puedan ser localizados.

necesaria de la adscripción de estados de conciencia, de experiencias, a uno mismo el que uno se los adscriba, o esté dispuesto a hacerlo, a otros que no son uno mismo" (Strawson 1959, p. 99).[57]

> Lo que tenemos que reconocer (...) es el carácter primitivo del concepto de persona. Lo que quiero decir con el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* predicados que adscriben estados de conciencia *como* predicados que adscriben características corporales, situación física, etc., son igualmente aplicables a un individuo determinado de un tipo determinado (*ibid.*, p. 101-2).

Strawson argumenta que la experiencia perceptiva juega el papel unificador que hace que los dos tipos de predicados sean aplicables a la misma entidad: la experiencia depende de hechos acerca del cuerpo del que percibe, sin que esta dependencia impida la adscripción de propiedades corporales al que percibe en lugar de a su cuerpo. Al mismo tiempo, existe una continuidad entre los estados de experiencia y otros estados de conciencia. Pero, por otra parte, la idea cartesiana de una conciencia individual pura no puede ser el concepto primitivo desde el que se deriva el concepto de persona porque el primero se explica en términos del segundo. La palabra 'yo' no puede referir a un sujeto puro; refiere a una persona entre otras: "El concepto de persona no puede ser analizado como un cuerpo animado ni como un alma encarnada (*embodied*)" (*ibid.*, p. 103). Los predicados aplicables a personas pueden ser auto-adscritos sólo si pueden ser adscritos a otros. En su uso se puede observar tres aspectos: la auto-adscripción, la adscripción a otros, y la habilidad de ver a los otros como auto-adscriptores y adscriptores a terceros. Más aún, parece que necesitamos ser sensibles a este tercer aspecto para adquirir la capacidad de usar los predicados. El reconocimiento de este hecho impide la aparición de problemas escépticos radicales.[58]

Esta propuesta de Strawson y su inspiración kantiana dirigen nuestra mirada hacia la idea de que el giro anti-metafísico que con frecuencia se considera característico de la filosofía del siglo XX (la idea de que este giro se debe a Nietzsche, los pragmatistas, Wittgenstein y Heidegger ha sido influyentemente defendida por ejemplo, por Rorty; ver Rorty 1980) se debe a Kant. Según esta interpretación sería la metafísica constructiva o revisionista la que está pasada de moda, y lo estaría desde el trabajo crítico de Kant. No es necesario decir que su obra está llena de ambigüedades desafortunadas, y que la tentación de violar sus propias reglas puede observarse en distintas partes. No obstante, la mayor contribución de Kant a la filosofía fue señalar que los intentos de hablar acerca de la estructura del mundo independientemente de cualquier experiencia posible conducen a contradicciones. Esto no impidió

---

[57]Cf. Hegel: "*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*"; Hegel 1807, p. 112.

[58] Ver Pinedo 1997, donde discuto brevemente la aplicación de argumentos strawsonianos y davidsonianos para hacer frente al reto del escéptico. He ofrecido algunos comentarios sobre el tema en el capítulo 2 de esta memoria.

que Kant llamara a su propio sistema "metafísica", pero deberíamos ver este sistema como metafísica descriptiva y no constructiva.

Esta distinción entre metafísica prekantiana y postkantiana la explora con agudeza van Fraasen en *Laws and Simmetry* (1989):

> La metafísica atacada por la *Crítica* de Kant se caracterizaba por la convicción de que la razón puede conducirnos a la certeza (...) lógica de verdades que trascienden la experiencia. Lo máximo que uno puede conseguir con la razón sola es una deducción, a partir de las condiciones requeridas para que la conciencia sea posible, de verdades generales acerca de la estructura de la experiencia (p. 8).

Van Fraasen tiene como objetivo desacreditar la metáfora cartesiana que sitúa a la filosofía en la raíz del árbol del conocimiento, siendo la física su tronco y las ciencias especiales sus ramas, y ésta es una tarea que, desgraciadamente, no ha dejado de ser necesaria. La investigación de las condiciones trascendentales de la experiencia debería parar cuando las sombras transcendentes de lo nouménico empiezan a aparecer, y no está nada claro que Kant evitara su atracción.

Una de las mayores dificultades para comprender el trabajo de Kant es precisamente que contiene al mismo tiempo el peso de la metafísica prekantiana y la promesa de la filosofía postkantiana. Su uso de la noción de 'noúmeno' es particularmente ilustrativa de esta tensión. Cuando Kant quiere distanciarse del escepticismo empirista opta por fundamentar (casi causalmente) las apariencias en "las cosas en sí": "(...) aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin nada que se manifestara." (Kant 1781/7, Bxxvi-xxvii; trad.: P. Ribas); y "El *objeto trascendental* (...) sirve de base [desconocida para nosotros] a los fenómenos (...)" (*ibíd.* A380). Pero cuando argumenta contra la tradición racionalista mantiene que las cosas en sí no son ni siquiera pensables:

> De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse (...) (*ibíd.* A44/B62).

Y también en la sección "Fenómenos y noúmenos": "Así, pues, el concepto de noúmeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa" (*ibíd.* A255/B310-1).

Strawson ha discutido con insistencia esta tensión en su intento de salvar a Kant de sí mismo.[59] Critica su idealismo trascendental: "La doctrina no

[59] Una muestra de que lo que Strawson hace es una interpretación poco ortodoxa de la filosofía kantiana puede encontrarse en los iluminadores trabajos de, por ejemplo, Allison

mantiene meramente que no podemos tener conocimiento de una realidad supersensible. La doctrina dice que la realidad es supersensible y que no podemos tener conocimiento de ella" (Strawson 1966, p. 38). Strawson mantiene que esta doctrina puede ser incoherente, por ejemplo cuando la aplicamos a nosotros mismos. Según la misma no aparecemos a nosotros mismos sólo temporalmente, y no como realmente somos. Ahora bien, ¿significa esto que realmente nos *aparecemos* a nosotros mismos temporalmente, o que realmente nos aparecemos a nosotros mismos *temporalmente*? Pero no está claro que pueda responderse a la pregunta "¿qué significa "aparecerse realmente?".

El rechazo de Strawson del idealismo trascendental es consecuencia de la idea de que éste entraña una invocación (aunque sólo fuera negativa) a las cosas en sí mismas para dar sentido a la experiencia y al conocimiento. Sin embargo, el trabajo de Strawson insiste en la interdependencia del mundo y nuestras formas de pensar sobre él, y en este sentido permanece dentro de la tradición idealista. Pero es éste un idealismo inocente que intenta evitar los errores de las variedades escéptica, berkeleyana y trascendental.

Hemos discutido la posibilidad de ofrecer una concepción exhaustivamente descriptiva de la racionalidad, tendente a sustituir cualquier presunción normativa que la interpretación de la conducta racional pueda conllevar por una explicación nomológica de la misma. Contra esta posibilidad he argumentado con Strawson que hacer esto supondría cambiar de tema, y que las explicaciones que relacionan causalmente estados metales, datos de los sentidos y estados de cosas dependen del concepto primitivo de persona. En el siguiente capítulo extenderé esta prioridad conceptual para oponerme a las conclusiones eliminativistas que Sellars extrae de un argumento complementario al de Strawson, el que cuestiona la fundamentación del conocimiento en algo dado.

(1983) y Langton (1998), que defienden respectivamente una versión moderada del idealismo trascendental y el humilde compromiso de Kant con la existencia de las cosas en sí.

Capítulo 6
Racionalidad y explicación científica II: Objetos y sensaciones

6.1. Sellars: la crítica a lo dado

En el capítulo anterior vimos como Strawson hace uso de algunas ideas de Kant para rechazar la concepción de un mundo cuya naturaleza es en principio independiente de nuestro conocimiento de ella y para defender la prioridad de la noción de persona con respecto a la noción de mente. A continuación discutiré la conversa de este rechazo: una crítica a la posibilidad de ofrecer una fundamentación de nuestro conocimiento apoyada en algo externo a la razón, en algo "dado". En su ya clásico "Empiricism and the philosophy of mind" (1963) Sellars pone en cuestión los intentos de buscar los cimientos del edificio del conocimiento en cualquier forma de conciencia preepistémica. Una de las premisas implícitas en su ataque a estos intentos es la distinción entre dos tipos de conciencia: conciencia en el sentido de simplemente estar despierto y conciencia entendida como autoconciencia. Según Sellars, la segunda es condición suficiente del conocimiento, mientras que la primera sólo es necesaria.

En la jerga hegeliana, que no hace violencia al espíritu del artículo: el conocimiento robusto sólo es posible cuando la conciencia del yo y la conciencia del mundo están integradas; conocemos el mundo conociéndonos a nosotros mismos, y nos conocemos a nosotros mismos conociendo al mundo. La interacción desnuda, preconceptual, con el mundo (por ejemplo, al retirar rápidamente una mano al quemarse) no puede tener el carácter de conocimiento porque el conocimiento está sujeto a revisabilidad racional, lo que equivale a decir que es conceptual. El aprendizaje de un lenguaje público es nuestra forma de llegar a ser racionales: al adquirir un lenguaje público también adquirimos una concepción de nosotros mismos, un mundo poblado por objetos públicos y, en última instancia, una mente.

La crítica de Sellars a la idea de lo dado está dirigida explícitamente a las teorías del conocimiento que hacen uso de la noción de datos de los sentidos. El concepto clásico de dato de los sentidos surge de la combinación de dos tipos de ideas: (1) la idea de que existen ciertos episodios internos, tales como sensaciones de rojo, que pueden acaecer a animales sin ningún proceso previo de aprendizaje y formación de conceptos; y (2) la idea de que hay algunos episodios internos que consisten en conocer no inferencialmente que las cosas

son, por ejemplo, rojas, y que tales episodios son necesarios para cualquier forma de conocimiento empírico.

La adopción de (1) es consecuencia del intento de explicar la percepción sensorial científicamente. Las sensaciones postuladas por (1) son producidas "*en su mayor parte*" (Sellars 1963, p. 133) por la presencia de un objeto físico adecuado en la proximidad del que percibe, y mientras que los bebés pueden tenerlas sin "ver que" o "parecer que ven que", esto sí ocurre en los adultos cuando tales sensaciones son causadas en ellos. "No hay razón para suponer que tener una sensación de un triángulo rojo es un hecho *cognitivo* o *epistémico*." (*ibid*., 133). Existe la tentación de asimilar las sensaciones y los pensamientos y atribuir a las primeras la intencionalidad de los últimos. Una forma de evitar esta asimilación es tomar a las sensaciones como *sui generis*, ni epistémicas ni físicas. Pero esto conduce a una línea de pensamiento desafortunada: dado que las experiencias, tales como ver ostensiblemente una superficie física roja, a veces no son verídicas, la fundamentación del conocimiento empírico no puede reposar en ellas; por ello esta fundamentación tiene que apoyarse en otra cosa, sensaciones, que se ven asimiladas al pensamiento en su intencionalidad (y, por tanto, convertidas en epistémicas) y que, por hipótesis, se encuentran mucho más íntimamente relacionadas con los procesos mentales que con los objetos físicos externos. Sellars se opone tanto a la asimilación de sensación y pensamiento como al hecho de que no se tenga en cuenta la posibilidad de que las sensaciones puedan ser no verídicas (una posibilidad que debe existir si queremos aplicarles el calificativo "verídico").

En su crítica Sellars señala que no podemos mantener que los productos de una capacidad innata (nuestra recepción pasiva de *inputs* del mundo) puedan entrañar algo (conocimiento) que es el producto de una capacidad adquirida (la racionalidad, resultado del aprendizaje lingüístico). Lo que lleva al empirismo a este callejón sin salida es la mezcla de un enfoque causal (que se ocupa de las condiciones necesarias y posibilitadoras del conocimiento, tales como tener un cerebro o recibir estímulos en las terminaciones nerviosas, i.e., ser una criatura sintiente) con un enfoque racional (que se ocupa de las relaciones conceptuales y de justificación entre estados mentales, i.e., se ocupa de la sapiencia). Y al igual que estar despierto no es suficiente para ser consciente, tener episodios neuronales no es suficiente para tener conocimiento. El conocimiento depende en parte del mundo y de cánones públicos de justificación. Esto no quiere decir que el estudio de los mecanismos causales que hacen posible la racionalidad, la caracterización de éstos en términos preepistémicos, y el análisis de su relación (causal) con episodios epistémicos sea una pérdida de tiempo. Pero sería una confusión esperar que esta línea de trabajo nos ofreciera los elementos para explicar la justificación de nuestras creencias en términos de la actividad neuronal que las hace posibles. Las impresiones sensoriales, los datos de los sentidos, el contenido no conceptual están sujetos a la crítica del mito de lo dado sólo si

se los pone a cumplir una labor epistemológica. Por lo demás, son conceptos perfectamente respetables en filosofía de la psicología y de las ciencias cognitivas.

Otra forma de expresar la idea de Sellars es decir que los conceptos referentes a propiedades de objetos públicos son anteriores a los conceptos aplicados a las apariencias: "De hecho, he estado manteniendo que *ser rojo* es lógicamente anterior, es una noción lógicamente más simple, que *parecer rojo*" (Sellars 1963, p. 142). No podemos cimentar nuestro conocimiento del mundo en nuestro conocimiento de estados internos, porque éste presupone a aquél. Sin embargo, esto no conduce a Sellars a negar todo papel a los episodios internos. De hecho Sellars incluso reconoce un papel epistemológico para estos episodios. Pero nuestros informes acerca de ellos, aún cuando sean no inferenciales y observacionales, lo son en el mismo sentido en el que los informes sobre moléculas podrían serlo: las impresiones sensoriales son entidades teóricas, y aprendemos a usar los modelos teóricos a los que pertenecen sólo después de haber adquirido la 'imagen manifiesta' de objetos públicos en el espacio y el tiempo.

Una de las formas adoptadas por el mito es la afirmación de que hay una estructura de hechos tales que no sólo cada hecho puede ser conocido no inferencialmente sin presuponer ningún otro conocimiento, sino que ese conocimiento no inferencial es el tribunal al que ha de hacer frente cualquier afirmación acerca del mundo. Sellars señala que es una característica central del mito identificar "no inferencial" con "independiente de todo otro conocimiento". Brandom (1997) lo explica diciendo que Sellars acepta el carácter no inferencial de algún conocimiento, e incluso acepta que este conocimiento no inferencial sea el tribunal del conocimiento empírico, pero no que haya conocimiento que no presuponga ningún otro conocimiento. Los conceptos que pueden ser usados para hacer informes no inferenciales deben ser también accesibles para su aplicación inferencial, como conclusiones de inferencias cuyas premisas sean usos no inferenciales de otros conceptos.

Sellars mantiene que el fundamentalismo epistemológico nos obliga a elegir entre empirismo (todo el conocimiento descansa en la experiencia, que no descansa en nada) y coherentismo: "Ninguno de los dos funciona. Ya que el conocimiento empírico, como su extensión sofisticada, la ciencia, es racional, no porque tenga un *fundamento* sino por es una empresa auto-correctora que puede poner cualquier afirmación en duda, pero no *todas* al mismo tiempo" (Sellars 1963, p. 170).

6.2. El contenido no conceptual y la distinción personal / subpersonal

Paralelamente a la crítica sellarsiana del mito de lo dado centrada en los datos sensoriales, son de interés las críticas que McDowell hace tanto de la tentación

de hacer un uso epistemológico de la noción de contenido no conceptual (ver McDowell 1994, especialmente la conferencia III y el apéndice II) como de la apelación a estados subpersonales como constitutivos de los estados mentales personales (creencias, deseos, percepciones, etc.; ver McDowell 1994b dirigido explícitamente contra el artículo de Dennett "Towards a cognitive theory of consciousness"; Dennett 1978; ver también Noble y Pinedo 2004, y Pinedo y Noble 2003).

De acuerdo con Dennett, los contenidos que le adscribimos a los estados mentales de las personas son parte del contenido subpersonal (esto es, parte del contenido de los estados de los sistemas internos—cerebrales, del sistema nervioso central—de procesamiento de información), la parte a la que el sujeto tiene acceso. Sin embargo, el intento de establecer un paralelismo entre estados personales y subpersonales está basado en un error: hablando estrictamente, el contenido que se atribuye a los estados internos no es contenido propiamente dicho. Una reconstrucción de los estados mentales con contenido de una persona en términos, por ejemplo, de la manipulación sintáctica por parte de nuestra maquinaria interna no nos permitirá explicar las propiedades relevantes de los estados personales con contenido. Los estados mentales son intencionales, semánticos y racionalmente revisables. Si intentamos dar cuenta de estas propiedades apelando exclusivamente a estados subpersonales, nuestra teoría tendrá que enfrentarse a la clásica crítica humeana a los intentos de fundamentar nuestras percepciones de objetos, nuestras experiencias, en meras sensaciones o impresiones. Sólo si consideramos a la experiencia, desde el principio y de forma inanalizable, como un encuentro genuino con objetos, nos estará permitido elevar el edificio del conocimiento a partir de ella. Si, por el contrario, partimos de la idea de que existe una frontera entre nuestra mente conceptual por un lado y un mundo que se presenta a ella no conceptualmente por otro, nos arriesgamos a caer en el mito de lo dado y a ser víctimas de la crítica humeana: no hay un camino racionalmente justificable que vaya desde la experiencia entendida como algo no objetivo hasta el pensamiento entendido como pensamiento acerca del mundo. Quizá sea necesario estudiar la relación entre el cerebro o el sistema nervioso y lo que hay fuera de ellos como si ambos elementos estuvieran separados por una frontera, pero esta separación sólo será de interés para las ciencias cognitivas y ahí es donde su importancia filosófica termina. Una explicación de los mecanismos posibilitadores de la racionalidad no es una explicación de la racionalidad. En términos epistemológicos, si abandonamos la referencia a personas y a sus razones ya no nos será posible reencontrarlas.[60]

McDowell se enfrenta también a la tesis de que al menos parte del contenido de la experiencia no es conceptual, influyentemente defendida por

[60]Ver también McDowell 1985, p. 397 y n.29.

Evans (ver Evans 1982, especialmente capítulos 5 a 7). La oposición de McDowell a la noción de contenido no conceptual en sus usos en epistemología y fenomenología puede parecer una batalla sobre términos, especialmente dada su coincidencia con Evans en la identificación de lo conceptual con el ámbito de los sentidos fregeanos (es decir, con el ámbito de los modos de presentación de las cosas o de las maneras de conocer las cosas; ver McDowell 1994, conferencia V) y dada también la concepción del sentido como dependiente de los objetos que ambos comparten (ver, especialmente, McDowell 1977 y Evans 1981 y 1982, capítulos 3 y 6). La asociación entre conceptual y objetivo que se sigue de la teoría del sentido de McDowell junto con las estrictas condiciones que el contenido debe cumplir para ejercer un papel justificatorio (especialmente el que tal contenido deba ser, en principio, justificable para ser justificador) implican que las condiciones de corrección de las experiencias sólo pueden ser condiciones de verdad, donde la verdad se entiende como una noción normativa y racional.

6.3. Realismo científico

La alternativa sellarsiana al fundamentalismo de lo dado es el realismo científico, que incluye el realismo con respecto a las impresiones sensoriales. Pero las impresiones no son ya entidades inmediatamente accesibles al sujeto, sino constructos teóricos. Podemos ofrecer un enfoque causal de la percepción en términos de impresiones sensoriales porque éstas juegan un papel en nuestra teoría científica de la percepción. Esto significaría el final de la epistemología. Ahora bien, la imagen manifiesta no va a desvanecerse así como así. No podemos aislar la ciencia del resto del conocimiento humano. Pero, por encima de esto, y explotando una metáfora de Sellars, la ciencia no es una península de la concepción del mundo de sentido común, sino más bien una provincia de ésta. Y si, alternativamente, queremos ser humildes sobre las posibilidades de nuestro conocimiento y afirmar que éste es relativo a nuestro limitado aparato cognitivo[61], la ciencia no puede ser una excepción. No puede mantenerse que nuestra experiencia primitiva de libertad de acción y pensamiento es el resultado de nuestras limitaciones, mientras que las concepciones filosóficas fisicistas y deterministas están exentas de esta dificultad.

[61] La idea de que existe un cierre cognitivo, es decir, la tesis de que nuestro carácter natural implica que nuestra inteligencia tiene un determinado alcance y límite, y que tanto la inteligencia como la conciencia pueden estar fuera de ese límite, ha sido defendida por Fodor, pero especialmente por Chomsky (ver 1979, pp. 66-9 y 1995, pp. 2-5) y por Colin McGinn (ver 1991, pp. 1-22). En el clásico del cine de terror de 1955 *La invasión de los ladrones de cuerpos* la misma idea se expresa dramáticamente: "La mente es una cosa extraña y maravillosa. No estoy seguro de que nunca sea capaz de comprenderse a sí misma. Todo lo demás, quizá. Desde el átomo hasta el universo. Todo excepto ella misma".

El realismo sobre las entidades teóricas no es la única alternativa al mito. Sellars contempla la posibilidad de un reemplazado conceptual en el que las entidades postuladas por nuestras teorías científicas ocupen el lugar ahora ocupado por objetos públicos. Sin embargo, esta sustitución sólo sería concebible si consideráramos que la imagen manifiesta adquirida con el lenguaje es una teoría. La imagen manifiesta se considera a veces no como una teoría de la mente, sino como un elemento constitutivo y necesario de lo mental. Lo que hace de algo una creencia, o una acción, es su lugar en la práctica de interpretar a alguien. Incluso la ciencia tiene que responder al tribunal de la racionalidad. Los filósofos de la tradición strawsoniana y quineana han sido sensibles a este hecho: Davidson, Putnam, Dennett, Evans o McDowell han mostrado su rechazo al eliminativismo. Por otro lado, los filósofos influidos por Sellars (Rorty, los Churchlands, quizá Millikan) han considerado que la imagen manifiesta será finalmente reemplazada por su heredera, la imagen científica.

Ciertos episodios en las vidas de las personas, tales como conocer, están situados en el "espacio lógico de las razones", en expresión de Sellars, y el aparato conceptual que usamos para situarlos allí no puede reducirse a ningún aparato conceptual que no las sitúe en el espacio de las razones: la caracterización de hechos epistémicos debe distinguirse de la caracterización de hechos naturales (en el sentido que natural tiene en la expresión "ciencias naturales") para evitar caer en una versión de la falacia naturalista, i.e., lo que Sellars llama el mito de lo dado.

Según McDowell (1998, conferencia 1) la capacidad de ser sujeto de episodios epistémicos se usa, en una concepción kantiana, principalmente al hacer juicios. Incluso los juicios que no son el resultado de nuestra decisión libre acerca de qué pensar dependen de esta capacidad. Sellars está de acuerdo con esto: para que algo sea un juicio, un episodio de conocimiento, deber ser, en principio, justificable. Más exactamente, uno debe ser capaz de justificar lo que uno dice. Las cosas le parecen a uno así y asá sólo porque ha adquirido un lenguaje en el que los mecanismos de justificación ya están en su sitio. El rechazo de Sellars del fundamentalismo epistemológico, magníficamente expresado en su critica del mito de lo dado, subraya que el conocimiento perceptual depende de la posesión de una visión del mundo que se adquiere en sus rudimentos gracias a la pertenencia a una tradición lingüística. En este sentido, no podemos separar en Sellars su concepción de la intencionalidad (es decir, del significado objetivo de la experiencia perceptual) de su idea de que la experiencia depende de una red conceptual que la sobrepasa y sobre la que descansa. De esta forma, la epistemología y la metafísica van de la mano tanto para Sellars como para Kant. Sellars, al afirmar que el ser es anterior al parecer, hace que la epistemología dependa metodológicamente de la metafísica. La metafísica de Kant puede resumirse con el siguiente lema: "la epistemología es trascendental": esta es su forma de rechazar cualquier

llamada filosófica a lo trascendente, lo nouménico. La intencionalidad y la teoría del contenido sólo pueden entenderse una vez que se abandona la idea de que sólo podemos inferir causalmente cómo son las cosas a partir de lo que parecen. Los objetos de nuestros pensamientos, sus contenidos o '*intentio*', son objetos del mundo. Incluso nuestro tomarlos como lo que no son depende de que normalmente sean tomados como lo que son. Necesitamos la capacidad de pensar objetivamente para dar sentido a la posibilidad del error. ¿Cómo, si no, dar sentido a la idea de estar equivocado *acerca de cómo es el mundo*? En esta concepción, los contenidos de mis experiencias no son anteriores a la operación de mis capacidades conceptuales, de mi visión del mundo, porque algo cuyas credenciales epistémicas no pueden ser comprobadas no puede servir de fundamento para episodios epistémicos tales como conocer o juzgar.

Desgraciadamente, el realismo científico de Sellars que he comentado brevemente no termina con su propuesta de considerar a las sensaciones como constructos teóricos necesarios para ofrecer una explicación científica del papel de la experiencia. Para Sellars, además de los elementos conceptuales que sirven para situar a la percepción en el espacio de las razones, una comprensión completa de la percepción requería una mención de la sensación, es decir, de un elemento no conceptual. Este elemento parece necesario para dar una explicación científica de nuestra sensibilidad, del impacto sensorial que recibimos del mundo. Esto no es problemático, dado que una explicación científica de la sensación tiene como objetivo dar cuenta del vínculo causal entre el mundo y, digamos, nuestro sistema nervioso y por tanto no se la puede acusar de intentar derivar justificación y normatividad de meras causas. Sin embargo, el papel que el factor no conceptual juega para Sellars en la percepción es explicar el elemento conceptual, las afirmaciones que están "contenidas", en paralelo con los juicios, en la experiencia perceptual. Pero no parece que sea necesario apelar a las sensaciones: las afirmaciones que la experiencia perceptual contiene, tales como "parece como si hubiera dos velas rojas frente a mí" pueden acreditarse a los objetos cuyo impacto en mi sistema nervioso dispara (causalmente) un episodio conceptual, sin necesidad de postular sensaciones no conceptuales que entren en mi conciencia.

En *Ciencia y metafísica*, por ejemplo, Sellars hace uso de las sensaciones no para la explicación científica, sino para la explicación trascendental: este uso "está dirigido a mostrar el derecho a concebir las ocurrencias subjetivas como poseedoras de significado objetivo" (Sellars 1968, p. 445). McDowell rechaza esta concepción de la filosofía trascendental y se acusa a sí mismo de haber seguido a Rorty en el error de concebir los planteamientos trascendentales como planteamientos que miran "desde fuera" (*from a sideways-on point*) la relación entre las capacidades conceptuales y aquello que conceptualizan (es decir, de considerar que la filosofía trascendental está necesariamente

contaminada por los errores del mito de lo dado).[62] El papel que Sellars le asigna a las sensaciones en 1968 es el de ser estados de la conciencia, aunque no objetos de la conciencia (evitando así el mito de lo dado, pero no la navaja de Ockham). Estos estados de la conciencia le permiten a nuestros estados conceptuales estar dirigidos al mundo, siempre y cuando sean estados y no se conviertan en objetos de la conciencia. Al establecer esta distinción entre estados y objetos de conciencia Sellars abre un espacio para la idea de una receptividad pura, y por tanto da un gran paso en la dirección del realismo científico. Nuestro esquema conceptual pasa a ser reemplazable "en principio"; las sensaciones pueden ser vistas como entidades científicas a partir de las cuales puede construirse una nueva comprensión de nuestra interacción con el mundo. Ahora las sensaciones puras, no conceptuales, pueden jugar el papel explicativo que la ciencia les asigna en la comprensión causal de la experiencia y, al mismo tiempo, formar parte de la comprensión filosófica de las condiciones de posibilidad de la experiencia entendida como la relación entre el impacto del mundo y nuestra comprensión de éste. En otras palabras, mientras que las sensaciones puras no tienen ningún lugar en la epistemología en tanto que ésta es una teoría de la justificación del conocimiento, sí que tienen un papel tanto científico como trascendental: para que nuestros pensamientos tengan contenido, estén dirigidos a objetos, el mundo debe poner nuestro aparato conceptual en movimiento "introduciéndose" en nuestra conciencia sin mediación del entendimiento.

El aspecto central de la crítica de McDowell al papel trascendental que Sellars asigna a las sensaciones es que Sellars no parece tener en cuenta que los objetos de experiencia podrían jugarlo. No obstante, lo que motiva el que ignore esta opción es precisamente el realismo científico que persigue. Sellars propone reemplazar los objetos manifiestos que son accesibles a la experiencia (con la mediación de habilidades conceptuales que son parte inseparable de la percepción) por constructos científicos tales como las sensaciones puras. No existe ninguna razón clara por la que tal reemplazo deba tener lugar, aparte de un compromiso previo con la imagen científica.

Es importante preguntarse si el realismo científico es compatible con el realismo directo, o si por el contrario nuestro discurso acerca de supercuerdas, genes y sinapsis reemplazará, reducirá o eliminará nuestro discurso ordinario acerca de creencias, significados, clases sociales, intercambios económicos, correcto e incorrecto. Diré algo acerca del eliminativismo y el reduccionismo al final de este trabajo, pero me parece que no se puede insistir lo bastante en que la alternativa al fisicismo (en las variedades eliminativistas o

[62] Es cierto también que parte de la responsabilidad está en la confusión terminológica que puede encontrarse en el libro de Strawson *Los límites del sentido* (1966), donde se contrasta el enfoque empírico con el trascendental, cuando el contraste está entre los aspectos empíricos y los trascendentes del pensamiento kantiano, al que me referí al final de la primera parte de este trabajo.

reduccionistas) no es necesariamente el dualismo. Al ser la ciencia parte de la forma humana (racional) de estar en el mundo, comparte con el resto de nuestro conocimiento algunos valores prácticos (acerca de la corrección, relevancia, etc.). Y los valores son parte de una imagen racional del mundo. Por otra parte, como Sellars señala correctamente, no podemos permitirnos ignorar la existencia de la ciencia cuando hacemos filosofía, y aunque la ciencia no pueda darnos una comprensión de la justificación, nuestra red de creencias no puede chocar contra la evidencia (incluyendo, claro está, la evidencia científica).

En "Philosophy and the scientific image of man" (Sellars 1963b) Sellars mantiene que la tarea de la filosofía es, idealmente, el estudio de la imagen general que emerge de las todas las distintas áreas particulares de conocimiento. No obstante, el filósofo no se encuentra con una concepción multidimensional del ser humano en el mundo, sino con dos "imágenes" del mismo orden de complejidad: las imágenes manifiesta y científica. La imagen manifiesta es el marco en el que nos encontramos inicialmente: el ser humano llega a serlo cuando adquiere un marco en términos del cual llega a ser consciente de sí mismo. Desde el punto de vista de la imagen manifiesta existe una discontinuidad irreductible entre el ser humano y las otras criaturas, un salto holista entre los patrones preconceptuales de comportamiento y el pensamiento conceptual. Sin embargo, la imagen científica ve este paso como continuo y reductible. La imagen manifiesta no es precientífica, acrítica e ingenua. La principal diferencia entre las dos es que la imagen científica postula propiedades imperceptibles para explicar el comportamiento de los objetos perceptibles.

Los objetos básicos de la imagen manifiesta son personas. La 'imagen originaria', de la que la manifiesta es un refinamiento y desarrollo, consideraba a todos los objetos personas: el refinamiento consiste en una "despersonalización" de aquellos objetos que no son personas (donde, aunque Sellars no lo dice explícitamente, las personas son aquellas entidades que se ven a sí mismos y a otros como personas, i.e., entidades para las que la imagen manifiesta es manifiesta, sea en su forma originaria o refinada). En tanto en cuanto la imagen manifiesta sea caracterizada por el carácter central de la noción de persona, la cuestión que pende sobre ella es si el proceso de despersonalización debería continuar hasta incluir a los propios humanos. Algunas de las razones para censurar esa extensión son poderosas, pero no pueden sostenerse independientemente de la esperanza de conservar la imagen manifiesta: convertir a los humanos en objetos significa perder la libertad, la voluntad y la moralidad. La invocación de esta idea está en la base de la oposición de Kant a la fuerza arrolladora de la ciencia. Hay otra estrategia, más contemporánea (Wittgenstein, Heidegger, Strawson): aquí las razones no son meramente negativas (si la imagen manifiesta se va, con ella se va la ética), sino motivadas positivamente. Sólo partiendo de la esfera de lo

normativo es posible la valoración, y sin valoración todas las imágenes (sean manifiestas o científicas) desaparecen. La reducción de la imagen manifiesta a la científica, o su eliminación, nos deja sin base para defender la validez, la veracidad de la imagen científica. Volveré a este punto.

Sellars define a la tradición que considera a la imagen manifiesta como verdadera de las personas y de su relación con otros y con el mundo como *philosophia perennis*. Sin embargo, existe un problema con esta definición: la filosofía, como el propio Sellars reconoce (1963b, pp. 1-2) es principalmente una forma de "saber que" o "conocimiento reflexivo de verdades", mientras que no es inmediato que la imagen manifiesta sea ella misma algo que pueda ser verdadero o falso, sino que podría más bien considerarse como la base desde la que tanto la verdad como la falsedad son comprendidas. Esta forma trascendental de ver las cosas, alternativa a la idea de que la imagen manifiesta es una teoría, es común a Kant y Wittgenstein (el primero y el segundo); por ello sería injusto verlos como representantes de la *philosophia perennis* en el sentido que Sellars le da.

La imagen manifiesta podría también verse, no como un refinamiento de la imagen originaria, sino como la imagen originaria misma refinada por medio del conocimiento reflexivo de verdades: este conocimiento puede venir de una variedad de fuentes, por ejemplo la ciencia, y su principal efecto sería circunscribir las entidades a las cuales la imagen originaria es aplicable, i.e., circunscribir el reino de las personas. Los cánones de corrección, los elementos evaluativos y normativos, pertenecen a la imagen manifiesta más como un "saber cómo" que como un "saber que". El análisis lógico, la formulación explícita de reglas de comportamiento (incluyendo sistemas éticos), son actividades que pueden ayudarnos a comprender nuestro lugar en el mundo. Sin embargo, la moralidad, que está en el centro de la imagen manifiesta, no tiene porqué considerarse como un modelo de seguimiento de normas, sino más bien, siguiendo con la línea kantiana, como el compromiso con aquellas normas que pudieran derivarse de lo que uno hace (ver el capítulo 2 de esta memoria). Análogamente, una forma de evitar el choque entre dos imágenes en conflicto es ver la imagen manifiesta no como una colección (cambiante) de verdades acerca de personas y objetos, sino como una actitud que distingue entre personas y objetos, ayudada, eso sí, por formas de conocimiento explícito (con la ciencia probablemente ocupando un lugar privilegiado) para dar contenido a la distinción y para delimitar lo que son personas de lo que no lo son.

La imagen manifiesta no es una imagen teórica, mientras que la científica sí lo es. La imagen manifiesta es anterior a la científica en dos sentidos: aparece primero y además nuestra empresa justificadora se apoya en ella. El propio Sellars dice algo parecido: "Así 'la' imagen científica es una construcción a partir de varias imágenes, cada una de las cuales está *apoyada en* el mundo manifiesto" (*ibid.*, p. 20). Pero dar prioridad metodológica a la

imagen manifiesta no implica mantener su prioridad sustancial: Sellars mantiene que ambas imágenes son rivales, y que la imagen científica aspira a ofrecer una explicación completa, toda la verdad.

El contraste entre ambas imágenes es explicado por Sellars en términos del contraste entre 'objetos manifiestos' y 'partículas imperceptibles', un contraste que cambia el prisma con respecto a la caracterización de la imagen manifiesta por medio de la noción de persona que he comentado antes. Sellars contempla tres concepciones alternativas de la relación entre ambos marcos: los primeros (objetos manifiestos) son idénticos a sistemas de las segundas (partículas imperceptibles); los primeros existen realmente y las segundas son instrumentos para comprenderlos; y los primeros son meras apariencias mientras que la realidad está constituida por las segundas. Una dificultad que todas estas opciones comparten es que toman a la imagen manifiesta como algo que podemos trascender y evaluar desde fuera (Sellars 1963b, p. 28). Pero la objeción más obvia es que Sellars ha pasado de definir la imagen manifiesta por la centralidad de la noción de persona (ver Sellars 1963b, pp. 9-14) a compararla con la imagen científica en términos de observabilidad de objetos: la imagen manifiesta trabaja con objetos de tamaño medio, la científica con imperceptibles. Parece que de esta forma estaría ignorando el aspecto normativo de la imagen manifiesta y comparándola con la científica como la física de sentido común podría compararse con la ciencia moderna.

El problema no está en si los objetos manifiestos o científicos existen, sino en qué *deberíamos* pensar que hay. Sólo en la última sección de este artículo ("Putting man in the scientific image") se enfrenta Sellars a esta cuestión: lo que es irreductible en el marco de personas es el "debe" que está íntimamente ligado con ser miembro de una comunidad de personas[63] desde la que puede elucidarse lo que es correcto o incorrecto (y verdadero o falso, aunque esto Sellars no lo menciona). Este factor no tiene como objeto explicar y clasificar, y por ello no entra en competencia con la ciencia. Sin embargo, es de interés que una vez que Sellars considera el aspecto normativo de la imagen científica se ve obligado no sólo a reconocer su irreductibilidad, sino también a afirmar que "el marco conceptual de personas no es algo que necesite *reconciliarse con* la imagen científica, sino más bien algo que debe *unirse* a ella" (*ibid.*, p. 40). Relacionar al mundo y nuestro lugar en él, explicado en "términos científicos", con nuestros propósitos e intenciones no es reemplazar una imagen por otra, sino emplazar una imagen (la científica) dentro de otra (la normativa), o al menos rechazar el dualismo entre ambas

[63] "Sin embargo, el carácter esencialmente social del pensamiento conceptual se hace claramente presente cuando reconocemos que no existe pensamiento al margen de los cánones compartidos de corrección y pertinencia que relacionan lo que *yo de hecho* pienso con lo que *cualquiera debería* pensar. El contraste entre 'yo' y 'cualquiera' es esencial para el pensamiento racional" (*ibid.*, pp. 16-7).

imágenes y aceptar que cualquier concepción que las tome como opuestas está fundamentalmente equivocada.

6.4. Conclusión

Lo que queda de la imagen manifiesta después de la crítica de Sellars es lo que he llamado, siguiendo a Strawson, la actitud natural, es decir, el marco normativo de personas y valores (morales, estéticos, pero también valores de verdad) desde el que pueden evaluarse las teorías, las concepciones y las imágenes. Hasta aquí he defendido una forma de realismo con respecto a la imagen manifiesta (que puede llamarse realismo directo o de sentido común). También he mantenido que el vocabulario y la investigación científica no pueden aislarse del resto de conocimiento y lenguaje humanos. Así, el realismo científico, tal y como es entendido por Sellars, no es análogo al realismo con respecto a la imagen manifiesta. He mantenido, con Strawson, que la imagen manifiesta no es un conjunto de creencias que tienen prioridad sobre otras creencias, las de nuestras teorías científicas actuales. Nuestra comprensión del mundo en términos de personas y objetos no debe oponerse a nuestra comprensión en términos de las entidades postuladas por la ciencia. Es más bien una condición de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo, incluyendo el conocimiento científico, una indicación de cuáles son los observables fundamentales y cómo están estructurados en nuestra experiencia.

Strawson expresa este punto con particular claridad. En su crítica a la teoría de la percepción de Ayer (ver Ayer 1973, pp. 68-111) argumenta que los juicios perceptuales llevan con ellos una cierta visión del mundo según la cual éste contiene objetos, situados en un espacio común, con una variedad de propiedades. Nuestros juicios implican la aplicación de conceptos a esos objetos. Strawson señala que esto no significa que tal visión del mundo deba ser verdadera, sino más bien que "nuestra experiencia sensible no podía haber tenido el carácter que tiene a no ser que—al menos antes de que la reflexión filosófica entre en escena—tomemos incondicionalmente como verdadera esa visión general del mundo" (Strawson 1979, p. 96). Una consecuencia importante de esto es que la visión realista del mundo que subyace a nuestros juicios perceptuales no puede tener el estatuto de una teoría con respecto a la experiencia sensible.

Strawson insiste en que el punto de vista de sentido común y el científico no deben considerarse incompatibles, y su rechazo de que el primero sea una teoría evita la dificultad de tener que optar por su eliminación. Porque incluso si el realista científico quiere proclamar la superioridad de la ciencia sobre el marco de sentido común sólo puede estar expresando una preferencia. Y si mantiene que la ciencia mina al sentido común, sólo puede hacerlo ignorando el hecho de que no sólo la ciencia es una criatura del sentido común, sino que

permanece dentro de sus dominios. El realista científico debe admitir que la adscripción de cualidades sensibles a objetos y los cánones intersubjetivos de corrección de tales adscripciones están fuertemente apoyados en nuestra visión general del mundo. Y esta visión, que nuestro realista científico puede insistir en llamar una ilusión persistente, es la condición de posibilidad de nuestra participación en la actividad científica misma.

Referencias bibliográficas

Allison, H. 1983, *Kant's Transcendental Idealism*, New Have, Yale University Press.

Ayer, A. J. 1973, *The Central Questions of Philosophy*, London, Weidenfeld and Nicholson.

Ayer, A. J. 1982, *Philosophy in the Twentieth Century*, London, Unwin.

Bensusan, H. y M. Pinedo 2006, When my own beliefs are not first-personal enough, *Theoria*, en prensa.

Brandom, R. 1994, *Making it Explicit*, Cambridge, MA., Harvard University Press.

Brandom, R. 1995, Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, 895-908.

Brandom, R. 1997, Study guide to Wilfrid Sellars's *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 119-81.

Brandom, R. 1998a, Perception and Rational Constraint, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 369-374.

Brandom, R. 1998b, Insights and Blindspots of Reliabilism, *The Monist* 81, 371-92.

Cassirer, E. 1944, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press.

Chomsky, N. 1979, *Language and Responsibility*, New York, Pantheon Books (basado en conversaciones con Mitsou Ronat y traducido del francés por J.Viertel).

Chomsky, N. 1995, Language and nature, *Mind* 104, 1-61.

Cohen, J. 1981, Can human irrationality be experimentally demonstrated, *The Behavioral and Brain Sciences* 4, pp. 317-70.

Cohen, J. 1993, Rationality, en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 415-20.

Dancy, J. 2004, *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press.

Davidson, D. 1974, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, en *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, pp. 183-98.

Davidson, D. 1977, The method of truth in metaphysics, en *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 199-214.

Davidson, D. 1982, Rational animals, en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 95-105.

Davidson, D. 1983, A Coherence Theory of Truth and Knowledge, en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 137-53.

Davidson, D. 1986, A nice derangement of epitaphs, en *Truth, Language, and History*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 89-107.

Davidson, D. 1990, The structure and content of truth, *Journal of Philosophy* 87, 279-328.

Davidson, D. 1991, Three Varieties of Knowledge, en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 205-20.

Davidson, D. 2000, Truth Rehabilitated, en R. Brandom (ed.) *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 65-74.

Dennett, D. C. 1971, Intentional systems, en Dennett, *Brainstorms*, Brighton, The Harvester Press, 1978, pp. 3-22.

Dennett, D. C. 1978, Towards a cognitive theory of consciousness, en Dennett, *Brainstorms*, Brighton, The Harvester Press, 1978, pp. 149-73.

Dennett, D. C. 1979, True believers, en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1987, pp. 13-35.

Dennett, D. C. 1981, Making sense of ourselves, en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1987, pp. 83-101.

Dennett, D. C. 1987, Evolution, error and intentionality, en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1987, pp. 287-321.

Dennett, D. C. 1995, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster.

Dodd, J. 1995, McDowell and identity theories of truth, *Analysis* 55, pp. 160-5.

Donnellan, K. 1966, Reference and definite descriptions, *Philosophical Review* 75, 281-304.

Evans, G. 1980, Things without the mind. A commentary upon chapter two of Strawson's *Individuals*, en Z. van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P. F.Strawson*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 76-116.

Evans, G. 1981, Understanding demonstratives, en S.H. Holtzman y C.M. Leich (ed.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge, 1981, pp. 118-37.

Evans, G. 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press; editado por John McDowell.

Fodor, J. A. 1987, *Psychosemantics*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press.

Frege, G. Der Gedanke. Eine Logische Unterchung, traducido como "El pensamiento: Una investigación lógica" en G. Frege, 1998, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos (edición, introducción y traducción de L. Valdés Villanueva), pp. 196-225.

Gaynesford, M. de 1996, Critical Notice of John McDowell's *Mind and World*, *Australasian Journal of Philosophy* 74, 495-509.

Gould, S. J. y R. Lewontin 1979, The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm—a critique of the adaptationist programme, *Proceedings of the Royal Society of London*, B 205, 581-98.

Grayling, A. C. 1985, *The Refutation of Scepticism*, La Salle, Ill.; Open Court.

Hacker, P. M. S. 1986, *Insight and Illusion* (edición revisada), Oxford, Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. 1807, *Fenomenología del Espítitu*, México, FCE, 1966; traducción de *Phänemonologie des Geistes* (Hamburgo, Félix Meier) por Wenceslao Roces.

Heidegger, M. 1927, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971; traducción de *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer) por J. Gaos.

Hornsby, J. 1997, Truth: The identity theory, *Proceedings of the Aristotelian Society* 97, pp. 1-24.

Hornsby, J. 2000, Feminism and philosophy of language: Communicative speech acts, en *Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, M. Fricker y J. Hornsby (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

Horwich, P. 1998, *Meaning*, Oxford, Clarendon.

Hume, D. 1739-40, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (2ª edición), editado por L.A. Selby-Bigge, texto revisado por P. H. Nidditch [traducción española de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1981].

Jackson, F. 1986, What Mary didn't know, *Journal of Philosophy* (83) 291-95.

James, W. 1912, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans Green.

Johnson-Laird, P. y P. Wason (eds.) 1977, *Thinking*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kant, E. 1781/7, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978; traducción de *Kritik der reinen Vernunft* (Riga, Hartknoch) por P. Ribas.

Kaplan, D. 1977, Demonstratives, en J. Almog *et al.* (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 481-563.

Kripke, S. 1980, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell.

Kripke, S. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell.

Langton, R., *Kantian Humility*, Oxford, Oxford University Press.

Luntley, M. 1996, The disciplinary theory of truth, en C. Martín Vidal *et al.* (eds.), *Verdad, representación y mundo*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 65-81.

Luntley, M. 1999, *Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content*, Oxford, Blackwell.

Maynard Smith, J. 1958, *The Theory of Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

McDowell, J. 1977, On the sense and reference of a proper name, en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 171-98.

McDowell, J. 1979, Virtue and reason, en *Mind, Value, & Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 50-73.

McDowell, J. 1982, Criteria, defeasibility, and knowledge, en *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 369-94.

McDowell, J. 1983, Aesthetic value, objectivity, and the fabric of the world, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 112-30.

McDowell, J. 1984, Wittgenstein on a following rule, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 221-62.

McDowell, J. 1985, Functionalism and anomalous monism, en E. LePore y B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell 1985, pp. 387-98.

McDowell, J. 1985, Values and secondary qualities, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 131-50.

McDowell, J. 1986, Singular thought and the extent of inner space, en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1998, pp.228-59.

McDowell, J. 1994, *Mind and World*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press.

McDowell, J. 1994b, The content of perceptual experience, *The Philosophical Quarterly* 44, 190-205.

McDowell, J. 1995, Knowledge and the Internal, en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1998, pp. 395-413.

McDowell, J. 1998, Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality (versión revisada de las Woodbridge Lectures; Columbia University, 15, 16 y 17 de abril, 1997), *Journal of Philosophy* 95, 431-91.

McDowell, J. 2006, Conceptual capacities in perception, *Teorema*, en prensa.

McGinn, C. 1981, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell.

Moran, R. 2001, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Morris, M. 1992, *The Good and the True*, Oxford, Clarendon Press.

Murdoch, I. 1961, Against dryness, en *Existentialists and Mystics*, ed. by P. Conradi, London, Penguin, 1999, pp. 287-95.

Murdoch, I. 1962, The idea of perfection, en *Existentialists and Mystics*, editado por P. Conradi, London, Penguin, 1999, pp. 299-336.

Noble, J. y M. Pinedo, 2004, Mechanistic and ecological explanations in agent-based models of cognition, en Pollack, J. (ed.), *Artificial Life IX*, Cambridge, MA; The MIT Press, pp. 528-33.

Ortega y Gasset, J. 1940, Ideas y creencias, en Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa Calpe, 1959 (6ª edición).

Peacocke, C. 1981, Demonstrative thought and psychological explanation, *Synthese* 49, pp. 187-217.

Perini, E. 2006, Why do we need a disjunctive theory of content? *Philosophos*, en prensa.

Pinedo, M. y J. Noble 2003, Mind / Body problems? Turn to Beer, *Adaptive Behavior* 11, 289-90.

Pinedo, M. 1997, Reseña de John McDowell, *Mind and World*, *Teorema* XVI/3, 115-7.

Pinedo, M. 2004, Thought and objectivity: Evans gambit, *Ágora* 23, pp. 15-35.

Pinedo, M. 2006, Anomalous monism: Oscillating between dogmas, *Synthese*, 148, pp. 79-97.

Pinedo, M. y H. Bensusan 2006, Una cura para la disyuntivitis: El papel de la experiencia en nuestra visión del mundo, *EpistemeNS*, en prensa.

Putnam, H. 1975, The meaning of 'meaning', en *Mind, Language and Reality. Philosophical Paper, vol.2*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.215-71.

Ramberg, B. 2000, Post-ontological philosophy of mind: Rorty vs. Davidson, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 351-70 (respuesta de Rorty, pp. 70-77)

Ramsey, F. P. 1928, General propositions and causality, en *F. P. Ramsey: Philosophical Papers*, ed. by D. H. Mellor, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Recanati, F. 1993, *Direct Reference*, Oxford, Blackwell.

Rorty, R. 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell.

Rorty, R. 1997, Religious faith, intellectual responsibility and romance, en *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin, 1999, pp. 148-67.

Rorty, R. 1998, McDowell, Davidson, and spontaneity, en *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 389-94.

Rorty, R. 1999, Davidson's mental-physical distinction, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago (Il.), Open Court, pp. 575-94

Sellars, W. 1963, Empiricism and the Philosophy of Mind, en *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 127-96.

Sellars, W. 1963b, Philosophy and the scientific image of man, en Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 1-40.

Sellars, W. 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London, Routledge.

Sloterdijk, P. 1988, *Zur Welt kommen – Zur Sprachen kommen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Stich, S. 1981, Dennett on intentional systems, *Philosophical Topics* 12, 38-62.

Stich, S. 1990, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press.

Strawson, P. F. 1959, *Individuals (An Essay in Descriptive Metaphysics)*, London, Methuen.

Strawson, P. F. 1966, *The Bounds of Sense (An Essay on Kant's* Critique of Pure Reason), London, Methuen.

Strawson, P. F. 1979, Perception and its objects, en J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 92-112.

Strawson, P. F. 1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (The Woodbridge Lectures 1983), New York, Columbia Universtiy Press.

Thornton, T. 1998, *Wittgenstein on Language and Thought: The Philosophy of Content*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Tversky, A. y D. Kahneman, 1983, Extensional versus intuitive reasoning: the conjunction fallacy in probability judgment, *Psychological Review* 90, 293-315.

van Fraasen, B. C. 1989, *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon Press.

Weil, S. 1943, Draft for a statement of human obligations, trans. Richard Rees, *Simone Weil: An Anthology*, ed. Siân Miles (New York, 1986), pp. 201-10.

Wittgenstein, L. 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957; traducción de *Logisch-philosophische Abhandlung* por Enrique Tierno Galván.

Wittgenstein, L. 1953, *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica, 1986; traducción de *Philosophische Untersuchungen* por A. García Suárez y U. Moulines.

Wittgenstein, L. 1969, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988; traducción de *Über Gewissheit* (Oxford, Blackwell) por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga.

Wright, C. 1989, Critical notice of Colin McGinn: *Wittgenstein on Meaning*, *Mind* 98, 289-305.

Segunda Parte

Programa

Teoría del Conocimiento

Objetivos y justificación teórica del programa

La selección de temas incluida en una programación docente es, por supuesto, idiosincrásica. Ahora bien, en mi opinión todos los aquí recogidos pertenecen al núcleo de la enseñanza troncal de la teoría del conocimiento. La materia Teoría del Conocimiento es, al igual que la Filosofía del Lenguaje, de asignación compartida al Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia y al de Filosofía. Esto supone que no siempre se imparta linealmente por miembros de un mismo área y que, con frecuencia, la docencia de cada una de las dos asignaturas troncales que la componen no está muy coordinada. Sin embargo, la programación docente que sigue está hecha bajo la asunción de que la enseñanza se realizará a lo largo de dos cuatrimestres, con un total de 12 ECTS's, lo que equivale a 300 horas de trabajo por parte de los estudiantes. Por otra parte, el estudiante, al enfrentarse por primera vez a la reflexión filosófica sobre el conocimiento, no se encontrará sin herramientas ya que habrá cursado otras materias troncales del Área, como son la Lógica y la Filosofía del Lenguaje. La posibilidad de que parte de la programación haya de ser cubierta en una asignatura optativa (en caso de que la troncalidad esté dividida entre ambas áreas), obliga a que las primeras cinco lecciones—la primera mitad del programa—presenten a los alumnos una aproximación a la epistemología suficientemente autónoma. Con esto en mente, las cinco primeras unidades temáticas cubren tres aspectos de necesaria comprensión por parte del alumno que se enfrenta a un curso de introducción a la teoría del

conocimiento: el análisis de la noción de conocimiento, el reto escéptico y el problema de la justificación (que incluye una discusión del papel de la experiencia, del dilema coherentismo / fundamentalismo—también llamado fundamentismo o fundacionalismo—y de las propuestas naturalistas tales como el confiabilismo—también llamado fiabilismo). La segunda parte, compuesta también de temas nucleares, persigue profundizar en problemas que presuponen la familiaridad con estos tres aspectos pero que pueden estudiarse de forma más o menos independiente los unos de los otros. Estos son la relación entre conocimiento y significado, entre conocimiento y mente, el problema de la objetividad, el auto-conocimiento, y la relación entre el externismo epistemológico y otras formas de externismo.

Varias observaciones preliminares son necesarias antes de entrar de lleno en los contenidos del programa y su organización. El diseño de esta programación refleja varios de los presupuestos básicos que he adoptado en mi presentación metafilosófica. No obstante, la amplitud de problemas en epistemología es tal que necesariamente cualquier programa introductorio ha de elegir algunos y dejar fuera otros sin que realmente sea fácil la justificación de dichas opciones. Solamente un repaso a la historia de la disciplina desde Sócrates hasta Kant ya desbordaría cualquier posibilidad de transmitir a los estudiantes ni siquiera unas nociones generales de la materia. Incluso si quisiéramos centrarnos en los cien últimos años encontraríamos problemas similares. Para empezar, la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento no es territorio exclusivo de la tradición analítica o anglo-americana. La escuela fenomenológica y la hermenéutica han mostrado gran preocupación por la problemática del conocimiento, como también lo han hecho numerosos autores post-modernos. La insistencia heideggeriana en la prioridad del conocimiento práctico, situado, los estudios de Merleau-Ponty sobre el papel del cuerpo en la cognición, los trabajos de Deleuze sobre el carácter radicalmente empirista y particularista del conocimiento o las tesis de Foucault acerca de la relación entre conocimiento y poder ya abarcarían todo un programa de teoría del conocimiento. Pero incluso si nos restringimos al ámbito de la epistemología analítica, como haremos en este programa, no sería posible más que ofrecer una lista de posiciones, enfoques o perspectivas si persiguiéramos la exhaustividad en lugar de la profundización. Existen escuelas en epistemología que merecen atención y que no quedarían fuera de lugar en un programa de introducción a este área de la filosofía, tales como la epistemología feminista, la epistemología evolucionista, las problemáticas epistemológicas en filosofía de la ciencia, la epistemología de la virtud, la epistemología social o la epistemología formal. Es más, el estudio de esas escuelas no impediría el tratamiento pormenorizado de muchos de las cuestiones centrales de la teoría del conocimiento, ya que éstas presentan puntos de vista originales acerca de la mayor parte de ellos.

En este sentido, el programa que presentaré a continuación es, aunque personal, fiel a la tradición de introducir a los estudiantes en la asignatura manteniendo una cierta neutralidad docente. La neutralidad, claro está, sólo puede ser relativa. En primer lugar, porque como demuestra el párrafo anterior, he optado por enfocar los problemas desde una perspectiva no histórica. En segundo lugar, como también ha quedado dicho, porque el programa presenta a una serie de autores más o menos enmarcados dentro de una tradición de pensamiento; esto último podría resultar obvio al ser éste un programa enmarcado dentro del Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, un área de claro ascendente analítico. Sin embargo, y de manera creciente, los filósofos de formación analítica se encuentran con la necesidad de dialogar con otros que no lo son, quizá de forma más notable en el campo de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas, donde cada vez más nos encontramos con los propios científicos recogiendo ideas de los sitios más inesperados sin excesivos prejuicios académicos ni escolásticos. En tercer lugar, la selección de secciones tiene una narrativa que pretende reflejar mi concepción de la epistemología al tiempo que intenta evitar el solapamiento con los programas de otras asignaturas troncales. De esta forma, no se incluye, por ejemplo, el problema de la inducción, tratado tanto en Filosofía de la Ciencia como en la asignatura de Historia de Filosofía (Moderna). En contraste, se incluyen discusiones que pueden también aparecer en asignaturas no troncales, tales como la Filosofía de la Mente, como es el caso del tema sobre externismo donde el externismo epistemológico se contrasta ampliamente con el semántico y el psicológico. En este sentido, si esta programación tiene algún sesgo, éste estaría en la dirección de la filosofía de la mente. El énfasis especial que se da a la vinculación entre la naturaleza del conocimiento y el carácter normativo de lo mental está en línea con propuestas contemporáneas tan importantes como las de Timothy Williamson o Michael Williams. Así, el sesgo al que estoy haciendo referencia va en ambas direcciones: no sólo el programa presentado a continuación resalta la relevancia de las concepciones filosóficas de la mente para la teoría del conocimiento sino que intenta subsanar la tendencia, en las concepciones contemporáneas de la mente, a dejar al margen, e incluso a obviar completamente, el concepto de conocimiento. (La conexión entre ambas direcciones será incluso más estrecha si además podemos considerar al conocimiento como un estado mental, algo que depende a su vez de una concepción ampliamente externista de la mente.)

Por último, la mayor salvedad a la neutralidad es que los temas de la segunda parte, y principalmente el último, siendo también centrales para el campo de la teoría del conocimiento, se presentan de forma que permitan ofrecer a los estudiantes una propuesta personal de solución a alguno de los problemas tratados (escepticismo, naturaleza de la justificación, papel de la experiencia, definibilidad del conocimiento, auto-conocimiento y externismo). Parte de la concepción final que se propondrá a los alumnos intenta devolver

el papel central de la noción de conocimiento, no sólo en epistemología, sino también para el estudio de la mente y el lenguaje, en consonancia con las consideraciones del párrafo anterior con respecto al sesgo teórico del presente programa.

A continuación presentaré un propuesta justificada de programa para la asignatura de Teoría del Conocimiento con los siguientes contenidos:

- Una presentación de métodos docentes, recursos didácticos y sistema de evaluación,
- Una bibliografía general comentada
- Un temario en el que cada unidad temática incluye una introducción y una bibliografía, además de una lista de textos de lectura obligatoria para las clases prácticas y una estructura detallada de los contenidos de los temas,
- Organización de la asignatura en términos de ECTS, y
- Un apéndice: una guía de lectura del texto "Empiricism and the philosophy of mind" de Sellars que he incluido como ejemplo del tipo de material docente usado para la enseñanza de la asignatura.

Métodos docentes, recursos didácticos y evaluación de los cursos

La tarea de la filosofía, ya desde sus orígenes, ha resultado difícil de concebir sin reconocer la centralidad de su enseñanza y su aprendizaje. Para los griegos la filosofía era una forma de pedagogía. A este respecto, la figura de Sócrates sigue siendo la más representativa. Como vimos brevemente en la introducción a este proyecto, Sócrates no enseña una doctrina filosófica, sino que se pasea por Atenas buscando maestros del saber, practicando las virtudes del diálogo, haciendo de su propia vida un ejemplo de inquisición y enseñanza. Ninguna materia filosófica puede dejar de lado este ideal de incitación a la reflexión, a la argumentación y al intercambio de puntos de vista con respecto a los contenidos específicos de la asignatura. Esto es el caso de forma todavía más marcada cuando se trata de una asignatura temática en lugar de una histórica. Es mucho más fácil tener intuiciones previas con respecto a cuestiones referentes al conocimiento o al significado que con respecto a las distintas escuelas que han poblado la historia de la filosofía y con frecuencia esas intuiciones son el punto de partida más poderoso para motivar en los alumnos el interés por los problemas y la comprensión de las soluciones propuestas para los mismos. Es cierto que la docencia no puede perseguir exclusivamente despertar el entusiasmo por el estudio y la reflexión, sino que debe también dotar al estudiante de un lenguaje y una terminología técnica acuñada a través de la historia de la filosofía, y presentar con claridad y

profundidad los contenidos centrales para el trabajo filosófico. Aquí también los conceptos sin intuiciones están vacíos, y las intuiciones sin conceptos, ciegas. La mejor forma de compatibilizar motivación y conocimiento es poner a trabajar el bagaje técnico de la filosofía como herramienta básica para la precisión conceptual y el ejercicio de la argumentación y el razonamiento.

Este ideal, en el que el aprendizaje filosófico se convierte más en una forma de vida que en una profesión, es mucho más fácilmente realizable entre aristócratas desocupados con todo el tiempo (y el dinero) del mundo en sus manos, que en las aulas con frecuencia abarrotadas de estudiantes más preocupados por su futuro profesional que por su presente dicente. La realidad de nuestras universidades no sólo es la masificación, sino también la especialización, la profesionalización y la estandarización de los contenidos. Los objetivos docentes de la enseñanza de la teoría del conocimiento han de perseguir respetar tanto el ideal socrático como la realidad universitaria. Proporcionar a los alumnos la capacidad de dominar comprensivamente un conjunto de contenidos establecidos en el diseño curricular de las asignaturas fundamentales de la licenciatura es un requisito incuestionable. Pero también debería ser un objetivo irrenunciable el facilitar la reflexión como actitud básica ante los conocimientos adquiridos y las realidades culturales (reflexión que conlleva una actitud crítica hacia los propios contenidos presentados y ante el saber establecido).

Los objetivos docentes de las asignaturas troncales de teoría del conocimiento, no debiendo desligarse del aspecto institucional de la enseñanza universitaria, se articulan alrededor de tres ejes, cada uno de los cuales se corresponde con una de las formas de conocimiento que se distinguen en el primer tema de este programa. En primer lugar, es un objetivo de este proyecto la asimilación de contenidos, la adquisición de un *saber-que* centrado en los temas y conceptos fundamentales de la disciplina especializada de teoría del conocimiento. Este objetivo, en última instancia, no puede consistir en la adquisición memorística, con frecuencia estéril, de informaciones sino en ofrecer un marco para la reflexión y el diálogo. En segundo lugar, ha de ser también un objetivo el desarrollo de habilidades y capacidades para la comprensión filosófica y para la argumentación precisa y original, esto es, el desarrollo de un *saber-cómo* centrado en la adquisición de esquemas de razonamiento, dominio conceptual y capacidad crítica, elementos que no pueden transmitirse formalmente, sino por medio de la práctica que supone la adquisición de contenidos y la actitud crítica ante los mismos. Finalmente, con el objetivo de que la interconexión señalada entre los dos objetivos previos sea posible, es decir, para lograr que los contenidos sirvan de apoyo a las habilidades argumentales y que las capacidades filosóficas prácticas faciliten la adquisición de contenidos, es necesaria la *familiaridad* del alumno con los métodos propiamente filosóficos y con las ideas centrales de la teoría del conocimiento.

En resumen, los objetivos docentes de las asignaturas de teoría del conocimiento atienden a la necesidad de suministrar contenidos, a las habilidades formativas y la capacidad de poner cada una al servicio de la otra. A continuación expondré qué métodos docentes se adoptarán tanto en el desarrollo de las clases como fuera de ellas; en segundo lugar, introduciré algunos requisitos referidos a recursos didácticos de apoyo a los temas; finalmente, mencionaré qué formas de evaluación serán las más pertinentes para el programa de teoría del conocimiento.

Métodos docentes

CLASES MAGISTRALES

Entre los métodos docentes tradicionales, destaca sin duda alguna la clase magistral tanto por su enorme presencia en la enseñanza como por las críticas a las que se ha visto sometida desde los nuevos métodos didácticos. Es más, casi todas las controversias sobre métodos de enseñanza conducen en último término a la lección magistral: los argumentos a favor de otras estrategias se basan en críticas a la clase magistral. Dentro de los métodos docentes que propongo para exponer y desarrollar el programa de las asignaturas troncales de *Teoría del conocimiento* la lección magistral desempeña un papel central, por lo que es preciso defender este método de algunas de sus críticas tradicionales.

Una clase magistral puede definirse como la exposición continua por parte de un profesor que actúa al estilo de un conferenciante, que enfoca su atención en un único tema y lo desarrolla argumentativamente. El alumno adquiera de esta forma contenidos, conceptos y argumentos esenciales en ese tema. Pero el papel del alumno en las clases magistrales se ve disminuido. Parece limitarse a escuchar, tomar notas y, de vez en cuando, plantear preguntar con respecto al tema.

Una vez concebida la clase magistral de esta forma, las críticas se hacen evidentes. La estructura de la clase es jerárquica, el profesor se convierte en autoridad y el estudiante no tiene otra opción que la de someterse obedientemente a lo que éste dicta. El profesor ofrece información neutral y objetiva que el alumno recibe pasivamente. La clase es dogmática, paternalista y autoritaria. Una de las consecuencias más dramáticas de esta forma de enseñanza es el papel acrítico fomentado en el alumnado, que adoptará los puntos de vista del profesor sobre los temas. Otra de las críticas más populares es su bajo rendimiento al convertir al alumno en una especie de copista que adquiere más habilidades de escritura rápida que de comprensión de lo que está escribiendo. La capacidad de estímulo de clases así concebidas es mínima.

No obstante, considero que la clase magistral es insustituible entre los métodos docentes de una asignatura troncal. Hay varias razones para ello: no

parece, en general, factible que el papel del profesor pueda ser sustituido por la lectura de textos o por las clases dialogadas. Las asignaturas centrales de una carrera son tierra desconocida y obligan a proporcionar una guía. El profesor, por medio de las clases magistrales, ha de tener como objetivo prioritario no tanto la exposición de contenidos que han de ser repetidos en detalle por los alumnos cuanto la orientación dentro de la maraña de temas y problemas que son novedosos para el estudiante. Las lecciones magistrales así planteadas pueden llegar a ser el mejor modo de orientar al alumno entre los conceptos y argumentos básicos de la disciplina. Los textos, incluso los manuales, no pueden ser la única guía, ya que todo texto remite a un bagaje de comprensión previa y a unos presupuestos en la ordenación y selección del mismo material expuesto a los que el alumno difícilmente tendrá acceso sin las claves interpretativas que la práctica y el estudio han puesto en manos del profesor de la materia. Sin duda, el objetivo de las clases magistrales no ha de ser la recepción pasiva de información por parte del alumno; su objetivo es provocar la comprensión, adecuarse a las condiciones cognitivas del alumno y explicar los temas básicos del programa.

Las clases magistrales, para ser aprovechadas, han de superar las dificultades en las que razonablemente han insistido los críticos. Hay que impedir, en primer lugar, que los alumnos se conviertan en una colección de copistas, como si la imprenta fuera algo todavía sin inventar. Para ello el profesor ha de proporcionar materiales al alumno para completar los contenidos de cada clase. Presentar con antelación las referencias en las que pueda basarse el estudio de cada lección es el mejor modo de impedir que el alumno se vea en la obligación de copiar unos apuntes que luego se limitará a repetir. Al partir de elementos previos ya escritos será posible que las clases magistrales se conviertan en explicaciones y clarificaciones de contenidos que pueden adquirirse en fuentes escritas.

En segundo lugar, es importante impedir que el alumno adopte una actitud pasiva ante las explicaciones. Partiendo de la base de que los temas tratados son de interés en sí mismos, es necesario que atraigan la atención del alumno. La buena ordenación de los contenidos y de la argumentación, la presentación regular de ejemplos y la retroalimentación con el alumno facilitan el cumplimiento de los objetivos de la clase magistral al tiempo que hacen mucho más difícil someterla a las críticas tradicionales.

CLASES PRÁCTICAS Y SEMINARIOS

Tradicionalmente se ha considerado que en una disciplina tan teórica como la filosofía es difícil acomodar las técnicas modernas de enseñanza, que obligan a incluir en los cursos una sección de clases prácticas. Nada más lejos de la verdad. El filosofar es una práctica más y ha de ser cultivada. En concreto, difícilmente podrían lograrse los objetivos discutidos en la sección anterior

con respecto a las lecciones magistrales, esto es, eliminar de las mismas los componentes pasivos y acríticos que han sido objetivo de los ataques recibidos por ellas, sin dar la oportunidad a los estudiantes de poner a prueba su capacidad de entender y dialogar con los textos fundacionales de la disciplina.

No sólo sirven las clases prácticas, los comentarios de texto, la presentación pública de ensayos cortos sobre preguntas específicas, para aumentar el rendimiento en la adquisición de contenidos. Más bien, dicha adquisición no puede ser completa si no sirve para enfrentarse a los textos donde esos contenidos fueron expuestos de forma original por sus autores. Sería una curiosa pretensión pensar que uno, como profesor, está capacitado para explicar las ideas de los grandes filósofos de forma superior a como ellos mismos lo hicieron. Bien es cierto que con frecuencia los textos filosóficos son muy duros, especialmente para aquellos que se inician en el aprendizaje. Es esta una de las razones por las que he defendido la necesidad de las clases magistrales. Sin embargo, creo que la máxima aspiración de la docencia en filosofía es conseguir que los alumnos puedan comprender, analizar y adoptar una postura crítica y original con respecto a los textos de la tradición. Idealmente, el periodo de aprendizaje tutelado termina en pocos años, pero la práctica de la lectura y la reflexión filosófica dura toda la vida. No hay mejor forma de preparar para la lectura y comprensión solitaria que la proporcionada por la lectura colectiva, guiada por la presencia del profesor, al que se reconoce como lector experto. Para muchos alumnos no será suficiente con haber leído y discutido diez o veinte artículos a lo largo del año, pero para todos será necesario.

Sin embargo, a diferencia de las clases teóricas donde el número de alumnos puede ser un obstáculo salvable dada la naturaleza de las mismas, la masificación del alumnado y la falta de suficiente personal dedicado a distribuir los cursos en grupos pequeños donde sea posible la discusión genuina son un obstáculo enorme, especialmente en las materias troncales. Parte de esta dificultad puede subsanarse dándole un papel adecuado a las tutorías.

TUTORÍAS

El sistema de enseñanza universitaria español ha instituido entre las obligaciones de los docentes varias horas de la actividad semanal dedicadas a la atención individualizada y personal de los alumnos a través de un sistema de tutorías. Sin duda, las tutorías permiten contrarrestar las tendencias masificadas de la enseñanza, al poder acoger las demandas individuales de los alumnos, sus dificultades en el proceso de formación y sus intereses particulares. El papel del sistema tutorial va mucho más allá de la realidad de las tutorías en nuestras universidades, que en ocasiones se han convertido sólo

en visitas al profesor para responder a dudas, casi siempre concernientes a la evaluación y concentradas en el periodo anterior a los exámenes. Sin embargo, y en la medida en que el número de alumnos lo permita, es de gran interés convertir la tutoría en algo parecido al mítico sistema de universidades como Oxford o Cambridge, donde el alumno, al menos una vez a lo largo del curso, presenta un ensayo en respuesta a una pregunta concreta elegida entre varias ofrecidas por el profesor en una tutoría individualizada. Este sistema, mucho más factible en asignaturas optativas, sirve no sólo para dar la oportunidad directa al profesor de familiarizarse con las peculiaridades de los alumnos y al alumno de someter sus puntos de vista y enfoques de la disciplina a la discusión personalizada con el profesor, sino que les sirve a aquellos alumnos que encuentran más difícil presentar trabajos y discutir ideas en grupo para poder hacerlo en un ambiente que, dependiendo de la actitud del tutor, puede llegar a ser mucho menos tenso y competitivo.

Recursos didácticos

El diseño de la programación docente no puede completarse adecuadamente sin que el profesor facilite a los alumnos un conjunto de materiales que apoyen de forma directa la docencia. Me limitaré a citar los que considero esenciales para cumplir los objetivos docentes planteados para las asignaturas troncales de teoría del conocimiento:

1. La única forma de que las clases magistrales no se conviertan en un ejercicio de copia y trascripción rápida es que el profesor proporcione al comienzo de cada lección un esquema general de la misma y, sobre todo, en el caso de las asignaturas fundamentales, una bibliografía comentada donde los alumnos puedan encontrar apoyo para el estudio de las lecciones. A veces la inclusión de manuales puede ser suficiente. Otras, las referencias deben extenderse o ser más dispersas.

2. El profesor ha de proporcionar una buena preparación de las prácticas, con una selección adecuada de los materiales que han de ser objeto de estudio y de análisis. Toda práctica debe incluir una buena guía para la lectura de los textos, que será proporcionada por medio de las clases teóricas, pero también a través de cuestionarios que ayuden a centrar la atención en las cuestiones fundamentales tratadas en los textos o incluso a través de guías de lectura detalladas para aquellos textos de más difícil comprensión.

Evaluación

Sin duda, la adopción de los métodos docentes fija los límites de los procedimientos de evaluación que son convenientes en cada caso. Habitualmente las lecciones magistrales involucran sistemas de evaluación ligados al examen tradicional, mientras que el sistema de seminarios se vincula con la realización de trabajos personales y presentaciones en las clases prácticas. El tipo de evaluación propuesto para los cursos troncales de teoría del conocimiento se acomodan a los dos métodos docentes que serán utilizados, las clases magistrales y las prácticas.

El mismo tipo de críticas elevadas contra la clase magistral han sido esgrimidas en contra de los exámenes tradicionales. Estos tienden a exigir del estudiante la repetición de lo dicho por el profesor, privilegiando su autoridad y sus puntos de vista. Esto hace que los objetivos docentes no queden adecuadamente cumplidos al no evaluar sino la capacidad de memorización del alumno. De hecho, al primar entre los objetivos de la enseñanza de las troncales la adquisición de contenidos sobre las cuestiones fundamentales de la materia, el examen parece adquirir una importancia especial.

No obstante, creo que no es en sí mismo el examen el responsable último de que nuestros sistemas educativos promuevan el desarrollo memorístico sino toda una concepción de la enseñanza y de las habilidades humanas. Como ya apunté anteriormente, dicha concepción de la educación tiende a desactivar la capacidad crítica del individuo. El esfuerzo a la hora de recuperar los métodos tradicionales ha de consistir en liberarlos de esta tendencia y ponerlos a funcionar en un contexto educativo diferente. Sin duda, el examen tiene varias ventajas en lo que respecta a la evaluación de las asignaturas troncales que deben ser cursadas por un gran número de alumnos de manera obligatoria: en primer lugar, facilita la evaluación al ser una prueba canónica y ya establecida que puede ser pasada a un alto número de estudiantes simultáneamente; en segundo lugar, ofrece unas condiciones de transparencia que no pueden ser garantizados completamente con los métodos docentes del comentario o los trabajos personales, ya que es más fácil exponer al alumno cuáles deberían haber sido sus respuestas; en tercer lugar, un examen bien diseñado permite de manera clara y precisa medir la adquisición de contenidos básicos, para lo que el profesor ha de distinguir entre aquellos elementos que sólo dependerán de la memoria y los que dependen de una comprensión adecuada de los contenidos.

Otra elección con respecto a la evaluación formal en un examen es entre exámenes escritos y orales. Las ventajas de los primeros son obvias en cuanto a la transparencia y objetividad en las mediciones; su materialidad estable permite volver sobre los contenidos allí vertidos. Los exámenes orales, a pesar de que podrían facilitar una mayor improvisación y flexibilidad por parte del examinador y del examinado, suelen estar lastrados por la posibilidad del

nerviosismo, por las dificultades de expresión oral por parte de algunos alumnos y por la fugacidad que no permite al docente una evaluación comparativa adecuada de los méritos de unos y otros.

PREGUNTAS

Por tanto, el objetivo del profesor a la hora de diseñar su sistema de evaluación ha de ser la buena selección del tipo de preguntas que han de componer el examen. Sin duda, hay varios tipos de preguntas que pueden ser incluidas en este tipo de evaluación. Algunas disciplinas han optado por un sistema que han considerado más objetivo, que es elegir preguntas de tipo "test". Parece difícil que las asignaturas de filosofía pueden ser adecuadas para este tipo de evaluación. No obstante, creo que una batería de preguntas breves que versen sobre la comprensión de conceptos fundamentales de la materia puede ser adecuada como parte de la evaluación de asignaturas. El contraste con este tipo de orientación a la hora de plantear preguntas lo representa el examen con preguntas sobre un tema que debe desarrollar ampliamente el alumno, lo cual permite evaluar más adecuadamente su capacidad organizativa de los materiales y las habilidades de argumentación.

Una de las condiciones que ha de cumplir un examen para desligarse de las críticas que hemos mencionado es la de desvincular el texto de la formulación de las preguntas de los epígrafes de los temarios, para evitar dar la impresión de que el requisito fundamental es cortar y pegar lo escrito bajo ese epígrafe en la nueva hoja de papel. El alumno ha de comprender que el examen formal, escrito, no es un instrumento para evaluar su memoria sino su grado de comprensión conceptual y su capacidad argumentativa. Por eso, las preguntas han de versar sobre problemas que pueden haber sido discutidos bajo varios epígrafes. Es tanto responsabilidad del profesor como del alumno orientar su mentalidad hacia esta nueva forma de concebir los objetivos docentes de los cursos.

Propondría exámenes formales, de tipo escrito, que incluyeran tres tipos de preguntas, con objetivos evaluativos diferenciados:

1. *Preguntas breves en torno a la caracterización y precisión de conceptos*, cuyo objetivo es comprobar la comprensión por parte del alumno de términos que deben intervenir frecuentemente en la discusión y debate sobre problemas de teoría del conocimiento. Por ejemplo, se podrían incluir preguntas sobre cómo caracterizar el externismo en epistemología, qué entender por confiabilismo, qué es una concepción coherentista del conocimiento, etc. Se trataría de que el alumno en pocas líneas fuera capaz de exponer cuál es su grado de comprensión de tales conceptos.

2. *Preguntas temáticas de desarrollo breve*, cuyo objetivo es la evaluación del aprendizaje de contenidos básicos de la asignatura. El alumno ha de

reconocer en estas preguntas núcleos temáticos fundamentales y ha de poder responder a ellos de manera clara y concisa.

3. *Temas de largo desarrollo*, cuyo objetivo es la evaluación de las capacidades argumentativas y reflexivas del alumno. Se trata de preguntas más amplias, que como ya he dicho no deben corresponder con epígrafes del temario, sino que han de exigir del alumno la comprensión y reflexión sobre un problema general.

Un examen que incorpore por igual esto tipos de preguntas podría ser suficiente para dar cuenta de los objetivos docentes planteados para cursos troncales de teoría del conocimiento. Además, me parece muy útil seguir la costumbre de las universidades anglo-sajonas de proporcionar una serie de preguntas posibles, especialmente las de largo desarrollo, al principio del curso para dar la oportunidad a los alumnos de pensar por su cuenta sobre lo que se espera de ellos y contemplar en términos generales los contenidos de la asignatura ya desde el comienzo. La práctica de facilitar una serie de preguntas de ensayo junto con el temario, si se aprovecha adecuadamente por los estudiantes, puede llevar a la reflexión y escritura como forma de preparación del examen, fomentando así la actitud crítica para con los contenidos presentados por el profesor en las clases teóricas.

EJERCICIOS, PRÁCTICAS Y TRABAJOS

La evaluación del curso ha de completarse con la consideración de lo adquirido a través de las clases prácticas y seminarios. La mejor forma para llevar a cabo esta evaluación es proporcionar a los alumnos durante el desarrollo del curso una serie de ejercicios, por ejemplo, preguntas para guiar la lectura de los textos que se discutirán en los seminarios. Se realizarían a largo del curso para asegurar la buena comprensión de los conceptos y poder así atajar las dificultades a lo largo del mismo. Además de estos ejercicios, se pediría a los alumnos la escritura de un ensayo corto (entre 1500 y 2000 palabras) en respuesta a una de las preguntas propuestas para la evaluación final por medio de examen. La exigencia conjunta de un ensayo y de la preparación para el examen final con acceso previo a las preguntas de desarrollo largo sirve, en mi experiencia, para motivar la reflexión sobre la interconexión de distintos aspectos del programa, guiada por el profesor, pero con mayor margen de maniobra dentro de los contenidos de la programación docente.

Bibliografía general

La bibliografía actual sobre teoría del conocimiento es, sin lugar a dudas, inabarcable. No sólo se publican con frecuencia monografías sino que el área cuenta con revistas con clara tendencia hacia la epistemología en su temática. Por eso, ofrecer una bibliografía que se pretenda mínimamente comprehensiva es irrealizable. Por otro lado, las técnicas de documentación actuales permiten rápidas búsquedas temáticas en bases de datos especializadas, lo que facilita conseguir para cada tema concreto una bibliografía bastante completa. Así, *The Philosopher's Index* o el *Répertoire Bibliographic de Louvain* ofrecen una gran parte de la literatura filosófica en general. Por todo ello, las referencias bibliográficas que acompañan al programa de Teoría del Conocimiento están ordenadas en distintos niveles de complejidad:

1. En primer lugar, ofrezco una lista de referencias que el alumno puede consultar a lo largo del curso para completar las explicaciones del profesor. Se trata de manuales, obras de referencia y libros introductorios, escritos en castellano o traducidos, de fácil accesibilidad.

2. Como complemento, ofrezco igualmente algunas obras de referencia en inglés, también accesibles.

3. Incluyo una lista con algunos clásicos de la historia de la teoría del conocimiento llegando hasta el siglo XX.

4. A continuación presento una recopilación de libros y artículos más técnicos y especializados, muchos ellos no traducidos al castellano, que podrían ser de utilidad para que los alumnos realizaran algún trabajo de investigación básico e igualmente como base para la preparación de los temas por el profesor.

5. Finalmente, cada tema contiene algunas referencias particularmente importantes para su desarrollo, ya sea por el carácter fundacional de los textos, ya sea por la claridad con la que plantean alguno de los problemas tratados.

REFERENCIAS BÁSICAS EN CASTELLANO (MANUALES Y OTROS)

Arce Carrascoso, J. L., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Síntesis, 1999.

[Introducción con claro sesgo anti-naturalista e inclusión de capítulos sobre concepciones epistemológicas no analíticas. Útil para suplementar áreas de la materia no tratadas en el temario.]

Blasco, J. Ll. y Grimaltos, T., *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, 2004.

[Una introducción muy clara y de muy amplio alcance. Trata la mayor parte de las temáticas del programa de la asignatura con una admirable neutralidad. La quinta parte, dedicada a significado y conocimiento puede ser especialmente útil.]

Broncano, F., *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid, A. Machado libros, 2003.

[No es exactamente una introducción al uso, pero trata muchos de los temas que se recogen en el temario articulados de forma muy personal y legible. Su lectura ofrece una visión muy interesante de la epistemología, con sesgo naturalista, pero sin por ello obviar cuestiones como la de la normatividad.]

Chisholm, R., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1982.

[La introducción a la teoría del conocimiento de Chisholm es una de las más claras y sencillas en el mercado aunque la selección de temas no es todo lo amplia que podría ser deseable (apenas se discute el escepticismo, por ejemplo) y está un poco desfasada con respecto a los debates contemporáneos.]

Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993.

[Una de las introducciones a la epistemología más leídas de los últimos años. Además de ser exhaustiva en su tratamiento de la disciplina, ofrece detalladas discusiones de muchos debates, donde el autor suele hacer justicia a ambas partes sin ocultar sus preferencias.]

Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997.

[Una presentación de algunos debates en la teoría del conocimiento desde una perspectiva de corte pragmatista y con algunas propuestas interesantes para superar las dicotomías clásicas (en particular, entre coherentismo y fundamentalismo). Incluye discusiones muy útiles sobre la naturalización de la epistemología y sobre la hipótesis del final de la teoría del conocimiento.]

Muñoz, J. y Velarde, J. (eds.), *Compendio de epistemología*, Madrid, Trotta, 2000.

[Un diccionario de teoría del conocimiento, no restringido a la epistemología analítica, que resulta de mucha ayuda para la comprensión de los conceptos básicos y la interrelación entre los mismos y por sus recomendaciones bibliográficas (escasas, pero muy útiles).]

Olivé, L. (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta-CSIC, 1995.

[Recopilación de artículos sobre el papel de la racionalidad para el conocimiento. Contiene trabajos interesantes sobre escepticismo, naturalización de la racionalidad y racionalidad y ciencia.]

Quesada, D., *Saber, opinión y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998.

[Introducción temática de muy fácil lectura y con atención detallada a los argumentos de los filósofos de la tradición. Termina con un largo capítulo acerca de la relación entre epistemología y práctica científica.]

Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992.

[No es introducción sino una colección de artículos de Sosa, uno de los mayores expertos en epistemología, donde presenta, sin el orden que tendrían en una introducción, muchas de las cuestiones más importantes que se discuten en el curso, siempre ofreciendo posiciones de gran interés obra del autor.]

REFERENCIAS BÁSICAS EN INGLÉS (MANUALES Y OTROS)

Audi, R., *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1998.

[Una de las introducciones más utilizadas, por la gran cantidad de temas que abarca y por el nivel de neutralidad alcanzado por el autor. Sin embargo, puede resultar un poco frustrante como primera aproximación a la materia. No obstante, el primer capítulo, sobre percepción, puede resultar muy útil.]

Bernecker, S. y Dretske, F., *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

[Colección de textos contemporáneos fundamentales y fundacionales de muchas las posiciones estudiadas en la asignatura.]

Dancy, J. y Sosa, E. (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1992.

[Uno de los mejores diccionarios de epistemología, con una lista de autores que es un quién es quién de la materia. Además de entradas temáticas hay artículos dedicados a los filósofos del conocimiento más importantes (tanto históricos como contemporáneos).]

Greco, J. y Sosa, E. (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1999.

[Una guía repleta de magníficos artículos escritos por algunas de las figuras más importantes de la teoría del conocimiento contemporánea. Especialmente interesante en lo referente al proyecto de naturalización de la epistemología y a las fuentes del conocimiento y la justificación.]

Lehrer, K., *Theory of Knowledge*, Boulder (Co.), Westview Press, 1990.

[Una introducción con un claro sesgo hacia el coherentismo (del que el autor es uno de sus más destacados defensores) y más adecuada para aquellos con una cierta familiaridad con la epistemología.]

Moser, P. K., *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

[Magnífica recopilación de artículos especialmente escritos para esta colección por algunos de los autores más importantes del debate contemporáneo. Además de incluir textos sobre los temas tratados en el temario, contiene contribuciones de gran interés sobre epistemología y ética, y epistemología feminista ("Embodiment and epistemology").]

Pollock, J. L., *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1986.

[Otra introducción clásica, en la que destaca una presentación muy clara y fácil de seguir del debate internismo / externismo. El problema principal es que el libro está un poco desfasado.]

Surgeon, S., Martin, M. G. F. y Grayling, A. C., Epistemology, en A. C. Grayling (ed.), *Philosophy 1: A Guide through the Subject*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 7-60.

[Una introducción muy breve pero que, sin embargo, abarca una amplia variedad de temáticas bajo los epígrafes de "conocimiento", "percepción" y "escepticismo". Muy útil para hacerse una idea del mapa de posiciones en estos campos.]

Tomberlin, J. E., *Philosophical Perspectives 2 (1988): Epistemology*, Atascadero (Ca.), Ridgeview, 1988.

Tomberlin, J. E., *Philosophical Perspectives 13 (1999): Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1999.

[Dos colecciones de artículos muy interesantes. El primero se centra en la justificación, los valores en epistemología, el papel de la razón y los debates fundamentalismo / coherentismo e internismo / externismo; el segundo cubre áreas no tratadas en el primero, vaguedad, epistemología feminista, etc. Ambos están escritos expresamente para los volúmenes por importantes filósofos.]

Trusted, J., *An Introduction to the Philosophy of Knowledge*, London, McMillan Education, 1981.

[Una introducción sencilla a la materia con especial énfasis en la historia de la disciplina (particularmente Platón, Aristóteles, Descartes, el empirismo británico y Kant) pero con algún capítulo dedicado a los debates contemporáneos.]

Williams, M., *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[Quizá la mejor introducción que pueda encontrarse en el mercado. Su autor es uno de los epistemólogos más originales de los últimos años y, aunque el carácter del libro es claramente doctrinal, discute con gran entendimiento y detalle tanto las posiciones con las que simpatiza como aquellas que critica.]

ALGUNOS CLÁSICOS

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.

Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985.

Carnap, R., *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988.

Davidson, D., *Subjectivo, intersubjectivo, objectivo*, Madrid, Cátedra, 2003.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.

Hume, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Orbis, 1984.

Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, México, FCE, 1982.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfagura, 1978.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999.

Leibniz, G., *Monadología*, Madrid, Fac. de Filosofía (Un. Complutense), 1994.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957.

Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983.

Ockham, W., *Summa Logica*, Notre Dame (In.), Yale University Press, 1997.

Platón, *Teeteto, 200d-210d*, Madrid, Gredos, 1988.

Quine, W. v. O., *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica, 1992.

Quine, W. v. O., La naturalización de la epistemología, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974, 93-119.

Russell, B., *El conocimiento humano*, Madrid, Taurus, 1959.

Ryle, G., *El concepto de lo mental*, México, Paidós, 2005.

Sellars, W., El empirismo y la filosofía de lo mental, en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.

Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, Gedisa, 1988.

OTRAS REFERENCIAS

Alston,W. P., *Epistemic Justification*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1989.

Bonjour, L., *The Structure of Knowledge*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

Bonjour, L., *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Bonjour, L., Externalist theories of empirical knowledge, en P. A. French, T. E. Uehling, Jr. y H. K., Wettstein (eds.), *Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, pp. 53-74.

Broncano, F., La naturaleza del conocimiento en el conocimiento de la naturaleza, en Pérez, D. I. (ed.), *Los caminos del naturalismo, Mente, conocimiento y moral*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp- 67-106.

Cobb-Stevens, R., *Epistemology: The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 5, Bowling Green, Bowling Green State University, 2000.

Cohen, L. J., *An Essay on Belief & Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Craig, E., *Knowledge and the State of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Chisholm, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1957.

Fogelin, R., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

French, P. A., T. E. Uehling, Jr. y H. K. Wettstein (eds.), *Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

Fumerton, R., *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield Publishers, 1995.

Goldman, A., The Internalist Conception of Justification, en P. A. French, T. E. Uehling, Jr. y H. K., Wettstein (eds.), *Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, pp. 27-52.

Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.

Klein., P., *Certainty: A Reflection of Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Kornblith, H. (ed.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1994.

Lehrer, K., *Self-Trust*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Lewis, D., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Moser, P. K., *Knowledge and Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.

Pappas, G. (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1979.

Plantinga, A., *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Pollock, J. L., *Knowledge and Justification*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Shope, R., *The Analysis of Knowing*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Sosa, E., *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Sosa, E., Dos falsas dicotomías: Fundacionismo / coherentismo e internalismo / externalismo, en Blasco, J. Ll. y Torrevejano, M. (eds.), *Trascendentalidad y Racionalidad*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 259-273.

Stroud, B., *La significación del escepticismo filosófico*, México, FCE, 1990.

Stroud, B., *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Unger, P., *Ignorance: A Case for Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Villoro, L., *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Madrid, Trotta-CSIC, 1999.

Williams, M., *Unnatural Doubts*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Williams, M., *Groundless Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (2ª ed.).

Williamson, T., *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Temario

Teoría del Conocimiento

Tema 1. El lugar de la teoría del conocimiento en la filosofía

[6 sesiones (de hora y media), 4 teóricas, 2 prácticas]

De todas las disciplinas filosóficas, sólo la metafísica puede presumir de haber recibido ataques tan despiadados como la teoría del conocimiento desde dentro y fuera de la profesión. Sin embargo, mientras que los ataques a la metafísica suelen apoyarse en el propósito de renovar filosofía (aquí Nietzsche, Heidegger o Carnap serían extraños compañeros de viaje), con frecuencia la epistemología es criticada con la intención, no ya de desterrarla del quehacer filosófico, sino de arrancar la base sobre la que descansa tal quehacer. Bien es cierto que otras áreas son a veces también miradas con suspicacia. La historia de la filosofía, por suponer una distracción para la reflexión genuina y un freno para la tarea fundamental de enfrentarse a problemas filosóficos, contemporáneos a ser posible (esta es una actitud muy generalizada en las Islas Británicas). La filosofía del lenguaje por sus frecuentes ambiciones fundamentadoras y esencialistas (es decir, por intentar reemplazar a la epistemología como filosofía primera; Rorty es un caso paradigmático de este tipo de animosidad). La filosofía de la mente por ser, para algunos, un área plagada de cartesianismo y, para otros, terreno fértil de especulación metafísica y ontológica ajena al giro lingüístico (éste tipo de prejuicio es común en el pensamiento deconstruccionista, pero también entre algunos filósofos del lenguaje chapados a la antigua). La lista de dianas es tan larga como la de campos de reflexión en filosofía. Sin embargo, en todos los casos menos en el caso de la epistemología, las sospechas se plantean desde dentro. Las críticas a la epistemología persiguen cuestionar la categoría misma de conocimiento (y, con ella, la de objetividad, la de verdad, la de sujeto...) y la posibilidad de proporcionar concepciones generales del mismo. Poco campo de acción le quedaría a la filosofía si se desfonda al concepto de saber de todo valor.

Por esta razón, un tema de introducción a la teoría del conocimiento tiene una tarea doble: por un lado, motivar en los estudiantes el interés acerca de las cuestiones generales sobre la naturaleza del conocimiento, relacionando este tipo de reflexión con otras temáticas filosóficas y señalando algunos de los problemas fundamentales de la epistemología; por otro, abrir un espacio para el estudio filosófico del conocimiento dentro de un marco que no concibe a la filosofía como fundamentadora de todo conocimiento y, *a fortiori*, tampoco a la epistemología. Este doble propósito puede conseguirse argumentando a favor de la necesidad de una concepción del conocimiento que vaya más allá de las investigaciones empíricas de la psicología o la sociología, sin que coincida con los resultados del trabajo en filosofía de la ciencia acerca del conocimiento científico. El carácter tradicionalmente normativo que la noción de conocimiento ha tenido para la epistemología es un hecho diferencial con

respecto a las primeras. La amplitud de sentidos de la palabras "saber" y "conocer" impide que su estudio pueda circunscribirse a los segundos.

De esta forma, antes de introducir los problemas y virtudes de la definición clásica de conocimiento como creencia justificada verdadera, algo que se hará en el segundo tema, es importante analizar los distintos tipos de conocimiento. Esto es algo que con frecuencia se hace con la mera intención de relegar el conocimiento práctico (el saber cómo o *know-how*) y el conocimiento por familiaridad a un segundo plano para a continuación centrarse en el conocimiento proposicional, de verdades. Esto es así con independencia de si el sesgo es representacionalista o inferencialista. Ya consista el saber en captación de hechos o en la capacidad de articular coherentemente sistemas de premisas o conclusiones, el objeto de conocimiento se reconoce como de carácter proposicional u oracional. Esta estrategia tiene varias virtudes: ciertamente este tipo de conocimiento es más fácilmente analizable y propenso a la presentación de ejemplos y contraejemplos que conducen a un refinamiento cada vez mayor aunque no siempre fértil; por otra parte, una gran parte de la tradición epistemológica moderna y contemporánea se ha ocupado casi en exclusiva del conocimiento en este sentido; finalmente, una simple mirada a los volúmenes de las revistas periódicas de corte analítico muestra la tremenda actualidad y popularidad de los rompecabezas sobre la definición del conocimiento proposicional. Una parte fundamental del programa de esta asignatura estará dedicado a discutir dicho tipo de conocimiento, pero no conviene dar la impresión desde el principio de que nuestra comprensión del conocimiento en sus características más generales puede limitarse a lo proposicional.

Así, aunque la fidelidad a la tradición imponga un énfasis especial en el *saber que*, dar por sentado este énfasis sería pecar de "intelectualismo", usando la apta expresión acuñada independientemente por Dewey, Merleau-Ponty y Ryle. Es conveniente, por tanto, resaltar la importancia de otras formas de conocimiento, comprensiblemente relegadas por un gremio con más inclinaciones teóricas que prácticas. Es dudoso que capacidades tales como saber hacer mayonesa sin que se corte, cambiar de marcha sin quitar los ojos de la carretera, mezclar óleos para obtener un determinado color, atarse los cordones de los zapatos, subir una escalera, afinar un piano, etc., puedan codificarse en términos de conocimiento de proposiciones (el fracaso de la Inteligencia Artificial tradicional en la modelación de este tipo de tareas parece ser un síntoma de esta imposibilidad). Además, es necesario resaltar que sería insuficiente limitarse al conocimiento práctico o a la capacidad de *reconocer* objetos o propiedades (i.e., al conocimiento por familiaridad) para entender los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento: por una parte, nos dejaría a oscuras con respecto a nuestras habilidades inferenciales y de razonamiento y su papel en el conocimiento; por otra parte, supondría ignorar las ideas centrales de la tradición, que va desde Kant a Wittgenstein pasando

por Frege, que considera lo proposicional como central para el pensamiento. Esto último sería doblemente problemático porque además podría suponer la recuperación de una ontología atomista (de objetos y propiedades) que tiene serias dificultades para conectarse con las prácticas racionales lógica e inferencialmente caracterizables. Pensar, saber y conocer no puede ser ni pura manipulación de abstracciones, ni mera destreza con los objetos del entorno.

Esta introducción, tras situar a la epistemología con respecto a otras disciplinas filosóficas y plantear la cuestión acerca de los tipos de conocimiento, finalizará con la presentación de uno de los retos más radicales que la teoría del conocimiento ha recibido, el de Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Rorty mantiene que el giro subjetivista de la filosofía a partir de Descartes, que también llama representacionalismo, ha tenido consecuencias desastrosas para la filosofía, entre otras la de situar en el centro de la reflexión el problema de la relación entre pensamiento y mundo y la de pretender que toda filosofía ha de fundamentarse en la solución propuesta a ese problema. Tras plantear este reto, se esgrimirán argumentos a favor de la idea de que el conocimiento es valioso, tanto en sí mismo como instrumentalmente, y que cabe preguntarse acerca de su naturaleza y aprender incluso de aquellas posiciones que lo consideran problemático. Rorty mantiene también que, durante el siglo XX, la filosofía del lenguaje ha tendido a reemplazar a la epistemología en su papel fundamentador y de filosofía primera. Aprovechando que los estudiantes ya están familiarizados con las discusiones en filosofía del lenguaje cuando se enfrentan a las asignaturas de teoría del conocimiento, es útil presentar este reto como preparación para la lectura en las prácticas de este tema de las secciones relevantes del libro de Rorty. Además de estos textos, se leerá también el capítulo segundo de *El concepto de lo mental*, que contiene una defensa muy interesante e influyente de la importancia del conocimiento práctico para la disolución de algunos problemas tradicionales sobre el conocimiento y la relación entre mente y realidad.

Objetivos mínimos:

- Situar la epistemología con respecto a la metafísica, las ciencias empíricas, la filosofía de la ciencia y de las ciencias particulares y la filosofía de la mente.
- Distinguir tipos de conocimiento, señalar la relación entre los mismos y las consecuencias de dar prioridad a unos sobre los otros.
- Comprender las críticas a la posibilidad de la epistemología y a la importancia del conocimiento y algunas formas de responder a las mismas.

Lecturas obligatorias

R. Rorty (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, capítulos III y VI.1.

G. Ryle (1949), *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, capítulo II.

Algunas lecturas recomendadas

D. Carr (1979), The logic of knowing how, *Mind* 88, 394-409.

J. Dancy (1985), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo 15.

J. Muñoz y J. Velarde [eds.] (2000), *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta: "Conocimiento / saber" (J. Muñoz) y "Epistemología" (J. Velarde).

M. Williams (2000), Epistemology and the mirror of nature, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 191-213 (respuesta de Rorty, pp. 213-219).

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, Introduction.

Tema 1

Introducción: el lugar de la teoría del conocimiento en la filosofía

1. La epistemología frente a otras disciplinas filosóficas
    - 1.1 Epistemología y metafísica
    - 1.2 Epistemología, ciencias naturales y filosofía de la ciencia
    - 1.3 Epistemología y filosofía de la mente
    - 1.4 Epistemología y filosofía del lenguaje
2. Tipos de conocimiento
    - 2.1 Conocimiento proposicional
        - 2.1.1 Saber que *p*
        - 2.1.2 ¿Intelectualismo?
    - 2.2 Conocimiento práctico
        - 2.2.1 Saber cómo
        - 2.2.2 ¿Capacidades inferenciales?
    - 2.3 Conocimiento por familiaridad
        - 2.3.1 Reconocer
        - 2.3.2 Objetos, propiedades y hechos
3. ¿Es el conocimiento problemático?
    - 3.1 El fin de la epistemología
    - 3.2 El papel fundacional de la teoría del conocimiento
    - 3.3 El valor de saber

Tema 2. Análisis del conocimiento

[6 sesiones (de hora y media), 4 teóricas, 2 prácticas]

Una de las cuestiones más debatidas en los últimos cuarenta años es el problema del análisis del conocimiento, que podemos llamar también el problema de la demarcación. Una vez establecido el ámbito específico de reflexión epistemológica, la cuestión acerca de qué distingue al conocimiento de lo que no lo es es una de las primeras que se plantea. Incluso si el análisis del conocimiento no fuera de interés en sí mismo, seguiría siendo importante tratar esta cuestión por su relación con otras preocupaciones epistemológicas y por la posibilidad que ofrece de introducir ciertos conceptos que serán clave para comprender cuestiones que se tratarán en temas posteriores, tales como la relación entre conocimiento y creencia, la naturaleza de la justificación o el carácter internista o externista del conocimiento.

La definición tradicional de conocimiento como creencia justificada verdadera y las serias objeciones a las que se ha visto sometida cumple sobradamente esta función (incluso si se propone, como se hará al final de este tema y en el último del temario, que una vía más prometedora puede ser no ver el conocimiento como el resultado de la combinación de otros conceptos comprensibles con anterioridad al mismo). En primer lugar, cada uno de los tres elementos de la definición sirve para discriminar al conocimiento de estados que claramente se quedan cortos: el factor "creencia" lo separa de la ignorancia, el factor "verdad" del error y el factor "justificación" de la mera opinión o de la adivinación afortunada. Además, esta definición también tiene la utilidad de apelar a intuiciones de sentido común acerca de la existencia de factores internos al sujeto y de factores externos que son necesarios para que algo sea conocimiento. Sin prejuzgar cuestiones acerca del externismo y el internismo en semántica y epistemología, el que el conocimiento involucre creencia pone sobre la mesa la posibilidad de que sea un estado mental o, al menos, incorpore estados mentales; el que involucre verdad pone de relieve que, a diferencia de estados mentales como el deseo o como la creencia en ciertas concepciones, para que haya conocimiento algo en el mundo tiene que ser el caso; finalmente, al involucrar justificación los dos elementos anteriores se ponen en conexión: la creencia ha de estar conectada con la verdad de forma no accidental y la actitud hacia la verdad ha de ser cognitiva.

Este vínculo entre creencia y verdad que, en la definición clásica, se establece en términos de justificación, invita a preguntarse qué factor, el interno o el externo, ha de primar en nuestra concepción de la justificación. Este problema se cubrirá ampliamente en los temas 4 y 5, pero ésta es una ocasión donde puede introducirse con mucha claridad. No sólo la justificación juega el papel de gozne entre creencia y verdad en la definición sino que la propia expresión "estar justificado" presenta una ambigüedad que refleja el

doble componente. Alguien, el sujeto que posee la creencia, puede estar justificado en tener una cierta creencia en el sentido de ser epistémicamente responsable, de utilizar métodos de adquisición y mantenimiento de creencias intachables desde el punto de vista epistémico. Pero también puede ser la creencia la que está justificada por tener el apoyo evidencial necesario. El sujeto puede ser plenamente responsable en sus prácticas cognitivas y sin embargo, por razones que se escapan a su control, carecer de acceso a ciertos hechos cruciales con respecto al contenido de sus creencias. Un ejemplo clásico de esta situación, en la que la responsabilidad epistémica no está en fase con el apoyo evidencial, es el siguiente: durante la proyección de una película a la que asisto fallece el presidente del gobierno español. Al salir de la sala recibo una llamada de un amigo extranjero. Durante la conversación me pregunta "¿cómo se llama el presidente de tu gobierno?". Mi respuesta, que antes de la película constituía conocimiento, ha dejado de serlo. Sin embargo no puede haber censura cognitiva alguna, sencillamente carezco del apoyo que tenía antes. El mundo ha dejado de colaborar. Este tipo de ejemplos sirven para motivar el comienzo de la reflexión acerca de la justificación. Además, dan una clara idea de la (quizá aparente) necesidad de la justificación, en los dos sentidos referidos, que puede ser un buen marco de referencia para enfrentarse a posiciones que la consideran insuficiente, como las que se verán a continuación. Antes de pasar a los famosos casos de Gettier, conviene considerar si la división de la justificación en dos factores, responsabilidad y apoyo, puede suponer la disolución de la tercera condición (en el sentido en que la responsabilidad ya debería ser un factor en nuestra concepción de la creencia y el apoyo debería venir dado por la verdad obtenida por medio de creencias responsables).

El ataque más influyente al análisis clásico es el proporcionado por ejemplos en los que, cumpliéndose los tres requisitos necesarios y conjuntamente suficientes para el conocimiento, nuestras intuiciones nos llevarían a negar que se da conocimiento. Un ejemplo de esto sería alguien que observa la fachada de un granero, adquiere la creencia de que tiene un granero frente a ella, la creencia es verdadera y está justificada para creerlo. Sin embargo, no sabe que en esa población las fachadas de graneros son una broma del alcalde que quiere confundir a los visitantes. Sólo la fachada observada se corresponde con un granero genuino. Parece que la condición de justificación no es suficiente para garantizar que la creencia obtenida no lo sea por casualidad, como en el ejemplo. La exploración de este tipo de ejemplos, y otros aún más sofisticados que empujan a nuestros conceptos epistemológicos más allá de sus usos habituales, cumple un doble propósito (además del de familiarizarse con un campo de la discusión en teoría del conocimiento todavía enormemente popular): por una parte ponen a prueba nuestras intuiciones sobre la naturaleza del conocimiento y muestran que, al sacar al concepto de su nicho habitual, quizá lo que estemos haciendo sea legislar más que descubrir un significado preexistente; por otra abren las puertas a

opciones epistemológicas que serían más difíciles de comprender por los alumnos en la ausencia de ejemplos atractivos. En este tema se introducirán algunas de esas opciones, que serán tratadas con más detenimiento en temas posteriores. Si la justificación es insuficiente, quizá también sea innecesaria. Después de todo, el papel que juega es evitar que el conocimiento se equipare con creencias verdaderas obtenidas accidentalmente. Quizá una apelación al correcto funcionamiento de los mecanismos causales que unen al sujeto con su entorno pueda suplir el papel de la justificación en la definición. Ésta sería, burdamente, la dirección adoptada por las concepciones confiabilistas del conocimiento y por otras formas de externismo epistemológico. Por contra, es posible que no sea necesario rendirse tan pronto y lo que necesitamos es añadir condiciones a la definición (por ejemplo, que la creencia no dependa en ningún sentido de la ignorancia de hechos relevantes, que la noción de justificación sea más fuerte incorporando amplias bases de apoyo evidencial, que la creencia dependa contrafácticamente de aquello sobre lo que versa, etc.). Los ejemplos de Gettier son, de esta forma, un buen terreno para introducir ideas sobre la naturaleza de la justificación, el contraste internismo/externismo y el naturalismo en epistemología.

Otra línea radicalmente distinta de la anterior, con la que se cerrará este tema, es mantener que el conocimiento es un estado mental primitivo e indefinible y negar que sea un tipo especial de creencia, una que cumple otros requisitos también identificables al margen de una concepción previa de lo que es conocer y cuya posesión puede ser independiente de la posesión de conocimiento. Existen argumentos en la literatura, marginales pero aún así ampliamente influyentes, que defienden la idea de que el conocimiento es precondición de la creencia y que las nociones de verdad y justificación no pueden comprenderse si no se asume que quien tiene creencias debe poseer una masa crítica de acierto justificado acerca del mundo. Esta idea ha sido poderosamente defendida en los últimos años por Timothy Williamson y tiene un claro ascendente davidsoniano. Defender la indefinibilidad del conocimiento no supone, por otra parte, que saber que *p* no implique creer que *p*, que *p* sea verdad o que quien sabe que *p* no esté justificado en creerlo. La propuesta es que es necesario tener una concepción del conocimiento para dar sentido de los tres factores, y no al revés. Además, tiene la ventaja de que da una idea clara de por qué es valioso poseer conocimiento y sirve para responder a la idea de que la epistemología ha llegado a su fin porque "el problema del conocimiento" es una invención moderna (como se vio al final del tema anterior). Sigue habiendo tareas epistemológicas, por ejemplo, la de dar cuenta de las consecuencias que esta presunción de conocimiento tiene para muchas otras problemáticas tradicionales.

Este tema incluirá como lecturas obligatorias el texto clásico de Gettier y algunas exploraciones escritas en castellano o traducidas tanto de sus

contraejemplos como de la idea de que el conocimiento no puede entenderse en términos de una noción predefinida de creencia.

Objetivos mínimos:

- Comprender las motivaciones para la definición clásica de conocimiento.
- Distinguir distintas concepciones de la condición de justificación y su relación con las de creencia y verdad.
- Provocar la reflexión sobre la definición clásica haciendo uso de contraejemplos.
- Ver algunas implicaciones del reto a la definición y de las soluciones propuestas para otros problemas epistemológicos.
- Cuestionar la conveniencia de definir el conocimiento en términos de otros conceptos predefinidos.

Lecturas obligatorias

E. Gettier (1963) ¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada?, en A. P. Griffiths (ed.), *Conocimiento y creencia*, F.C.E., México, 1975, 221-224.

J. Dancy (1985), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo 2.

J. Ll. Blasco y T. Grimaltos (2004), *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, capítulo 5.

F. Broncano (2003), *Saber en condiciones*, Madrid, A. Machado libros, pp. 388-397.

Otras lecturas recomendadas

K. Lehrer (1979), The Gettier problem and the analysis of knowledge, en G. Pappas (ed.) *Justification and Knowledge*, Boston, Reidel, pp. 65-78.

J. Muñoz y J. Velarde [eds.] (2000), *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta, entrada "Gettier, problema de" (T. Grimaltos).

R. Shope (1983), *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton, Princeton University Press.

R. Shope (2002), Conditions and analyses of knowing, en P. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 25-70 (especialmente pp. 25-33).

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 1.

T. Williamson (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 1.

Tema 2
Análisis del conocimiento

1. El análisis clásico: Conocimiento como creencia justificada verdadera
2. El porqué de las tres condiciones
    2.1 Creencia (frente a la ignorancia)
    2.2 Verdad (frente al error)
    2.3 Justificación (frente a la mera opinión)
3. Aspectos externos e internos del conocimiento
    3.1 El conocimiento como un estado mental (creencia)
    3.2 Los hechos como elementos del conocimiento (verdad)
    3.3 El eslabón más débil: ¿es la justificación un componente externo o interno?
4. La justificación: apoyo evidencial y responsabilidad del sujeto
    4.1 ¿Cómo entender la condición de justificación?
    4.2 Dos factores en la justificación
        4.2.1 ¿Qué está justificado, el sujeto o la proposición?
        4.2.2 Prácticas cognitivas apropiadas
        4.2.3 El apoyo en la realidad
        4.2.4 ¿Pueden separarse los dos factores?
        4.2.5 ¿Invita la separación a la disolución de la tercera condición?
5. El problema de Gettier
    5.1 Ejemplos de creencia justificada verdadera sin conocimiento
    5.2 La insuficiencia de la justificación
    5.3 El carácter innecesario de la justificación
    5.4 Algunas propuestas para suplir o afinar el papel de la justificación
        5.4.1 Confiabilismo
        5.4.2 Refinamiento de la justificación
        5.4.3 Externismo epistemológico
6. Una propuesta radical para evitar el problema de Gettier
    6.1 La indefinibilidad del conocimiento
    6.2 El conocimiento como condición de posibilidad de pensamiento y creencia

Tema 3. El escepticismo

[7 sesiones (de hora y media), 5 teóricas, 2 prácticas]

Las introducciones a la epistemología clásicas tienden a presentar la disciplina o bien planteando el problema de la definición de conocimiento o bien planteando el reto escéptico a la posibilidad misma del conocimiento. Esta estrategia tiene algunas desventajas. Ambas modalidades asumen algo que el propio recorrido del curso debe demostrar o que, incluso, puede resultar rechazado dependiendo de la posición que se adopte, a saber, que el conocimiento es definible o problemático. Sin embargo, las virtudes de este enfoque superan a los inconvenientes. En primer lugar, en ambos casos se hace justicia a la historia de la disciplina y a muchas de sus temáticas centrales. En segundo lugar, sirven para apelar a las intuiciones de los estudiantes y, por ello, facilitan la entrada en cuestiones más técnicas y difíciles. Sin embargo, la ventaja principal de comenzar de esta forma es que las respuestas a las preguntas sobre qué es el conocimiento y sobre su posibilidad abren ya el camino para plantear las propuestas epistemológicas que se estudiarán a continuación. Por todo esto, conviene no dar la impresión de que el propósito de la epistemología es fundamentalmente responder al escéptico o proporcionar una serie de condiciones necesarias y suficientes para que algo cuente como conocimiento. Parte de la vacuna para esta tendencia se habrá proporcionado ya al distinguir tipos de conocimiento (algunos más difícilmente atacables desde posiciones escépticas y menos propensos a ser definidos de forma estricta) y al sugerir la posibilidad de que la teoría del conocimiento ha de asumir que hay conocimiento antes de plantearse en qué consiste y cómo ha de ser comprendido. También en este tema se invitará al alumno a considerar si los escenarios escépticos podrían reproducirse en caso de pensar en el conocimiento de forma pragmatista o de vincularlo (como proponen las concepciones situadas y encarnadas populares en las ciencias cognitivas más recientes o en el pensamiento feminista) con las condiciones corporales, culturales y prácticas de los sujetos de conocimiento. Sin embargo, la negativa a identificar la tarea de la epistemología con la respuesta al escéptico no significa que toda posición acerca del conocimiento no tenga que ponerse a prueba dando una respuesta o al menos haciendo que las dudas escépticas no puedan surgir (no basta, por tanto, con decirle al escéptico "¡piérdete!", como recomienda Rorty).

Al igual que los intentos de definir el conocimiento sirven para introducir cuestiones relativas a la justificación o al externismo y el internismo, la exposición de dudas escépticas puede servir para delimitar el campo de las fuentes de la justificación, el papel de la experiencia y la inferencia o la noción de normatividad. Además, los alumnos ya tendrán cierta familiaridad con la estrategia escéptica obtenida en sus estudios de historia de la filosofía. Este tema comienza con una distinción entre el escepticismo antiguo y el moderno

en términos de la diferencia entre escepticismo práctico y teórico (aunque la correspondencia no es exacta, como muestra el caso de Agrippa o el sentido de escepticismo como descreimiento que pervive en el lenguaje cotidiano). Mientras que el escepticismo como guía para la vida buena o como actitud hacia el dogmatismo no supone una carga de profundidad para la mayor parte de las concepciones del conocimiento (y al tiempo puede ser una estrategia vital muy recomendable y en línea con un punto de vista crítico y reflexivo), el rechazo teórico de la posibilidad de saber nada puede tener como consecuencia que el pensamiento no sea nada más que un juego circunscrito a sus propias fronteras.

Existen distintas líneas de escepticismo teórico, de las cuales se presentarán sólo algunas: (i) la afirmación de que no puede establecerse para ninguna creencia concreta que constituya conocimiento (que más adelante se definirá como escepticismo local); (ii) las variantes del demonio cartesiano (la vida es sueño, quizá somos cerebros en una cubeta, etc.) con la insatisfactoria y dogmática respuesta del propio Descartes (que más adelante se definirá como escepticismo global); (iii) la necesidad de elegir entre el regreso infinito de la justificación, la aceptación dogmática de creencias básicas que justifican sin necesidad de justificación y la circularidad de la justificación del conocimiento a la que obliga el argumento de Agrippa.

De cada uno de estos tres retos pueden sacarse lecciones de importancia para entender la disciplina. Frente al escepticismo local pueden esgrimirse argumentos que enfatizan el carácter holista del pensamiento y la necesidad de asumir la coherencia interna y la predominancia de la corrección para dar sentido de la posibilidad del error. Otra posibilidad de respuesta es aceptar el reto y mantener que el pensamiento es esencialmente falible pero que la tarea de proporcionar credenciales para cualquier creencia dada no es una tarea propiamente filosófica sino parte esencial del devenir cotidiano de los agentes (en sus prácticas diarias, en su reflexión, en su aceptación de testimonios, en la investigación científica, etc.). El escepticismo global (o el escepticismo acerca de amplias áreas del pensamiento, como las creencias acerca del futuro o acerca de la vida mental de los demás) puede rechazarse considerándolo incoherente (aunque siempre le cabe responder al escéptico que él no afirma nada, que se limita a dudar sobre la posibilidad misma de afirmar con garantías), manteniendo una posición pragmatista que recuerda al escéptico que las mismas dudas, para poder ser planteadas, necesitan dar cosas por sentadas o defendiendo (en sintonía con la idea de que el conocimiento es precondición de la creencia) que la propia significatividad de las proferencias presupone que se sabe algo acerca del mundo (i.e., que nuestras palabras carecerían de significado y nuestros pensamientos de contenido si no hubiera algún contacto entre el sujeto y la realidad).

Finalmente, la situación a la que conduce el argumento de Agrippa ya invita a reconocer tres opciones con respecto a la naturaleza de la justificación

y del conocimiento, la fundamentalista, la coherentista y la infinitista (esta última se presentará brevemente y se defenderá que es mucho más prometedora de lo que la tendencia a no tenerla en cuenta en la literatura podría indicar). Brevemente, a partir de la existencia de discrepancia y relatividad en las ideas mantenidas (los dos primeros modos), Agrippa mantiene que sólo quedan tres salidas para establecer una afirmación: ofrecer razones a favor de ella hasta el infinito, negarse a seguir justificando o repetir algo ya dicho (siendo éstos los modos de infinidad, asunción y circularidad). Cada uno de los modos se podría corresponder con una de las tres posiciones con respecto a la estructura de la justificación. La defensa del fundamentalismo, el coherentismo o el infinitismo supone negar, respectivamente, que la circularidad, la fundamentación y el regreso sean viciosos.

Para terminar este tema se presentará la lectura escéptica que Kripke hace de las observaciones de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas, de tremendo impacto sobre nuestra concepción del conocimiento pero también de la posibilidad misma del lenguaje, el pensamiento, la lógica o cualquier otra actividad con carácter normativo. Esta interpretación escéptica de las *Investigaciones Filosóficas*, independientemente de su fidelidad a las mismas y a la concepción de la filosofía de Wittgenstein, ha levantado una enorme polémica alrededor de la noción de normatividad y de las condiciones para establecer la corrección de una práctica. El reto puede llegar a ser más profundo que el de cualquier otra forma de escepticismo, incluso en sus versiones más radicales. Lo que se plantea no es si podemos decir de cualquier práctica que siga o no correctamente una regla o una norma. Quizá no podamos ni siquiera dar sentido a la propiedad misma de ser correcto o incorrecto. Además de su radicalidad, amplio impacto y actualidad, el tema terminaría con esta discusión para preparar la lectura obligatoria de algunas secciones tanto de las *Investigaciones* como del libro de Kripke *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. Además de enfrentarse a una propuesta escéptica contemporánea, parte de esta lectura sirve para introducir algunas cuestiones referentes al papel de la experiencia (íntimamente relacionadas con la discusión sobre seguimiento de reglas), que será uno de los problemas del siguiente tema.

Objetivos mínimos:

- Delimitar el campo específico del escepticismo teórico moderno frente al escepticismo clásico como forma de vida.
- Reconocer una variedad de argumentos contra la posibilidad del conocimiento y comprender su impacto sobre otras preocupaciones epistemológicas.

- Entender las líneas maestras de algunos intentos de respuesta al escepticismo.
- Conectar el reto escéptico con cuestiones referentes a las condiciones de posibilidad de pensamiento y lenguaje.
- Familiarizarse con la paradoja escéptica que Kripke encuentra en Wittgenstein y con otras formas de interpretación del problema del seguimiento de reglas.

Lecturas obligatorias

L. Wittgenstein (1953), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1988, §§185-242.

S. Kripke (1980), *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989, capítulo 2.

Otras lecturas recomendadas

J. Ll. Blasco y T. Grimaltos (2004), *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, capítulo 6.

F. Broncano (2003), *Saber en condiciones*, Madrid, A. Machado libros, capítulo 1.

J. Dancy (1985), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo 1.

R. Fogelin (1994), *Pyrrhonian Reflection on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press.

A. C. Grayling (1995), Scepticism, en A. C. Grayling (ed.), *Philosophy 1: A Guide through the Subject*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 43-58.

P. Klein (1986), Radical Interpretation and Global Skepticism, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, pp. 369-386.

J. McDowell (1984), Wittgenstein on following a rule, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 221-62.

B. Ramberg (2000), Post-ontological philosophy of mind: Rorty vs. Davidson, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 351-70 (respuesta de Rorty, pp. 70-77).

B. Stroud (1984), *La significación del escepticismo filosófico*, México, FCE, 1990, capítulo 1.

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 5.

Tema 3

El escepticismo

1. Escepticismo clásico y escepticismo moderno
2. Escenarios escépticos
    - 2.1 Creo que *p*, pero toda la evidencia es compatible con *no-p*
    - 2.2 Demonios cartesianos, vidas soñadas y cerebro en cubetas
    - 2.3 El reto de Agrippa (introduciendo los problemas del coherentismo, el fundamentalismo y el infinitismo)
3. Escepticismo epistemológico y soledad trascendental
    - 3.1 Sobre la posibilidad misma del contenido mental
    - 3.2 La objetividad del pensamiento, ¿presupone conocimiento?
3. Escepticismo, conocimiento no proposicional, conocimiento encarnado
4. ¿Puede el escéptico dudar sin presupuestos?
    - 4.1 La respuesta pragmatista al escéptico
    - 4.2 El escepticismo presupone, al menos, contenido conceptual
5. Escepticismo local y global
    - 5.1 Escepticismo local
        - 5.1.1 Para cualquier *p*, ¿podemos saber que *p*?
        - 5.1.2 ¿Es el escepticismo local un problema filosófico?
        - 5.1.3 Una estrategia de respuesta: la presunción de racionalidad (de verdad, de coherencia, de justificación)
    - 5.2 Escepticismo global
        - 5.2.1 ¿Podemos saber que existe el mundo? ¿Otras mentes?
        - 5.2.2 Escepticismos globales restringidos: proposiciones acerca del futuro, proposiciones causales, otras mentes
        - 5.2.3 Algunas líneas de respuesta
6. Escepticismo con respecto a lo normativo
    - 6.1 Kripke: La paradoja escéptica de Wittgenstein
    - 6.2 La imposibilidad de establecer la corrección del pensamiento y del uso lingüístico
    - 6.3 Otras propuestas sobre seguimiento de reglas y sus implicaciones escépticas
    - 6.4 Una propuesta no escéptica: la prioridad de la práctica

Tema 4. El papel de la experiencia y la estructura de la justificación

[6 sesiones (de hora y media), 4 teóricas, 2 prácticas]

Como hemos visto en el tema anterior, una popular forma de escepticismo nos obliga a elegir entre una tríada de opciones poco atractivas: asumir ciertas creencias como verdaderas, ofrecer justificaciones sin fin o argumentar circularmente. En este tema se presentarán defensas de las dos primeras opciones, comenzando con una variante especialmente influyente de la primera: otorgar a la experiencia un papel de fundamento para el conocimiento. Esta posición epistemológica (con mucho predicamento también en semántica y en filosofía de la mente) está históricamente vinculada con el movimiento empirista (aunque es posible mantener una posición fundamentalista y racionalista como hacen, por ejemplo, ciertas formas de innatismo). El punto de partida es una premisa que parece auto-evidente: en circunstancias normales, si veo que *p*, sé que *p*. En sus comienzos, el empirismo perseguía desechar como fuentes de conocimiento la aceptación dogmática de la tradición y, en particular, de las fuentes religiosas. Como reacción, se da prioridad a aquello que adquirimos directamente mediante nuestros sentidos. Al margen de esta loable pero insuficiente motivación, el fundamentalismo encuentra su mayor fuerza en su rechazo tanto del regreso infinito como del círculo vicioso de la justificación (esa es también, a la inversa, una de las mayores bazas del coherentismo). En algunas versiones del fundamentalismo aquello que se considera el sostén del edificio del conocimiento son creencias básicas, justificadores que no necesitan justificación. De esta forma, el fundamentalismo se puede caracterizar por su imagen piramidal o jerárquica del conocimiento, por su distinción entre creencias básicas y otras que se apoyan en ellas, y por considerar que la justificación circular es viciosa. En términos del carácter ambiguo del término justificación señalado en el tema 2, la opción fundamentalista prima el apoyo evidencial sobre la responsabilidad epistémica del sujeto en su comprensión de la justificación (y el coherentismo hace lo contrario).

Con frecuencia, la naturaleza de los fundamentos del conocimiento no es la de las creencias. Impresiones, o datos de los sentidos, siendo contenidos de estados mentales (de percepciones o experiencias) no tienen el carácter conceptual que las creencias. En el debate reciente este carácter diferencial ha venido en llamarse "contenido no conceptual" (en expresión introducida por Gareth Evans). El debate sobre si algo con contenido no conceptual puede servir de justificación para las creencias es uno de los más enconados de los últimos veinte años. Una forma de resumirlo es considerar que la cuestión central del debate es si algo puede formar parte de la esfera de lo justificatorio sólo en virtud de servir de justificación, sin necesitarla. Otro paralelo puede encontrarse en las discusiones en filosofía de la mente acerca del papel de los *qualia* en la vida mental del sujeto, a veces dándole al término un cariz

epistemológico. Un problema inicial, ya implícito en considerar como auto-evidentes los contenidos de las experiencias, es la necesidad de apelar a condiciones normales para separar experiencias que pueden funcionar como fundamento de otras que no pueden. Esta apelación puede suponer que incluso los supuestos contenidos fundamentales necesitan un fundamento que no puede provenir de la experiencia, sino de todo un sistema inferencial que determina cuáles son las condiciones normales (esta crítica, ya sea bajo la denominación de mito de lo dado o bajo la acusación de dualismo dogmático entre contenido empírico y esquema conceptual se tratará con más detenimiento en el tema 6). En cualquier caso, la tendencia más general no es considerar que meros datos no conceptuales apuntalen epistemológicamente al conocimiento, sino que creencias básicas acerca de dichos datos jueguen ese papel. Esta posibilidad, la más popular en el fundamentalismo contemporáneo, nos lleva a la cuestión del contenido de la experiencia, pues dependiendo de si optamos por una concepción representacionalista (causal y atomista), por algún tipo de realismo directo donde el contenido son los propios hechos u objetos percibidos o por una teoría adverbial para la que las cualidades sensoriales no son objetos de la experiencia sino modificaciones de la misma (algo parecido a los *qualia*), las relaciones de justificación tendrán un carácter u otro (o, incluso, podrían suponer el abandono del proyecto fundamentalista).

En contraste con el fundamentalismo, el coherentismo niega la diferencia entre tipos de creencias y con ella la imagen jerárquica del conocimiento. Dentro de la ambigüedad del concepto de justificación se pone el énfasis en la responsabilidad del sujeto sobre el apoyo evidencial: las creencias están justificadas en la medida en que pertenecen a una red coherente (y, en este sentido, el coherentismo se relaciona históricamente con el racionalismo). [Otra versión del coherentismo subraya que las creencias se justifican individualmente, pero que no hay problema en que *p* justifique a *q, q* a *s* y *s* a *p*.] En el caso del fundamentalismo vimos que había posiciones que reconocían un papel justificador a contenidos que no necesitaban ser justificados. Ahora, todo justificador puede ser cuestionado y, en ese sentido, puede necesitar ser justificado. El regreso infinito se rechaza argumentando que la circularidad en la justificación tiene un carácter virtuoso. Uno de los mayores atractivos de esta posición es negativo: una fuerte motivación para el coherentismo es el rechazo de entradas en la esfera racional que no han de pasar por el tribunal evaluador de la justificación. Esta dialéctica entre fundamentalismo y coherentismo es desarrollada con gran claridad por McDowell: la necesidad de que nuestro conocimiento reciba apoyo del mundo sirve de motivación para el fundamentalismo. Las críticas a elementos externos a la razón que, sin embargo, juegan un papel justificador (es decir, las críticas a la existencia de factores que disminuyen la responsabilidad epistémica del sujeto) nos empujan en la dirección del coherentismo. Además, se ha señalado con frecuencia que una concepción puramente coherentista no

permitiría elegir entre sistemas conceptuales internamente coherentes pero incompatibles entre sí.

Algunas propuestas intentan evitar ambos polos de este dilema y, al tiempo, recoger lo más interesante de cada uno. Por ejemplo, el propio McDowell ha presentado una concepción, que él no considera fundamentalista, según la cual una concepción de la experiencia como facultad conceptualmente articulada, pero donde los conceptos se aplican pasivamente (de inspiración kantiana), permitiría al mismo tiempo evitar la acusación del mito de lo dado (los conceptos aplicados en la experiencia han de estar también articulados en redes inferenciales coherentes, es decir, aparecer en creencias necesitadas de justificación) y responder a la exigencia de constreñimiento externo (desde el mundo) para nuestro pensamiento y conocimiento. (Susan Haack ha recomendado la adopción de una concepción "fundherentista", de corte mucho menos empirista.) Esta concepción de la experiencia y, con ella, la idea de que algunos contenidos de experiencia dependen para su existencia e identificación de la existencia e identificación de sus objetos, evita algunos de los problemas del dilema fundamentalismo / coherentismo, pero al precio de admitir que partes de la vida mental del sujeto son pasivas (y, en este sentido, no responsabilidad suya), de rehabilitar la noción de tribunal de la experiencia y de comprometerse con una concepción del mundo como conceptualmente articulado, de corte idealista. Esto supondría, entre otras cosas, abrazar un dualismo entre creencias y significados que puede ser altamente problemático. Esta cuestión, sin embargo, se tratará con más detalle en el tema 6.

Objetivos mínimos:

- Familiarizarse con algunas concepciones del papel epistemológico de la experiencia y sus dificultades.
- Reconocer las motivaciones detrás de las posiciones fundamentalistas y coherentistas, su relación con el reto escéptico y con las demandas de la definición clásica de conocimiento.
- Comprender las objeciones que tanto fundamentalismo como coherentismo han recibido.
- Presentar algunas propuestas referentes al carácter del contenido de la experiencia perceptiva y relacionarlas con el problema del papel que la experiencia juega en epistemología.
- Entender algunas posiciones contemporáneas que intentan situarse en un lugar intermedio entre fundamentalismo y coherentismo.

Lecturas obligatorias:

J. McDowell (1994), *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003, Introducción y capítulo 1.

E. Sosa (1980), La balsa y la pirámide: Coherencia *vs.* fundamentos en la teoría del conocimiento, en *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992, pp. 213-249.

Otras lecturas recomendadas:

W. Alston (1976), Has foundationalism been refuted?, *Philosophical Studies* 29, pp. 287-305.

R. Audi (1998), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Londres, Routledge, capítulo 1.

J. Ll. Blasco y T. Grimaltos (2004), *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, capítulos 7, 8 y 10.

L. BonJour (1976), The coherence theory of empirical knowledge, *Philosophical Studies* 30, pp. 281-312.

F. Broncano (2003), *Saber en condiciones*, Madrid, A. Machado libros, capítulo 5.

J. Dancy (1985), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993, capítulo 4, 8 y 10.

S. Haack (1993), Fundacionalismo frente a coherentismo: Una dicotomía rechazada, en *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 25-54 (especialmente 28-38).

M. G. F. Martin (1995), Perception, en A. C. Grayling (ed.), *Philosophy 1: A Guide through the Subject*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 26-43.

P. F. Strawson (1979), Perception and its Objects, en J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 92-112.

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulos 7 y 10.

Tema 4
El papel de la experiencia y la estructura de la justificación

1. Fundament(al)ismo clásico
    1.1 Las motivaciones del fundamentalismo empirista
        1.1 Sé que *p* porque lo veo
        1.2 La condición de verdad de CJV y el correspondentismo
        1.3 Justificación como apoyo evidencial
    1.2 El papel justificador de la experiencia
        1.2.1 Impresiones y datos de los sentidos
        1.2.2 Contenido no conceptual y *qualia*
        1.2.3 ¿Justificadores no justificables?
    1.3 El contenido de la experiencia perceptiva
        1.3.1 Teorías representacionalistas
        1.3.2 Realismo directo
        1.3.3 Teorías adverbiales (de la percepción y del pensamiento)
    1.4 Dos objeciones al empirismo
        1.4.1 El mito de lo dado
        1.4.2. El dualismo contenido empírico / esquema conceptual
2. Coherentismo
    2.1 Justificación interna
    2.2 Las motivaciones del coherentismo
        2.2.1 Justificación como responsabilidad cognitiva
        2.2.2 Sólo una creencia justifica otra creencia: razones y causas
    2.3 Dos objeciones al coherentismo
        2.3.1 La necesidad de restricción externa: el papel del mundo
        2.3.2 Sistemas internamente coherentes e incompatibles entre sí
3. Fundamentalismo moderno
    3.1 Experiencia conceptual y pasiva
    3.2 Pensamientos dependientes del objeto (sentidos *de re*)
    3.3 Los problemas del tribunal de la experiencia
    3.4 El idealismo y el carácter conceptual del mundo

Tema 5. Alternativas naturalistas a la justificación

[5 sesiones (de hora y media), 3 teóricas, 2 prácticas]

El tema anterior discute distintas teorías acerca de las fuentes y la estructura de la justificación del conocimiento. Todas ellas, ya sea apelando a la experiencia o a creencias fundamentales, o a la coherencia interna del sistema cognitivo, intentan dar cuerpo al requisito de justificación de la definición clásica de conocimiento estudiada en el tema 2. Sin embargo, existen otras formas de delimitar el conocimiento de la creencia accidentalmente verdadera que no exigen ni que el sujeto esté justificado (en el sentido de que sea responsable) en su creencia, ni apoyo evidencial para la misma. Esto es el caso con algunas propuestas naturalistas con respecto al conocimiento, muy influyentes. El naturalismo, en el sentido más popular del término, utiliza conceptos de las ciencias naturales para responder a cuestiones filosóficas (en el caso que nos ocupa, problemas de la teoría del conocimiento). Ya sea apelando a relaciones causales, a leyes, a relaciones contrafácticas, las soluciones que se considerarán en este tema tienen en común (excepto la última, que no hereda el sentido de natural de la expresión "ciencias naturales") eximir al sujeto de la obligación de reconocer las credenciales de sus creencias para que éstas constituyan conocimiento.

El fiabilismo o confiabilismo (*reliabilism*) parte de la idea de que para garantizar que algo no pueda contar como conocimiento meramente en virtud de la suerte del sujeto no es necesario que el sujeto posea razones o justificaciones sino que sería suficiente con que las creencias que constituyen conocimiento se adquieran por medio de un proceso confiable. El primer atractivo intuitivo del confiabilismo es que permite responder a los casos de Gettier sin necesidad de modificar nuestra forma de entender la cláusula de justificación. En su versión más radical, el requisito de justificación se abandona completamente y, en su lugar, se exige una conexión íntima entre las creencias y los hechos que las hacen verdaderas. Esta conexión no necesita ser captada por el sujeto de la creencia. La propuesta inicial de Alvin Goldman, en la forma de una teoría causal del conocimiento, mantiene que mi creencia de que *p* constituye conocimiento si y sólo si está causada por *p*. Esta teoría parece adecuarse mejor a algunas formas de conocimiento que a otras (por ejemplo, parece más apropiada para el conocimiento obtenido por medio de la experiencia que para el conocimiento matemático). En versiones más sofisticadas, el requisito causal se sustituye o matiza apelando a leyes que dan cuenta de la covariación entre creencias y hechos (si *p* no fuera el caso, no creería que *p*, etc.). Este tipo de teorías tienen una vinculación muy directa con concepciones representacionalistas de la mente y del contenido mental. Por ejemplo, Fodor ha defendido una variedad de concepciones de la relación entre contenidos mentales y sus objetos, entre las cuales la más reciente establece que, en los casos de error, la instanciación de un concepto depende

asimétricamente de los casos en los que el concepto está adecuadamente causado.

Sin embargo, esta forma de plantear las cosas no está ni mucho menos exenta de problemas. En primer lugar, la identificación de los hechos que causarían las creencias, o que covariarían adecuadamente con ellas, para que éstas puedan constituir conocimiento no es algo que parezca fácil hacer en términos puramente causales o nomológicos; al fin y al cabo, la consideración como confiable de un mecanismo de adquisición de creencias tiene un carácter normativo y, como tal, dependerá de relaciones conceptuales con otros aspectos de los procesos inferenciales del sujeto al que se atribuye (de lo contrario el confiabilismo podría implicar un compromiso dogmático con el atomismo epistémico). Al hablar de confiabilidad es preciso hacer explícito un conjunto de condiciones dentro de las cuales el mecanismo es fiable y la explicitación de estas condiciones es profundamente dependiente del interés explicativo y del contexto. En un sentido importante tales condiciones no se descubren sino que se prescriben. En segundo lugar, en sus versiones puras, el rechazo tanto del requisito de responsabilidad epistémica como de apoyo evidencial reposa en una concepción excesivamente individualista del conocimiento; el problema se hace más patente si consideramos que la confiabilidad de un proceso (en la medida en que es dependiente del interés explicativo y no necesitando el sujeto ser consciente de su posesión) ha de ser atribuida por alguien para cumplir el papel de honrar a ciertas creencias con el estatuto de conocimiento. Sin embargo, es difícil entender esta atribución sin dar por sentado que quien la realiza posee responsabilidad epistémica y apoyo evidencial en el que basarse. El confiabilista se arriesga a un regreso infinito si explica esta distribución social del conocimiento en términos de procesos confiables: quien atribuye poseería mecanismos confiables para detectar mecanismos fiables. Este tipo de dificultades han conducido a ciertas propuestas confiabilistas que intentan evitar el naturalismo obligando a los resultados de los procesos confiables a participar en cadenas inferenciales para contar como contenido conceptual, y reconociendo una dependencia del contexto y el interés que, en última instancia, hacen imposible una concepción no justificatoria del conocimiento. Una variante particularmente clara de esta posición ha sido presentada por Brandom. Una de las lecturas obligatorias de este tema será un artículo suyo donde la problemática aparece de forma muy intuitiva.

Uno de los impulsos más fuertes para las concepciones confiabilistas es el proyecto, de origen quineano, de la naturalización de la epistemología. La motivación para este proyecto es tanto el rechazo de una concepción de la epistemología como filosofía primera (que se ha estudiado en el tema 1) como las críticas a una cierta imagen de la teoría del conocimiento en la que su tarea es fundamentalmente *a priori* y conceptual. Ambos problemas están muy relacionados: si la epistemología es una disciplina no empírica y *a priori*,

aquello que nos dice acerca del conocimiento puede fácilmente considerarse condición de posibilidad para cualquier otra forma de conocimiento. Lo que Quine mantiene en su lugar es reconocer la continuidad entre ciencia y filosofía y convertir a la epistemología en una provincia de la psicología empírica y no en su fundamento. Sin embargo, esta no es la única forma de reconocer el carácter natural del conocimiento y, además, tiene serias dificultades para dar cuenta de la normatividad del mismo. Por ejemplo, Strawson ha establecido interesantes conexiones entre algunas ideas de Hume y de Wittgenstein (especialmente en *Sobre la certeza*) donde el carácter natural no se entiende reductivamente (como parece ser el caso con Quine) sino en virtud de la necesidad de dar siempre por sentado algún conocimiento: Hume defiende una concepción de las creencias como disposiciones naturales y Wittgenstein aboga por la necesidad de ciertas proposiciones bisagra que proporcionan un andamiaje natural a nuestro conocimiento y sin las cuales no cabría ni siquiera plantear dudas acerca del conocimiento.

Objetivos mínimos:

- Entender las motivaciones del confiabilismo y su potencia como alternativa a la definición clásica de conocimiento a la luz de las objeciones de Gettier.
- Familiarizarse algunas variantes de la propuesta confiabilista.
- Reconocer el carácter naturalista del confiabilismo clásico y entender algunas objeciones al mismo que pueden conducir a una versión no naturalista.
- Introducir el proyecto de la naturalización de la epistemología y otras formas de entender el carácter natural del conocimiento.

Lecturas obligatorias:

W. v. O. Quine (1969), La naturalización de la epistemología, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974, pp. 93-119.

R. Brandom (1998), Aciertos y errores del fiabilismo en R. Brandom, *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 121-152.

Otras lecturas recomendadas:

J. Ll. Blasco y T. Grimaltos (2004), *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, capítulo 2.

F. Broncano (2003), *Saber en condiciones*, Madrid, A. Machado libros, capítulo 6.

A. Goldman (1979), What is justified belief?, en G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, pp. 1-23.

R. Nozick (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA, Harvard Univeristy Press, capítulo 3.

E. Sosa (1983), La naturaleza des-espejada, la epistemología naturalizada, en *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992, pp. 39-69.

P. Strawson (1985), *Escepticismo y naturalismo*, Madrid, A. Machado libros, 2003.

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 2.

L. Wittgenstein (1969), *Sobre la certeza* (1949-51), Barcelona, Gedisa, 1988.

Tema 5

Alternativas naturalistas a la justificación

1. El (con)fiabilismo clásico
    - 1.1 Conocimiento sin evidencia
    - 1.2 Conocimiento sin justificación
    - 1.3 La teoría causal del conocimiento
    - 1.4 Dependencia asimétrica
2. El confiabilismo y las teorías representacionales de la mente
3. Confiabilismo externista sofisticado
4. Confiabilismo contextual
    - 4.1 La dependencia del interés. Contrafácticos
    - 4.2 Confiabilismo no naturalista
    - 4.3 Los límites del confiabilismo
5. La naturalización de la epistemología
6. La naturalidad del conocimiento: naturalismo no reduccionista

Tema 6.Conocimiento y significado

[6 sesiones (de hora y media), 4 teóricas, 2 prácticas]

La relación entre conocimiento y significado que se presentará en este tema es bidireccional. Por una parte, el tema comenzará presentando la idea, defendida con gran fuerza por Dummett entre otros, de que una teoría del significado ha de dar cuenta de la íntima conexión entre significado y conocimiento. Tanto en el caso del significado lingüístico como en el de la teoría del contenido mental, la propuesta de Dummett, de raíz fregeana, implica un cierto grado de holismo semántico y de lo mental, una concepción que se irá desarrollando a lo largo de este tema y el siguiente. Aprovechando la familiaridad de los estudiantes con la filosofía del lenguaje cuando realizan cursos de epistemología, el tema del holismo, así como la conexión entre comprensión lingüística y significado, puede introducirse de forma muy intuitiva apelando a conceptos básicos de la filosofía del lenguaje.

Sin embargo, el énfasis de este tema estará en la otra dirección de la relación entre conocimiento y significado, a saber, en el impacto epistemológico de ciertas formas de concebir el significado popularizadas, entre otros, por Quine, Davidson y Sellars. Se empezará presentando la crítica quineana a la separación entre significado y creencia, ejemplificada con gran claridad en su rechazo a los dos dogmas del empirismo. El rechazo a la distinción analítico / sintético tiene consecuencias para la posibilidad misma de establecer una distinción estricta entre conocimiento empírico y conocimiento conceptual o *a priori* (una distinción que, además, ha invitado a algunas escuelas filosóficas a no reconocer ningún otro tipo de conocimiento aparte del proveniente de los sentidos y del lógico-matemático). Por otra parte, el dogma del reduccionismo (la idea de que el significado de cualquier enunciado ha de ser reconstruible en términos de conceptos de experiencia) está históricamente ligado con corrientes fundamentalistas acerca de la naturaleza de la justificación. Aunque, como hemos visto en temas anteriores, el fundamentalismo no necesariamente postula como creencias básicas las creencias empíricas, el rechazo de los dos dogmas hace difícil defender este tipo de opción sobre la naturaleza de la justificación, ya que tampoco habría una esfera separada de verdades en virtud del significado sobre las que sustentar el edificio del conocimiento.

La crítica de los dos dogmas está detrás de un cierto holismo semántico y epistemológico que no es necesariamente total. Otras dos ideas parecen restringir el alcance del holismo, y ambas han sido también criticadas como dogmáticas. En primer lugar, incluso si se rechaza la separación entre la contribución del mundo y la contribución del sujeto en términos de enunciados particulares, cabe todavía defender que tal separación es posible con respecto al lenguaje, al pensamiento o a la ciencia como un todo. Por un lado tendríamos la esfera de la soberanía conceptual del sujeto (o de la

comunidad) y por otro tendríamos el impacto del mundo en las terminaciones sensoriales del sujeto, que dotarían de contenido al pensamiento aunque no pudiera señalarse con claridad en qué partes se hace notar su contribución. En segundo lugar, cabe también negar este dualismo y seguir manteniendo que el mundo juega un papel atomista en su relación causal con el sujeto. La primera de estas opciones ha sido criticada en dos de los trabajos más importantes de la filosofía de la segunda mitad del siglo veinte, que serán lecturas obligatorias para este tema y el siguiente, "Sobre la idea misma de un esquema conceptual" de Davidson y "El empirismo y la filosofía de lo mental" de Sellars. El primero llama a la posición criticada "dualismo de esquema conceptual y contenido empírico" y el segundo "mito de lo dado". Las consecuencias epistemológicas de estas críticas son difíciles de exagerar y se volverá sobre algunas de ellas en los siguientes temas: por ejemplo, el tipo de holismo o el tipo de externismo semántico y psicológico (y, seguramente, epistemológico) al que conducen. Por otra parte, para resaltar la importancia de la argumentación contra lo dado ofrecida por Sellars y Davidson, se llamará la atención sobre el hecho de que su alcance va más allá de la epistemología y afecta todas las esferas de la reflexión filosófica. La aceptación de algo externo a la racionalidad y sin embargo con un impacto sobre ella hace difícil defender que hay ninguna racionalidad que pueda ser impactada. Una crítica radical al mito (que también puede encontrarse en Hegel y Wittgenstein) no deja lugar tampoco a la reducción de la responsabilidad del sujeto apelando a fuerzas que determinan su acción sin estar ellas mismas sujetas a razones (debilidad de la voluntad) y, seguramente, tampoco a la separación entre elementos naturales y elementos culturales en el ser humano.

Por último, incluso una posición que, como la de Davidson, niega un dualismo esquema / contenido y, con él, que cualquier aspecto epistémico pueda explicarse en términos de algo que no lo es, puede todavía conceder un papel destacado a la influencia del mundo sobre el sujeto (afirmando que las creencias son, en circunstancias normales, acerca de aquello que las causa). Davidson hace uso de esta maniobra para dar cuenta de la posibilidad de que existan relaciones causales entre pensamiento y mundo, en su famoso argumento en favor del monismo anómalo. Que el mundo pueda determinar el contenido de una creencia y que lo haga de forma necesaria (al tener la causalidad un carácter nomológico) puede entrar en conflicto con su crítica al tercer dogma. El caso de Sellars es paralelo: a partir de su crítica a la idea de que algo no articulado conceptualmente pueda servir de justificación para una creencia (es decir, que ciertas creencias no se justifican por el papel que juegan en el espacio de las razones), nuestro autor llega a conclusiones eliminativistas con respecto a la epistemología y lo mental. Esta opción, como el compromiso de Davidson con el carácter nomológico de la causalidad, no son consecuencias directas de sus crítica al dogma y se presentará brevemente, en este tema con respecto a Davidson y en el próximo con respecto a Sellars, cuáles son las alternativas si se aceptan sus argumentos críticos.

[*Al final de este temario se presenta, como ejemplo de material docente que se facilitará a los alumnos, una guía de lectura del texto de Sellars, que se discutirá a lo largo de varias clases prácticas con los alumnos.*]

Objetivos mínimos:

- Comprender las relaciones entre filosofía del lenguaje y del pensamiento y teoría del conocimiento a la luz de la tesis de que significado (sentido) y conocimiento son inseparables.
- Familiarizarse con el impacto que el rechazo de la distinción analítico / sintético y la idea de que el significado se puede definir en términos de experiencias tienen para la concepción de los tipos de conocimiento y para el proyecto fundamentalista.
- Reconocer la importancia para la epistemología y para la filosofía en general de las críticas de Davidson y Sellars al mito de lo dado.
- Introducir la posibilidad de que las relaciones causales jueguen un papel central para el conocimiento y el pensamiento en general, incluso si ese papel no es epistemológico (es decir, no es justificador).

Lecturas obligatorias:

D. Davidson (1974), Sobre la idea misma de una esquema conceptual, en *De la verdad y la interpretación,* Barcelona, Crítica, 1995 [*aunque se trabajará sobre mi traducción, junto a Jesús Palomo, del texto que se encuentra en* http://www.ugr.es/~pinedo/papers/sobre_la_idea_misma.htm].

W. Sellars (1963), El empirismo y la filosofía de lo mental, en *Ciencia, percepción y realidad,* Madrid, Tecnos, 1971, pp.139-210. [*La lectura de este texto irá acompañada por una guía de lectura que presento como apéndice a este documento.*]

Otras lecturas recomendadas:

W. P. Alston (1983), What is wrong with immeditate knowledge, en *Epistemic Justification*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, capítulo 3.

J. Ll. Blasco y T. Grimaltos (2004), *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universitat de València, capítulos 12 y 14.

R. Brandom (1997), Study Guide, en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Dummett, M. 1975, What is a Theory of Meaning, en *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 1-33.

M. Hernández Iglesias (2003), *El tercer dogma. Interpretación, inconmensurabilidad y metáfora*, Madrid, A. Machado libros.

J. McDowell (1985), Functionalism and Anomalous Monism in *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 325-40 [*Se puede consultar mi traducción, junto a J. Palomo, en la red:* http://www.ugr.es/~pinedo/papers/Funcionalismo.doc].

J. McDowell (1994), *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003, capítulo 1 y epílogo 1.

M. Morris (1992), *The Good and the True*, Oxford, Clarendon Press, capítulo 6.

R. Rorty (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, capítulo IV.

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 15.

Tema 6

Conocimiento y significado

1. Lenguaje y conocimiento
2. La separación significado-creencia y los dos dogmas quineanos
   - 2.1 Conocimiento matemático y conocimiento empírico
   - 2.2 ¿Otros tipos de conocimiento? El problema del sinsentido
   - 2.3 Reduccionismo y fundamentalismo
3. Holismo semántico e *inputs* sensoriales
   - 3.1 La versión clásica (Quine)
   - 3.2 El tercer dogma (el mito de lo dado)
   - 3.3 Concepción no semántica del *input* sensorial (Davidson)
4. Un papel no epistémico para la causalidad
   - 4.1 Relaciones causales y contenido
   - 4.2 Causalidad y nomologicidad (el cuarto dogma)
   - 4.3 Explicación y justificación: ¿vuelta al tercer dogma?

Tema 7. Conocimiento, mente y holismo

[7 sesiones (de hora y media), 4 teóricas, 3 prácticas]

En el tema anterior se estudió un recorrido hacia el holismo que empieza con la aceptación de una interdependencia profunda entre conocimiento y significado. El holismo alcanzado es casi completo, en el sentido de que se compromete con la idea de que cualquier explicación semántica y epistemológica debe hacerse en términos del papel de creencias y conceptos en las redes inferenciales del individuo o la comunidad. Sin embargo, el tema terminaba presentando una limitación al holismo ya sea en la forma eliminativista de Sellars, que propone reemplazar el vocabulario normativo de la epistemología por el compromiso con el realismo científico, ya sea en la forma causalista de Davidson, que reconoce un papel privilegiado para las leyes naturales en la relación entre el sujeto y el mundo. Este tema comenzará estudiando una reacción al holismo que recupera una concepción atomista de significado y conocimiento a costa de desligar ambos conceptos. En la dirección opuesta, se situarán dentro del contexto de la discusión acerca de la relación entre conocimiento, pensamiento y lenguaje, algunas ideas que se estudiaron en la parte final del tema 4 e inicial del tema 5, a saber, la rehabilitación de un papel epistemológico para la experiencia (McDowell) y el confiabilismo no naturalista (Brandom). Esto servirá para considerar la posibilidad de concebir el conocimiento y la relación entre pensamiento y realidad de forma plenamente holista y sin elementos nomológicos que constriñan la esfera normativa. El tema termina con un repaso a las consecuencias epistemológicas de varias posiciones con respecto a la mente.

Quizá la teoría más influyente acerca del contenido mental es la presentada por Fodor. Al mantener simultáneamente el carácter innato de los conceptos y la idea de que éstos se activan por medio de relaciones causales con los objetos que forman parte de su extensión, Fodor relega a un segundo plano el papel que los conceptos juegan en la constitución de creencias y, por tanto, para el conocimiento. En su última versión, y en respuesta a la posibilidad de que un concepto se vea disparado por algo que no pertenece a su extensión (el objeto equivocado en caso de error, pero también una cadena de pensamientos que lo activa sin la presencia de su objeto) su propuesta establece que un concepto tiene como contenido aquel objeto del que cualquier instanciación del concepto depende asimétricamente. Propone además entender esta relación de forma no epistémica. Al mismo tiempo, esto lo compromete con una versión altamente cientifista del confiabilismo. Dos objeciones pueden plantearse: por una parte, el compromiso con una concepción cartesiana de la mente, donde los conceptos pueden existir al margen de cualquier relación con el mundo (manifiesta en su innatismo); por otra, al entender las relaciones contrafácticas entre conceptos y objetos al

margen del pensamiento y el interés explicativo, un compromiso con una forma de armonía pre-establecida entre conceptos y mundo.

Frente a esta negación radical del holismo (que supone entender el conocimiento en términos de una semántica autónoma del mismo), dos propuestas lo matizan de forma diferente. Ambas comparten la idea de que para que algo sea un concepto ha de jugar un papel en redes inferenciales y la idea de que el contenido puede entrar en dichas redes de forma no inferencial (ya sea en términos de procesos de experiencia conceptualmente articulados pero al margen de la responsabilidad activa del sujeto, ya sea por medio de mecanismos causales reconocibles como tales por la comunidad comunicativa). Estas matizaciones al holismo conllevan un cierto grado de separación entre áreas del pensamiento que son autónomas del mundo y áreas que no lo son y, en el primer caso, una recuperación de la idea de un tribunal de la experiencia y, en el segundo, un reemplazado de la noción de verdad por la de consistencia.

En contraste tanto con el atomismo como con los holismos que sacrifican parte de la responsabilidad del sujeto, se planteará la posibilidad de que la concepción del conocimiento como condición de posibilidad del pensamiento estudiada al final del tema 1 haga innecesario apelar a otro tipo de relaciones epistémicas o causales que garanticen la conexión entre el sujeto y el mundo. Esta opción es, además, neutral con respecto al debate entre realismo científico y de sentido común: el conocimiento puede versar tanto sobre entidades teóricas como sobre objetos cotidianos.

El tema termina considerando la relación entre algunos concepciones del conocimiento ya estudiadas (escepticismo, teorías causales y confiabilistas de la justificación, epistemología naturalizada) y algunas de las corrientes principales en filosofía de la mente (dualismo, funcionalismo, eliminativismo). Esta última sección se suprimiría si los estudiantes no están familiarizados con las corrientes principales en filosofía de la mente.

Objetivos mínimos:

- Familiarizarse con una propuesta atomista con respecto al significa que contrasta con el holismo estudiado en el tema anterior y niega la relación entre significado y conocimiento.
- Comprender propuestas holistas no comprometidas con un papel epistemológico de la causalidad, pero sí con un área de pasividad en el pensamiento.
- Relacionar el carácter semántico y epistemológico de los dogmas del empirismo rechazados por Quine, Davidson y Sellars.

- Conectar algunas corrientes en filosofía de la mente contemporánea con posiciones en epistemología estudiadas en los temas anteriores.

Lecturas obligatorias:

Se continuará la lectura del texto:

W. Sellars (1963), El empirismo y la filosofía de lo mental, en *Ciencia, percepción y realidad,* Madrid, Tecnos, 1971, pp.139-210.

Otras lecturas recomendadas:

R. Brandom (2002), Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: Placing McDowell's empiricism en N. H. Smith (ed.), *Reading McDowell*, Londres, Routledge, pp. 92-105 (respuesta de McDowell en pp. 279-281).

J. A. Fodor y E. LePore (1992), *Holism. A Shopper Guide*, Oxford, Blackwell.

J. Heil (2002), Mind and knowledge, en P. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 316-335.

F. Jackson (1986), What Mary didn't know, *Journal of Philosophy* 83, pp. 291-295.

J. McDowell (1980), Meaning, communication, and knowledge en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, pp. 29-50.

M. Morris (1992), *The Good and the True*, Oxford, Clarendon Press, capítulo 8.

R. Rorty (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, capítulo I.

Tema 7
Conocimiento, mente y holismo

1. Teorías causales del conocimiento y del significado
    1.1 Atomismo epistemológico y semántico
    1.2 La objeción de armonía pre-establecida
    1.3 Cartesianismo contemporáneo
2. Significado, experiencia e inferencia
    2.1 Experiencia conceptual y holismo restringido
    2.2 Confiabilismo inferencialista y *alethofobia*
    2.3 La idea de un tribunal de la experiencia
    2.4 Lo que Mary no sabía
3. Holismo sin dogmas
    3.1 Dogmas semánticos y epistemológicos
    3.2 Realismo científico
    3.3 Realismo directo
4. El impacto epistemológico de la concepción de lo mental
    4.1 Dualismo y escepticismo
    4.2 Funcionalismo y teorías causales del conocimiento
    4.3 Eliminativismo y epistemología naturalizada
    4.4 Monismo anómalo e irrelevancia epistemológica de las leyes

Tema 8. Objetividad y externismo

[4 sesiones (de hora y media), todas teóricas]

Los tres aspectos de la definición clásica de conocimiento, estudiada en el tema 2 de este proyecto docente, presuponen la cuestión del carácter objetivo del pensamiento. Según una de las formas tradicionales de concebir tal carácter, que casi se ha dado por sentada como la concepción de sentido común, la objetividad es independencia con respecto a cualquier cosa que se asemeje al pensamiento. La fuente de la objetividad debe ser, según esta concepción, externa al dominio de los pensamiento y, por tanto, el pensamiento tiene que establecer un contacto con dicha fuente para adquirir contenido objetivo: los pensamientos objetivos son pensamientos relacionados con algo externo a ellos mismos, con el mundo. Este tipo de concepción puede encontrarse tanto en los orígenes del empirismo como del racionalismo (y por supuesto, también en la filosofía de Platón; Berkeley puede considerarse una excepción a esta tendencia). La objetividad y la normatividad del pensamiento, de esta forma, se ponen en contacto de manera externa también: el pensamiento, como el lenguaje, se caracteriza por responder a condiciones de corrección, pero el mundo, que le proporciona objetividad, no está estructurado en términos de normas sino de leyes. Esta separación sirve de motivación también para considerar que creencia y verdad son independientemente inteligibles y obliga a oscilar entre concepciones que conectan la justificación con la primera (como el coherentismo) y otras que la relacionan con la segunda (fundamentalismo).

La primera parte de este tema estudiará dos líneas de oposición a esta separación entre el espacio de lo normativo y el de lo objetivo: por una parte, podemos encontrar argumentos que van desde Kant hasta Davidson que señalan la inseparabilidad de las prácticas cognoscitivas y los contenidos de las creencias (ya sea en términos de la interconexión entre intuiciones y conceptos, ya en términos de la emergencia de lo objetivo en el marco de la interpretación radical). Con respecto a esta opción, se consideraran tres posibilidades: (1) nuestro pensamiento es objetivo en la medida en que, por medio de la experiencia, entramos en contacto con objetos particulares; algunos pensamientos son dependientes de su objeto en el sentido en que serían meras apariencias de pensamientos si los objetos no existieran; (2) los contenidos de los pensamientos correctos son hechos; la verdad se entiende como identidad y no como adecuación entre intelecto y cosa, y el elemento normativo deja de estar separado de la objetividad (el conocimiento es objetivo en la medida en que tiene hechos como contenidos y precisamente esa característica es la que sirve para evaluarlo); (3) la noción de conocimiento ha de presuponerse para dar cuenta de la objetividad e inteligibilidad del pensamiento y de la interrelación entre significados, creencias y hechos; frente

a las dos opciones anteriores, no supone decantarse por ninguna opción ontológica o metafísica (por ejemplo, en el primer caso, el mundo estaría constituido por objetos y sus propiedades, en el segundo por hechos): la defensa de la prioridad del conocimiento, si el conocimiento se entiende de la forma amplia, no necesariamente proposicional señalada en el tema 1, puede ir acompañada por la idea de que, además de hechos, objetos o propiedades, su objeto pueden ser acciones y otros eventos, entenderse en términos de habilidades, etc.

Esta parte del tema aprovecha conocimientos adquiridos en temas anteriores (con respecto al papel de la experiencia, a la naturaleza del conocimiento y la justificación o a la posibilidad de su análisis) y prepara el camino para la discusión de las variedades del externismo que se estudiarán al final de este tema. Antes de ello se considerará otra perspectiva acerca de la naturaleza del requisito de la objetividad, una que en lugar de ofrecer una forma de entender ese requisito propone abandonarlo completamente en favor de la idea de solidaridad. Esta manera de ver las cosas, defendida en estos términos por Rorty, es un corolario de su idea del fin de la epistemología, y basa su defensa en la equiparación de la idea de objetividad con las corrientes representacionalistas y correspondentistas en filosofía. En lugar de hablar de objetividad (o adecuación entre pensamientos y cosas), sólo nos cabe, para dirigir nuestro pensamiento, contar con los criterios de aprobación de nuestra comunidad y con principios de utilidad práctica. Esta propuesta puede vincularse con las distintas lecturas de las consideraciones de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas estudiadas en el tema 3.

En el temas anteriores hemos visto algunas propuestas, relacionadas con el proyecto de naturalización de la epistemología, que tienen un carácter externista. El término externismo es notablemente ambiguo: aunque siempre hace referencia a factores externos a la vida mental del sujeto que juegan un papel para la misma, la forma en que ese papel se concibe, qué tipo de factores se consideren y qué áreas de lo mental afecten determinará en gran medida lo que queremos decir con externismo. Ciertas posturas externistas son incompatibles entre sí: por ejemplo, se puede mantener que el contenido de los estados mentales está determinado por elementos externos a la mente y sin embargo negar la existencia de justificaciones del conocimiento a las que el sujeto no tiene acceso (razones externas). Por otra parte, se puede defender que el elemento externo determina causalmente el contenido, y sin embargo los estados mentales son plenamente cosa del sujeto (como es el caso de la propuesta inicial de Putnam). Así, cabría separar un externismo semántico (el contenido no está en la cabeza), de uno psicológico (los estados mentales no están en la cabeza), de uno epistemológico (las razones no están en la cabeza). Las consecuencias de optar por uno u otro tendrá repercusiones para nuestra concepción del conocimiento. Por otra parte, permitirán dirimir si toda forma de externismo epistemológico ha de ser naturalista (como es el caso del

confiabilismo clásico y de la teoría causal del conocimiento). Aunque a menudo se asume que esto es el caso, algunas propuestas, entre las que se encuentran las más recientes de Davidson, defienden la externalización de la epistemología sin que parezca que se comprometan con el naturalismo.

Objetivos mínimos:

- Comprender la relevancia de la cuestión acerca de la objetividad del pensamiento para nuestra concepción del conocimiento.
- Presentar una variedad de concepciones de la objetividad y estudiar la idea de que la idea de objetividad ha de ser abandonada (y con ella, seguramente, la de conocimiento) en favor de la de consenso y acuerdo comunitario.
- Familiarizarse con varias propuestas externistas en semántica, filosofía de la mente y epistemología y la relación entre las mismas.

Lecturas obligatorias:

Se continuará la lectura del texto:

W. Sellars (1963), El empirismo y la filosofía de lo mental, en *Ciencia, percepción y realidad,* Madrid, Tecnos, 1971, pp.139-210.

Otras lecturas recomendadas:

R. Brandom (2000), La objetividad y la estructura normativa fina de la racionalidad, en *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, Madrid, Siglo XXI, 2002, capítulo 6.

F. Broncano (2003), *Saber en condiciones*, Madrid, A. Machado libros, capítulo 2.

D. Davidson (2001) Externalisms, en P. Kotakto *et al.* (eds.), *Interpreting Davidson,* Stanford, CSLI, pp. 1-16.

G. Evans (1980), Things Without the Mind. A Commentary upon Chapter Two of Strawson's *Individuals*, en *Collected Papers* (ed. por A. Phillips), Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 249-290.

J. McDowell (2000), Towards rehabilitating objectivity, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 109-123 (respuesta de Rorty, pp. 123-128).

M. Morris (1992), *The Good and the True*, Oxford, Clarendon Press, capítulo 7.

R. Rorty (1984), Solidaridad u objetividad, en *Objetividad, realismo y verdad*, Barcelona, Paidos, 1996, pp. 36-59.

P. F. Strawson (1959), *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1989, capítulo 2.

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 20.

Tema 8

Objetividad y externismo

1. La objetividad del pensamiento
    - 1.1 Objetividad y normatividad
    - 1.2 Vuelta al análisis clásico de conocimiento
    - 1.3 Vuelta al dilema fundamentalismo / coherentismo
2. Las fuentes de la objetividad
    - 2.1 La separación entre el pensar y sus objetos
    - 2.2 Conceptos vacíos e intuiciones ciegas
    - 2.3 Pensamientos dependientes de su objeto
    - 2.4 La identidad entre pensamientos y hechos
    - 2.5 La prioridad del conocimiento
3. Objetividad y solidaridad
4. Variedades del externismo
    - 4.1 Externismo semántico
    - 4.2 Externismo psicológico
    - 4.3 Externismo epistemológico

Tema 9. Auto-conocimiento

[7 sesiones (de hora y media), 5 teóricas, 2 prácticas]

En este tema se estudiará el problema del conocimiento de los estados mentales propios y se pondrá el énfasis en dos problemas centrales para una concepción del auto-conocimiento: dar cuenta de la supuesta asimetría entre la auto-adscripción de estados intencionales y la adscripción a otros, y explicar la posibilidad de que esta asimetría pueda seguir aceptándose incluso a la luz del compromiso con el externismo. Los dos problemas están relacionados, ya que si negamos la asimetría, el externismo no parece añadir ningún dificultad adicional (tanto la auto-adscripción como la adscripción a otros se harían, al menos en parte, en función de factores externos a quien adscribe), y si negamos el externismo, la asimetría parece más fácil de explicar (si se concede privilegio al acceso del sujeto a sus estados mentales, plenamente internos). Sin embargo, existen poderosas razones a favor de ambos. Los argumentos en defensa del externismo ya se han estudiado en temas anteriores. En éste se comenzará intentando abrir un espacio para la asimetría mencionada que no dependa de la incorregibilidad, del carácter indubitable de la autoridad de primera persona, de un modo especial de acceso a los contenidos de la propia mente ni de que dichos contenidos tengan un carácter diferencial con respecto a los de las otras mentes.

Cada una de estas vías de sustentar la asimetría tiene problemas notorios: Rorty ha argumentado convincentemente que si la incorregibilidad es la marca de lo mental no queda otro camino que el eliminativismo; la posibilidad de duda con respecto a los propios estados mentales es algo que la mínima reflexión acerca de uno mismo sirve para establecer; la oposición a la idea de una forma especial, introspectiva, de acceder a la propia mente ha sido una piedra angular de la psicología durante mucho tiempo, y la defensa de la diferencia entre los contenidos propios y los ajenos conduce directamente al escepticismo acerca de las otras mentes.

No todo el mundo reconoce la asimetría que concede una autoridad especial al sujeto con respecto a su propia mente. Ryle es el ejemplo más influyente de la negativa a aceptarla: el único motivo por el que sabemos más acerca de nosotros mismos es que tenemos más oportunidades de observarnos. Dos líneas complementarias que sí aceptan la asimetría pero la sitúan en un contexto donde el conocimiento del mundo y de los demás es condición de posibilidad para la auto-atribución de estados mentales pueden encontrarse en Strawson y en Evans. El primero insiste, haciendo uso de algunas ideas wittgensteinianas, en que aprendemos a atribuirnos propiedades mentales viendo como otros lo hacen y adquiriendo la habilidad de atribuírselas a ellos. El segundo llama la atención sobre la necesidad del pensamiento objetivo (que entiende, siguiendo a Strawson, como pensamiento sobre objetos y propiedades que se conciben como pudiendo existir

independientemente de nuestra percepción de los mismos) para el pensamiento sobre uno mismo. La combinación de estas ideas (de reminiscencias kantianas) puede utilizarse en apoyo de la interdependencia de las tres clases de conocimiento que se presentará al final de este tema en los términos defendidos por Davidson. Otra idea que también será de utilidad para explicar esta interdependencia es la idea de una perspectiva de segunda persona, que se presenta para resolver la supuesta incompatibilidad entre la perspectiva subjetiva, que asume libertad y punto de vista, de la primera persona, y la perspectiva objetiva, que asume nomologicidad y neutralidad, de la tercera. Aquí también se subrayaría la dependencia del auto-conocimiento en la capacidad de comprender a los otros (de forma que pone en conexión las ideas de interpretación radical y la de fusión de horizontes). Finalmente, y antes de tratar el problema que el externismo puede suponer para la autoridad de primera persona, se presentará la hipótesis de Davidson de que la diferencia que explica la asimetría es que en el caso de la interpretación de uno mismo no es necesario (normalmente, y con la posibilidad de error que impide la infalibilidad) preguntarse acerca de lo que uno quiere decir con sus palabras, algo que ha de hacerse en la interpretación de los demás.

Con respecto a la posibilidad de retener la idea de la asimetría una vez aceptado el externismo de lo mental se planteará el problema en los siguientes términos: si el contenido mental se identifica externistamente, ¿en qué sentido está el sujeto en mejor disposición que los demás para conocer sus estados mentales? Se verán dos respuestas que Davidson ha ofrecido a este dilema: en primer lugar, Davidson argumenta en favor de la idea de triangulación entre dos sujetos y un objeto para que la idea de objetividad pueda emerger y resuelve la cuestión del externismo en términos de la identidad entre eventos mentales y eventos físicos internos del sujeto que, a su vez, dependen causalmente de aspectos del entorno. Se plantearán algunas dificultades a este enfoque. En segundo lugar, se presentarán algunas ideas más recientes de Davidson con respecto a la interdependencia *epistémica* en lugar de causal entre los tres tipos de conocimiento.

Esta interdependencia, como se dijo antes, puede apoyarse en los argumentos a favor de que el conocimiento de uno mismo depende del conocimiento objetivo y del conocimiento de los demás. Una forma muy intuitiva de presentar esta conexión es haciendo uso de la paradoja de Moore, que puede servir también para argumentar a favor de la asimetría. Algunos autores, como Evans, han mantenido que una peculiaridad de la auto-adscripción de creencias es la transparencia del pronombre de primera persona en estos usos: generalmente expresamos la misma proposición al decir "creo que *p*" y al decir "*p*" (o, dicho de otra forma, para saber qué piensa alguien me interesa qué hace y dice, para saber qué pienso me interesa cómo es el mundo). La proposición mooreana con apariencia paradójica sería del tipo "*p*, pero no creo que *p*". La apariencia de paradoja no se produce en

adscripciones de segunda o tercera persona: no hay nada extraño en decir "Miles Davis es músico pero Luis no lo cree". La apariencia de paradoja se debe a la tendencia de "yo creo" a desaparecer. Sin embargo, no siempre lo hace. El tema terminará presentando la idea de Richard Moran de que el autoconocimiento es posible gracias a la existencia de dos formas de acceder a las propias creencias. Por una parte, a veces nos atribuimos creencias de la misma forma que los demás lo harían o que nosotros lo haríamos con los demás, haciendo uso de la observación. Sin embargo, normalmente sencillamente nos damos cuenta de que las tenemos (reconocemos que las tenemos por medio de *avowals*). Moran compara ambos modos de acceso con las perspectivas de tercera y primera persona sobre las propias creencias.

Para terminar se pondrá a prueba esta propuesta para cuestiones que se han tratado en temas anteriores: quizá la necesidad de dar cuenta simultánea de la normatividad y la objetividad del pensamiento pueda explicarse en términos de esta capacidad de ver nuestras creencias desde dos perspectiva (la de primera persona implica la responsabilidad del sujeto sobre lo que piensa, la de tercera persona la constricción externa sobre nuestro pensamiento; el exceso de concentración en la primera deja en la oscuridad el carácter objetivo, el exceso de concentración en la segunda, el carácter normativo). De esta forma no es necesario apelar a algo que no es un sujeto pensante para explicar que el pensamiento responda al mundo (como el juego comunitario de dar y pedir razones de Brandom o los ejercicios conceptuales pasivos de McDowell presentados en temas anteriores). Al menos a veces, la triangulación que Davidson exige para la objetividad puede darse dentro del propio individuo.

Objetivos mínimos:

- Comprender los problemas específicos que la cuestión del autoconocimiento presenta para la epistemología.
- Familiarizarse con algunas estrategias para dar cuenta (o negar) la asimetría entre el conocimiento de uno mismo y el de los demás.
- Reconocer la dificultad que el externismo puede suponer para la aceptación de la autoridad de primera persona.
- Presentar la metáfora de la triangulación y sus variantes y relacionarla con la idea de que existe un doble acceso a las propias creencias.

Lecturas obligatorias:

D. Davidson (1991), Tres variedades de conocimiento, en *Subjectivo, intersubjectivo, Objectivo*, Madrid, Cátedra, 2003, capítulo 14.

R. Moran (2001), *Authority and Estrangement – An Essay on Self-Knowledge*. Princeton, Princeton University Press. [*Selección de textos. Se proporcionarán traducidos en caso de que sea necesario.*]

Otras lecturas recomendadas:

T. Burge (1988), Individualism and Self-Knowledge, en Cassam 1994, pp.65-79.

Q. Cassam (ed.) (1994), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.

D. Davidson (1987), Conocer nuestra propia mente, en *Subjectivo, intersubjectivo, objectivo*, Madrid, Cátedra, 2003, capítulo 2.

D. Davidson (1984), La autoridad de primera persona, en *Subjectivo, intersubjectivo, objectivo*, Madrid, Cátedra, 2003, capítulo 1.

G. Evans (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press; ed. por John McDowell, capítulo 7.

A. Gomila (2001), La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad, *Contrastes, Suplemento 6*, pp. 65-86.

G. Ryle (1949), *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, capítulo VI.

P. F. Strawson (1994), The first person...and others, en Cassam 1994, pp. 210-5.

R. Rorty (1970), Incorrigibility as the Mark of the Mental, *Journal of Philosophy* 67, pp. 399-424.

Tema 9
Auto-conocimiento

1. El problema del auto-conocimiento
    - 1.1 Auto-conocimiento como conocimiento fundamental e incorregible
    - 1.2 La concepción no discriminativa (Ryle)
    - 1.3 La dependencia del conocimiento objetivo y de los otros (Strawson, Evans)
    - 1.4 Conocimiento de segunda persona
2. Auto-conocimiento y externismo
    - 2.1 La heteronomía del auto-conocimiento
    - 2.2 Compatibilismo: tres tipos de conocimiento
        - 2.2.1 Triangulación causal
        - 2.2.2 Triangulación epistémica
3. El carácter social e histórico del conocimiento
    - 3.1 Conocimiento de otros como condición del auto-conocimiento (Wittgenstein)
    - 3.2 Externismo social y conocimiento
4. Dos modos de acceso a las creencias
    - 4.1 Auto-atribución y reconocimiento (Moran)
    - 4.2 Entre la voluntad pura y la facticidad (auto-conocimiento y ética)
    - 4.3 El papel del sujeto

Tema 10. Conocimiento elusivo, disperso y holista

[6 sesiones (de hora y media), 3 teóricas, 3 prácticas]

En este tema se presentará una concepción del conocimiento que intenta reunir elementos de las discusiones de los temas anteriores y ofrecer soluciones a algunos de los problemas tratados. A continuación desarrollaré muy brevemente algunos de los aspectos de esta propuesta, ya que una parte importante de sus elementos han sido presentados en temas anteriores. Junto a ellos, se introducirán ideas que no han podido tener cabida en el desarrollo del temario pero que puede servir de indicación de otras vías para concebir la teoría del conocimiento con relevancia en la epistemología contemporánea (me refiero en particular al contextualismo).

Hay dos razones poderosas para considerar que el conocimiento es indefinible, incluso si implica creencia, verdad y justificación. La primera es que estos conceptos quizá sólo sean inteligibles una vez que cierto conocimiento se ha asumido, haciendo circular definir el conocimiento en términos de factores que no son plenamente explicables aisladamente. En segundo lugar, hay razones poderosas para oponerse a una concepción que podría considerarse intelectualista y elitista que restringe el conocimiento al conocimiento proposicional. Parece claro que otras formas de familiaridad con el mundo y que capacidades de intervenir sobre él constituyen conocimiento. Éstas formas, al igual que el conocimiento proposicional, son difícilmente explicables de forma individualista. El conocimiento, tanto el conocimiento científico y el cotidiano como las habilidades prácticas y técnicas, tiene un carácter histórico (acumulativo, en el mejor de los casos) y está distribuido socialmente. Estas consideraciones contra la definibilidad del conocimiento tiene relación con la discusión del escepticismo y el externismo.

La tesis de la primacía del conocimiento no está comprometida, como podría estarlo en Platón o en Descartes, con su infalibilidad ni con su incorregibilidad. En la medida en que el conocimiento implica justificación y los procesos de adquisición de conocimiento son falibles, los criterios para determinar si algo es conocimiento son "derrotables" (*defeasible*). Sin embargo, estas características del conocimiento no tienen que conducir al escepticismo, a no ser que se mantenga que un proceso por el que se obtiene o conserva conocimiento tiene que ser tal que todos sus resultados constituyan conocimiento (como mantendría el argumento de la ilusión). Estas ideas se relacionan, además de con la cuestión del escepticismo, con el papel de la experiencia y con el auto-conocimiento.

La derrotabilidad del conocimiento sirve para presentar dos ideas de gran interés. Por una parte, la defensa de que el conocimiento es elusivo (común a David Lewis y al contextualismo de Michael Williams), es decir, la pregunta acerca de si es posible el conocimiento o si realmente sabemos que *p* sólo se

plantea en estos términos abstractos en la discusión filosófica. Para Lewis alguien sabe que *p* si y sólo si la evidencia de que dispone elimina todas las posibilidades de que no-*p* (excepto aquellas que es adecuado ignorar). Cuáles sea adecuado ignorar es una cuestión que se determina contextualmente y depende del interés. Esta idea se relaciona con la discusión de las versiones sofisticadas del confiabilismo. Por otra parte, el conocimiento puede verse como disperso en el sentido en que puede aceptarse que nunca tenemos garantías absolutas de que sabemos algo, pero para incluso plantearnos la necesidad de tales garantías es necesario que sepamos muchas cosas (podemos poner en cuestión cualquier creencia, pero no todas al mismo tiempo). Esta idea puede conducir a la defensa de que el conocimiento es holista, aplicando la estrategia de Davidson con respecto a creencia, significado e interpretación a la primacía del conocimiento. Este holismo puede servir también para argumentar tanto contra el escepticismo global como contra el escepticismo acerca de amplias esferas de nuestra vida mental (el mundo exterior, las otras mentes, el pasado, etc.), y como propuesta para dar cuenta de la objetividad y normatividad del conocimiento, en conjunción con la idea de doble acceso a las propias creencias presentada en el tema sobre auto-conocimiento.

Lecturas obligatorias:

T. Williamson (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press. [*Selección de textos. Se proporcionarán traducidos en caso de que sea necesario.*]

M. Williams (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, capítulo 14 (pp. 159-172). [*Se proporcionará traducción en caso de que sea necesario.*]

M. de Pinedo y H. Bensusan (inédito), Holistic knowledge. [*Se proporcionará traducción en caso de que sea necesario.*]

Otras lecturas recomendadas:

D. Lewis (1999), Elusive knowledge, en *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 418-445.

J. McDowell (1982), Criteria, Defeasibility, and Knowledge, en *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 369-94.

M. Williams (1996), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (2ª edición), Princeton, Princeton University Press.

Tema 10
Conocimiento elusivo, disperso y holista

1. Una propuesta acerca del conocimiento
2. Indefinibilidad del conocimiento
3. Conocimiento no elitista
4. Anti-individualismo
5. Falibilidad de los procesos de adquisición
6. Corregibilidad y derrotabilidad
7. Conocimiento elusivo, contextual y dependiente del interés
8. Conocimiento disperso
9. Conocimiento holista

Aplicación del Sistema Europeo de Transferencia de Créditos (ECTS) a la Planificación Docente de Teoría del Conocimiento

---

Actividades y horas de trabajo estimadas (12 ECTS)

Actividad	*Presenciales*	*Horas de estudio*	*Total*
Clases Teóricas	60	60	*120*
Clases Prácticas / Seminarios	30	60	*90*
Tutorías	18	12	*30*
Exámenes	12	48	*60*
Total	**120**	**180**	***300***

Planificación de clases teóricas, prácticas y seminarios

Semana	Horas (0.5 = 30 min.)	Actividades
1	1.5 Teórica 1.5 Teórica	Presentación del programa, metodología y evaluación **Tema 1: El lugar de la teoría del conocimiento en la filosofía**
2	3 Teóricas	Tema 1
3	1.5 Práctica 1.5 Práctica	RORTY: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cap. III y VI.1 RYLE: *El concepto de lo mental*, cap. II
4	3 Teóricas	**Tema 2: Análisis del conocimiento**
5	3 Teóricas	Tema 2
6	1.5 Práctica 1.5 Práctica	GETTIER: ¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada? DANCY: *Introducción a la epistemología contemporánea*, cap. 2 BLASCO Y GRIMALTOS: *Teoría del conocimiento*, cap. 5 BRONCANO: *Saber en condiciones*, pp. 388-397
7	3 Teóricas	**Tema 3: El escepticismo**
8	3 Teóricas	Tema 3
9	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 3 WITTGENSTEIN: *Investigaciones filosóficas*, §§185-242
10	1.5 Práctica 1.5 Teórica	KRIPKE: *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, cap. 2 **Tema 4: El papel de la experiencia y la estructura de la justificación**
11	3 Teóricas	Tema 4
12	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 4 MCDOWELL: *Mente y mundo*, Introducción y cap. 1
13	1.5 Práctica 1.5 Teórica	SOSA: La balsa y la pirámide **Tema 5: Alternativas naturalistas a la justificación**
14	3 Teóricas	Tema 5
15	1.5 Práctica 1.5 Práctica	QUINE: La naturalización de la epistemología BRANDOM: Aciertos y errores del fiabilismo

Semana	Horas (0.5 = 30 min.)	Actividades
16	3 Teóricas	**Tema 6: Conocimiento y significado**
17	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 6 DAVIDSON: Sobre la idea misma de un esquema conceptual (i)
18	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 6 DAVIDSON: Sobre la idea misma... (y ii)
19	1.5 Teórica 1.5 Teórica	**Tema 7: Conocimiento, mente y holismo** *Introducción al texto de SELLARS*: El empirismo y la filosofía de lo mental
20	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 7 SELLARS: El empirismo y la filosofía de lo mental (i)
21	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 7 SELLARS: El empirismo... (ii)
22	1.5 Teórica 1.5 Práctica	**Tema 8: Objetividad y externismo** SELLARS: El empirismo... (y iii)
23	3 Teóricas	Tema 8
24	1.5 Teórica 1.5 Teórica	Tema 8 **Tema 9: Auto-conocimiento**
25	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 9 DAVIDSON: Tres variedades de conocimiento
26	3 Teóricas	Tema 9
27	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 9 MORAN: *Authority and Estrangement*, selección
28	3 Teóricas	**Tema 10: Conocimiento elusivo, disperso y holista**
29	1.5 Teórica 1.5 Práctica	Tema 10 WILLIAMSON: *Knowledge and its Limits*, selección
30	1.5 Práctica 1.5 Práctica	WILLIAMS: *Problems of Knowledge*, selección PINEDO Y BENSUSAN: Holistic knowledge

Apéndice:

Guía de lectura de

"El empirismo y la filosofía de lo mental" (W. Sellars)

Wilfrid Sellars

"El empirismo y la filosofía de lo mental"

Guía de Lectura

Estas notas están escritas al hilo de la lectura del artículo de Sellars ["El empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad,* Madrid, Tecnos, 1971, pp. 139-210), trad.: V. Sánchez de Zábala].

Por otra parte, me referiré en ocasiones a los interesantes comentarios de Robert Brandom en su "Study Guide" que apareció como epílogo en la publicación de este artículo en forma de libro (W. Sellars *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1997).

Aparte de esta guía de estudio de Brandom, también son de gran interés las discusiones de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid, Cátedra, cap. IV, sec. 3) y de John McDowell en *Mente y mundo* (Salamanca, Sígueme, 2003) en distintos lugares indicados en el índice analítico del libro.

I. Una ambigüedad de las teorías de los datos sensoriales

1. La crítica a la idea de inmediatez o al carácter dado (*givenness*) no implica negar la diferencia entre *inferir* y *ver* (es decir entre saber algo inferencialmente y saberlo perceptualmente). La existencia de algo dado en este sentido no es controvertida, sólo el compromiso teórico y epistemológico que esa distinción necesita ser ponderada. Lo que Sellars critica es el intento de fundamentar nuestro sistema de justificaciones en algo que no necesita justificación.

"En la primera sección, el Mito de lo Dado aparece bajo la guisa de la idea de que algún tipo de hecho no epistémico acerca de sujetos cognoscentes pueda *entrañar* hechos epistémicos acerca de ellos" (Brandom 121). Brandom señala que apelar a lo dado borra la distinción entre 'ser sintiente' y 'ser sapiente" (*sentience* / *sapience*), es decir entre estar consciente en el mero sentido de estar despierto (algo que compartimos con animales no discursivos y no conceptuales) y ser consciente en el sentido de saber algo que potencialmente puede justificar un juicio.

Brandom, en su análisis del mito de lo dado, distingue dos tesis: primero, hay algunos estados para los que el conocerlos es equivalente al estar en esos estados, y segundo, este conocimiento es independiente de la posesión de conceptos. De ambas se sigue "(...) que uno puede ser consciente [en el segundo sentido] con independencia de, y anteriormente a, captar y manejar cualquier concepto (paradigmáticamente a través del aprendizaje lingüístico)" (Brandom 122). Sellars argumenta contra la defensa de las dos tesis

simultáneamente: "sólo lo que tiene contenido proposicional y está conceptualmente articulado puede servir como (o, igualmente, necesitar) justificación, y así sostener el conocimiento o constituir conocimiento" (*ibidem*). En palabras de McDowell, el 'espacio de las razones' no puede extenderse más allá del 'espacio de los conceptos'.

Sellars empieza su argumentación con una crítica de las teorías de los datos de los sentidos (*sense-datum theories*; a partir de ahora "ds") sólo como primer paso de una crítica general de la idea misma de lo dado.

2. Las teorías de los ds distinguen entre el *acto* de ser consciente o percatarse (*the sensing*, el experimentar sensorialmente) y su *objeto* (*the sensed, the sensum*, el dato sensorial). Ser un dato sensorial es una propiedad relacional de lo experimentado sensorialmente, una propiedad que hace mención esencial al carácter de contenido de un acto sensorial.

3. Se supone que lo dado juega el papel epistemológico de fundamento. Sin embargo lo experimentado sensorialmente son entidades singulares, *particulars*, mientras que el conocimiento, incluyendo el conocimiento no inferencial es de la forma "*algo es así y así*". Por tanto, parece que los contenidos sensoriales no pueden constituir conocimiento, inferencial o no. De acuerdo con Sellars, el teórico de los ds tiene que elegir entre (a) reconocer que lo experimentado son particulares, que no implican lógicamente la existencia de conocimiento, pero que la existencia de conocimiento sí implica lógicamente la existencia de ds, y (b) mantener que lo experimentado son hechos en lugar de particulares y así defender que el experimentar sensorialmente contenidos sensoriales *es* conocimiento no inferencial.

Brandom señala que la opción (b) entraña la existencia de 'justificadores' anómalos no justificados, es decir, entidades que están *justificadas* sin necesidad de *ser* justificadas. Brandom enfatiza la dificultad de decidir si la relación entre "las experiencias de contenidos sensoriales" y las "creencias no inferenciales" es causal (no epistémica, como la que habría entre objetos físicos y experiencias sensoriales) o racional (epistémica, como la que habría entre creencias no inferenciales y creencias inferenciales).

Es una característica importante de los ds que no sólo juegan un papel justificador, sino que son el fundamento de toda nuestra red de creencias.

4. Hay una opción abierta a los teóricos de los ds que se basa en la distinción entre conocimiento por descripción y por familiaridad (o presentación). Experimentar sensorialmente es un hecho cognitivo o epistémico a pesar de tener particulares como contenido. Simultáneamente conocemos contenidos sensoriales (porque son experimentados sensorialmente) y sabemos no inferencialmente algo sobre ellos (e.g., que son rojos).

5. El teórico de los ds puede (aunque normalmente no lo hace) retener la idea de que el contenido sensorial es un *datum* diciendo que su carácter de dado sólo puede ser definido contextualmente en términos de un conocimiento no inferencial de hechos sobre ese contenido. En este sentido, el carácter de dado no sería el concepto básico o primitivo de la teoría. "Experimentar sensorialmente un contenido sensorial *x* es creer que tiene alguna (no importa cuál) característica *F*. (...) Lo que es importante notar en este análisis es que las nociones epistémicas están presupuestas, no explicadas en términos de la experimentación de un contenido sensorial que se concibe como una noción no epistémica comprendida con anterioridad (...)" (Brandom 128-9). De otra forma, la conexión lógica entre experimentar sensorialmente y conocer se vería cortada, esto es, dejaría de ser epistemológica. Esto es así porque la idea de que los hechos epistémicos puedan ser completamente reducidos a hechos no epistémicos es un error radical, idéntico a la 'falacia naturalista' en ética.

Las secciones 6 y 7 son centrales para la argumentación de Sellars. Una forma interesante de verlas es, según sugerencia de McDowell, bajo la luz del lema kantiano que aparece al final de esta cita:

> Si a la *receptividad* de nuestra mente, su poder de recibir representaciones cuando se ve afectada de alguna forma, la hemos de llamar sensibilidad, entonces el poder de la mente de producir representaciones por sí misma, la *espontaneidad* del conocimiento, debe ser llamado el entendimiento. Nuestra naturaleza está constituida de forma tal que nuestras *intuición* sólo puede ser sensible, es decir sólo contiene el modo en el cual somos afectados por objetos. Por otra parte, la facultad que nos permite *pensar* los objetos de la intuición sensible es el entendimiento. Ninguna de estas capacidades tiene preferencia sobre la otra. Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado, y sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. (*Crítica de la razón pura*, A51/B75)

6. Si el teórico de los ds mantiene que experimentar sensorialmente no es algo adquirido, ¿cómo puede el experimentar sensorialmente presuponer la posesión de habilidades adquiridas (como sugieren las secciones 4 y 5)? Para ello habría que suponer que la habilidad de tener conocimiento no inferencial es ella misma no adquirida. El dilema de las teorías *clásicas* de los ds es o (1) abandonar la idea de que experimentar sensorialmente entraña conocer no inferencialmente (haciendo del experimentar sensorialmente un hecho no epistémico que puede ser condición necesaria, pero no suficiente, del conocer), o (2) abandonar la idea de que experimentar sensorialmente no es adquirido, o (3) aceptar que conocer no es adquirido y verse forzado a explicar qué conceptos son innatos y cuáles no.

7. El concepto clásico de ds surge de la mezcla de dos tipos de ideas: (1) la idea de que existen ciertos procesos internos, tales como sensaciones de rojo,

que pueden darse en animales sin ningún proceso previo de aprendizaje o formación de conceptos; y (2) la idea de que existen ciertos procesos internos que consisten en conocimiento no inferencial de que ciertas cosas son, por ejemplo, rojas, y que estos procesos son necesarios para todo conocimiento empírico.

(1) proviene del intento de explicar la percepción sensorial científicamente. Estas sensaciones son producidas principalmente por la presencia en las proximidades del que percibe del objeto físico adecuado, y mientras los bebés pueden tenerlas sin "ver que ..." o sin "parecerle que ve que ...", los adultos ven que ..., o les parecer ver que ..., cuando la sensación está *causada*. De esta forma, tener la sensación de un triángulo rojo no es un hecho cognitivo o epistémico.

La combinación de (1) y (2) nos deja en una situación de perplejidad:

> "¿Debemos considerar que las sensaciones en cuestión son un tipo de *particular* (estructurado como un triángulo) o un tipo de *creencia* (estructurados como una oración)? ¿Es la capacidad de tener conocimiento empírico como éste adquirida por experiencia, o anterior a la experiencia? ¿Es anterior al resto de nuestro conocimiento en el orden de la *causalidad* o en el orden de la *justificación*?" (Brandom 131).

Es tentador asimilar las sensaciones a los pensamientos y atribuir a los primeros la intencionalidad de los segundos. Una forma de evitar esta asimilación es considerar a las sensaciones *sui generis*, ni epistémicas ni físicas. Pero esto tiene consecuencias desafortunadas: dado que las experiencias, tales como ver ostensiblemente una superficie física roja, son, a veces, no verídicas, la fundamentación del conocimiento empírico no puede apoyarse en ellas; por tanto esta fundamentación deber reposar en otra cosa, sensaciones, que se ven asimiladas en su intencionalidad a los pensamientos (y, así, convertidas en epistémicas) y que están, por hipótesis, mucho más íntimamente ligadas a los procesos mentales que a los objetos físicos externos. Sellars critica tanto el que se asimile la sensación al pensamiento como que no se tenga en cuenta la posibilidad de que las sensaciones puedan ser no verídicas (una posibilidad que ha de existir si queremos decir de ellas que son verídicas).

II. ¿Otro lenguaje?

8. Ayer sugirió que el discurso sobre ds es un lenguaje diferente inventado por el epistemólogo para situaciones normalmente descritas con expresiones como "Ahora el libro me parece verde". Se estipula que "X le presenta a S un dato sensorial Φ" tiene la misma fuerza que "X le parece Φ a S". Sellars introduce la idea de un 'código', es decir, un sistema de símbolos cada uno de los cuales representa una oración completa: las partes de los símbolos del código no son ellas mismas símbolos del código, y las relaciones lógicas entre los símbolos son totalmente parasitarias de las oraciones que representan. Las

partes de los símbolos no serían más que recursos mnemotécnicos que nos recordarían las características de las oraciones expresadas en el discurso perceptual corriente.

9a. Por esto no hay relaciones lógicas independientes entre las "oraciones" de ds (i.e., los símbolos o "banderas" del código de ds). Entendiendo de esta forma el discurso de ds, los vocablos no tienen el estatuto robusto de sus homólogos en el uso corriente.

9b. Si las oraciones de ds son realmente símbolos del código, entonces hablar de ds ni esclarece ni explica hechos de la forma "X le parece Φ a S". Si en apariencia lo hace es porque no podemos evitar considerar los recursos mnemotécnicos que aparecen en el código como palabras en su uso corriente. Es tentador hablar de las "oraciones" de ds como oraciones de una "teoría", y del habla de ds como "otro lenguaje". Pero hacerlo es contradecir la idea misma de un código. El único valor que el código pueda tener es el hacer explícitas relaciones lógicas *dentro del* discurso corriente acerca de objetos y nuestra percepción de ellos; cualquier intento de usar el código para explicar que los objetos y las personas son construcciones a partir "pareceres" y "apareceres" (*lookings* and *appearings*) supone un abuso de la idea de código que choca con dificultades insalvables una vez que se comprende el papel jugado por "parece" o "se aparece".

El habla de ds, entendida como un código que hace manifiestas algunas características de lenguaje perceptual corriente, puede como mucho aspirar a explicar la supuesta identidad, interna al discurso corriente, entre componentes de las mentes (ds) y componentes de las cosas. Queda probar que tal identidad se da en el habla corriente sobre percepción, y que no se da la relación contraria en la que los objetos y las personas son metafísica y epistemológicamente anteriores a los ds, lo que les quitaría su carácter de dado.

III. La lógica de "parece" (*looks*) [este apartado es una digresión]

10. Sellars discute ahora la noción de 'episodios internos' que tienen en común las dos ideas discutidas en la sección 7 y que combinadas dan lugar a las teorías de los ds. Según Sellars, muchos ataques al mito de lo dado han considerado que apelar a episodios internos (pensamientos o experiencias inmediatas) es el error fundamental. Sellars considera que el mito puede ponerse en evidencia sin necesidad de concentrarse en episodios internos. La crítica a los episodios privados no ofrece defensa alguna contra otra forma del mito, una que se apoya en el carácter de dados de hechos como "el objeto físico x le parece rojo a la persona S en el momento t" (entendiendo el lenguaje y los objetos como públicos).

Sellars considera dos actitudes críticas hacia los episodios internos y las rechaza. La primera, del positivismo lógico, se opone a ellos por no ser intersubjetivamente verificables o falsables y rechaza la idea de que ciertos episodios internos, tales como sensaciones de rojo, puedan ocurrir en animales sin ningún proceso previo de aprendizaje y formación de conceptos. Sellars considerará esta opción bajo el nombre de "conductismo" en las secciones 54-5. La segunda, del Wittgenstein de las *Investigaciones*, ataca la idea de que haya procesos internos que sean "saber no inferencialmente que ciertas cosas son, por ejemplo, rojas", porque son privados y escapan a las redes del lenguaje público y el aprendizaje lingüístico. Sellars discute esta segunda crítica en las secciones 45-7 y la encuentra al tiempo demasiado fuerte (los episodios internos no tienen porqué escapar a las redes del lenguaje público) y demasiado débil (los episodios internos no son la única forma de lo dado).

11. Parecer o aparecer se han analizado a menudo como una relación triádica entre un objeto, una persona y una cualidad ("X *le parece* Φ *a* S"). Los teóricos de los ds consideran que, en general, esta relación es al menos explicable en términos de ds. Por otra parte, los filósofos que rechazan las teorías de los ds en favor de las llamadas teorías del aparecer, consideran que hechos como "X le parece Φ (por ejemplo, rojo) a S" son últimos e irreducibles, y que su significado es independiente de que S se encuentre en alguna relación con algo que sea Φ (rojo).

12. Sellars mantiene que "ser rojo" es lógicamente anterior a "parecer rojo", y que el intento de analizar "x *es rojo*" en términos de "x *le parece rojo a* y" y de mantener que la verdad necesaria "x *es* rojo syss x les *parecería* rojo a unos observadores normales en condiciones normales" saca a la luz el análisis de "ser Φ" en términos de "parecer Φ" ignora que la aparición de *rojo* en "les parecería *rojo*" nos devuelve al sentido primario de *rojo* como predicado de objetos físicos.

13. La salida de esta situación es, primero, mostrar que 'parece' no es una relación y, segundo, mostrar que "x es rojo" puede ser necesariamente equivalente a "x parece rojo" sin que haya una definición de "x es rojo" en términos de "x parece rojo".

14. Sellars se pregunta cómo podemos dar sentido a ciertos ejemplos sin que "parece" sea una relación. Supongamos un tendero que descubre la electricidad y la introduce en su tienda. Le muestra a alguien una corbata y le dice "esta es una bonita corbata verde". La cliente le dice que la corbata no es verde sino azul, y saca al tendero de la tienda para que lo vea a la luz del día. Cuando, en el futuro, diga "esta es una bonita corbata azul" no estará usando la oración como un 'informe' sino que la estará usando como la conclusión de una inferencia. Será capaz de distinguir entre "la corbata parece verde" y "la

corbata parece ser verde" (esto es "parece lo que las cosas verdes parecen en estas circunstancias").

15. ¿Cómo podemos explicar esta distinción sin aceptar un análisis relacional de "parece"? En cualquier caso, señala Brandom (139), es un error tratar los informes como hechos básicos fundamentadores, ya que los conceptos necesarios para formular informes dependen de otros conceptos que no están formados a partir del operador "parece".

16a. La experiencia de que "algo le parezca verde a uno en un cierto momento", en tanto que experiencia, es muy similar a la experiencia de "ver que algo es verde". Pero la segunda no es *sólo* una experiencia y, de acuerdo con Sellars, esta es la cuestión crucial. Decir de cierta experiencia es un "ver que" es más que describir la experiencia; es también respaldar lo que viene después de "ver que ..." aseverándolo, aceptar su carácter verídico. Esta distinción involucra hablar de las experiencias como teniendo contenido proposicional, lo que necesita ser justificado. [*Ésta es una de las secciones centrales para la defensa de la idea de que este artículo de Sellars supone el paso de un paradigma humeano a uno kantiano en la filosofía analítica*].

16b. Está claro que una experiencia no es sencillamente equiparable a una aseveración o al compromiso con una proposición. Lo otro que una experiencia sea es lo que los filósofos han llamado 'impresiones' o 'experiencias inmediatas'. El argumento de Sellars se ocupa de cuál sea su estatuto lógico, pero ahora se concentra en las aseveraciones proposicionales.

Caracterizar una experiencia como un "ver que" es aplicar el concepto semántico de verdad a esa experiencia. Puede decirse de dos experiencias que son idénticas *en tanto que experiencias* y sin embargo referirse correctamente a una como un caso de *ver que* algo es rojo, y a la otra *meramente* como un caso de que algo *parezca* rojo.

Brandom glosa las secciones 16 diciendo que la "sapiencia" involucrada en la aplicación de un concepto en un informe no inferencial entraña adoptar una posición en el espacio de las razones, es decir, saber manejar el papel inferencial jugado por el informe. El que informa debe ser consciente de la responsabilidad involucrada en su informe. Sellars la llama respaldo (*endorsement*) y conlleva el aspecto normativo que no puede ser reducido a aspectos descriptivos, como la falacia naturalista intenta hacer. La incorregibilidad del habla de 'parecer' se explica por su ausencia de respaldo, pero esta incorregibilidad no es adecuada como fundamento del conocimiento corregible: primero, porque no estamos haciendo ninguna aseveración que pueda servir de fundamento y, segundo, porque el juego del lenguaje que se utiliza es parasitario con respecto al lenguaje en el que hacemos informes empíricos arriesgados (i.e., corregibles) acerca de cómo son las cosas.

17. (**Ver 22**)

18. "[E]l concepto de *parecer verde*, la facultad de percatarse de que algo *parezca verde*, presupone el concepto de *ser verde*, y éste lleva consigo la facultad de decir qué colores tienen los objetos mirándolos; la cual, a su vez, involucra un saber en qué circunstancias habrá de colocarse un objeto si uno quiere determinar de qué color es mirándolo" (159). [*Los "apareceres" presuponen "seres", y los "seres" presuponen "saberes"*]. Sellars cree que ahora estamos en situación de resolver el problema planteado en la sección 12: las condiciones normales y los observadores normales se especifican "por una lista de condiciones que muestran la vaguedad y la textura abierta características del discurso corriente" (160). Por eso no podemos definir "x es rojo" en término de ds, ya que los ds no pueden individuarse independientemente de condiciones que sólo pueden ser especificadas públicamente. La definición que aparece en 12 no puede por tanto ser una definición de es rojo, sino de "condiciones normales".

19-20. Pero si el concepto de *ser rojo* no es reductible al de *parecer rojo*, ¿cómo podemos formar aquél concepto sin ya poseerlo? Se podría responder que uno no necesita poseer un concepto antes de adquirirlo sino que, en todo caso, uno sólo puede poseer un concepto si posee una compleja batería de conceptos de la cual es un elemento.

El atomista lógico podría objetar que los conceptos referentes a entidades teóricas (incluyendo conceptos de objetos en el espacio y el tiempo) tienen la dependencia mutua señalada en el párrafo anterior, pero que descansan en el espacio lógico más fundamental de los contenidos sensoriales, un espacio lógico en el que se puede encontrar la independencia buscada. Hay que mostrar que ese espacio lógico más fundamental no existe, o que el holismo (la coherencia) también se da en él, antes de dar saltos hegelianos.

Una vez que el argumento de Sellars ha menoscabado el análisis o reducción de "ser rojo" en términos de "parecer rojo", el teórico de los ds podría todavía analizar directamente las propiedades de los objetos (en lugar de las propiedades de los pareceres o apareceres) en términos de las cualidades y las relaciones fenoménicas de los contenidos sensoriales. Sellars responde que apelar a contenidos sensoriales pierde mucha credibilidad una vez que se da una explicación de "parecer" que no involucra contenidos sensoriales. ¿Qué puede convencernos de que existen tales cosas? [Sellars vuelve a este argumento en las secciones 35-7 de forma más satisfactoria.]

IV. Explicación del parecer

[Este apartado adelanta una línea de argumentación que no puede ser plenamente comprendida hasta la lectura de los apartados 39-44 y 60-2]

21. Al teórico de los ds le impresiona el hecho de que algunas veces experimentamos algo rojo sin que haya nada rojo que estemos experimentando. La pregunta con la que Sellars se enfrenta es: ¿ha de explicarse el hecho de que algo le parezca rojo a alguien en términos de la idea de que ese alguien tiene una sensación, una impresión o una experiencia de rojo? Una respuesta es que puede darse una buena explicación de que algo parezca rojo sin mencionar experiencias inmediatas, por ejemplo, que *sea* rojo. Pero esto no excluye la posibilidad de que se den otras explicaciones.

22. Una forma de defender la posibilidad de dar más de una explicación del mismo evento es comparar las experiencias inmediatas con las moléculas en la teoría cinética. Esto haría de las experiencias inmediatas entidades teóricas, cuando la mayoría de los defensores de esas experiencias las consideran las entidades menos teóricas, *los* observables por excelencia.

La segunda forma de mantener la compatibilidad de varias explicaciones es que nuestra explicación de los distintos tipos de pareceres en función de los distintas grados de respaldo mantiene algo común entre ellos, las experiencias inmediatas. Las situaciones (1) S ve que x, allí, es rojo; (2) Le parece a S que x, allí, es rojo y (3) Le parece a S como si hubiera un objeto rojo allí, comparten un contenido proposicional (por ejemplo, "que x, allí, es rojo"), pero se distinguen en el grado de respaldo: (1) lo hace, (2) sólo parcialmente, y (3) no. Pero podríamos decir que queda un residuo, aparte del contenido proposicional y el respaldo, que Sellars llama 'contenido descriptivo'. Sellars cree que el contenido descriptivo de las tres experiencias también es idéntico, pero le parece obvio que tiene que haber alguna diferencia fáctica en la situación *total*. Los teóricos de los ds, que identifican el contenido descriptivo con las experiencias inmediatas, se quejan de que el habla acerca del parecer (*looks talk*) no puede explicar por qué las tres experiencias comparten ese contenido a pesar de que (1) entraña que el que percibe esté en presencia de un objeto rojo, (2) no hace necesario que el objeto sea rojo y (3) no necesita que haya objeto alguno.

23. Los teóricos de los ds pueden mantener que las tres experiencias tienen el mismo contenido descriptivo al ver a la "rojez" como una cualidad de los contenidos sensoriales. Ahora bien, esos contenidos sensoriales, esas entidades singulares bidimensionales abultadas o planas, son un producto filosófico que puede *conectarse con* nuestro marco conceptual corriente, pero que no es parte de su *análisis*. Tales entidades pueden jugar un papel, pero ese papel lo jugarán en el espacio lógico de una imagen *científica* ideal del mundo, y

no en el espacio lógico del discurso cotidiano: no tienen nada que ver con la gramática lógica de nuestros términos corrientes de color. [*Aquí aparece la primera distinción clara entre el espacio de las causas y de las razones que se desarrollará en las secciones finales.*]

V. Las impresiones y las ideas: Una cuestión lógica

[Este apartado y el siguiente dan una base histórica para el argumento de Sellars, pero no forman parte de ese argumento]

24. Los filósofos se han referido a menudo al contenido descriptivo como una experiencia o experiencia inmediata. Aquí Sellars recomienda ser cautos y percibirse de la ambigüedad (*ing - ed*) de "experiencia" entre el experiment*ar* (*experiencing*) y lo experiment*ado* (*experienced*). "Ver que x, allí, es rojo" sería un *experimentar*, de lo que no se sigue que su contenido descriptivo sea él mismo un experimentar. El hecho de que algo parezca rojo puede ser *experimentado*, pero no es él mismo un experimentar.

Sellars señala que detrás del argumento en favor de que cualidades como rojo pertenezcan al experimentar y no a la cosa experimentada está la tendencia histórica a asimilar expresiones como "sensaciones de" e "impresiones de" a expresiones mentalistas como "creer en". El carácter no extensional de los verbos mentalistas es una razón para esta asimilación, pero hay contextos no extensionales que no son mentalistas y quizá las sensaciones formen una clase de contextos no extensionales independiente.

25. Esta asimilación histórica (la interpretación conceptualista de la sensación) relaciona las sensaciones con las actitudes proposicionales, y clasifica las sensaciones junto con las ideas y los pensamientos. Sin embargo, la complejidad y especificidad de las últimas las hace diferentes de las sensaciones.

VI. Las impresiones y las ideas: Una cuestión histórica

26. El defensor del mito de lo dado puede mantener que lo que Sellars ha estado tratando como un problema puede subdividirse en dos: (1) ¿Cómo podemos conceptualizar contenidos experienciales ciegos?, y (2) ¿Cómo pueden nuestros conceptos privados hacerse públicos? Para que la segunda pregunta sea problemática ha de presuponerse una respuesta a la primera (como la dada por el mito).

27-28. Por mucho que los empiristas clásicos difieran entre sí en su caracterización de las ideas abstractas, todos dan por sentado que la mente humana tiene una capacidad innata de ser consciente de ciertas cosas, que

somos conscientes de ellas sólo en virtud de tener ciertas sensaciones e imágenes.

29. Ahora bien, si estas sensaciones e imágenes se ven expurgadas de cualquier intencionalidad epistémica desaparece la tentación de considerar que la asociación entre lenguaje y mundo es realmente una asociación entre palabras y experiencias inmediatas, y en su lugar se hace claro que la asociación se da entre palabras y objetos físicos. Esto no impide que las sensaciones puedan jugar un papel esencial en la formación de asociaciones, pero ese papel puede a lo sumo ser causal (y, por tanto, las palabras no pueden tener como referente primario las sensaciones sino las cosas).

VII. La lógica de "significa"

30. Incluso entre los enemigos del concepto de episodio interno se puede encontrar una versión del mito de lo dado: en su intento de explicar el aprendizaje de la lengua materna a menudo apelan a un cierto grado de conciencia prelingüística del espacio conceptual que será adquirido con el lenguaje.

31. Sin embargo, no debe entenderse que hacer una asociación de algo de lo que uno ya es consciente (se percata) con un símbolo verbal sea aprender un significado. El papel que juegan las palabras, en virtud del cual podemos decir que significan lo que significan, sólo puede comprenderse si se tiene una gran cantidad de conocimiento que, a su vez, no puede ser reducido a la mera posesión de conceptos empíricos. Poseer un concepto o saber usar un término es más que haber adquirido la habilidad de poner una etiqueta lingüística o conceptual a un episodio interno preconceptual, y también es más que la adquisición de una capacidad para asociar atómicamente palabras con cosas. [*En este momento de la argumentación Sellars llega a un punto muy cercano al de Davidson: para Davidson los significados de las partes de una oración son una abstracción a partir del papel que esas partes juegan en las oraciones donde aparecen, papel que hacen explícito las oraciones-V, que a su vez sólo pueden entenderse como formando parte de una teorías holista obtenida por medio de la interpretación.*]

VIII. ¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?

32. Una de las formas que ha adoptado del mito es decir que existe una estructura de hechos tal que (1) no sólo puede saberse no inferencialmente que cada hecho es el caso sin presuponer ningún otro conocimiento, (2) sino que tal conocimiento no inferencial es el tribunal último ante el que deben responder nuestras afirmaciones sobre el mundo. Es parte del mito identificar no inferencial con independiente de otro conocimiento.

Brandom señala que Sellars acepta el carácter no inferencial de algún conocimiento e incluso que éste sea el tribunal último del conocimiento empírico, pero no la idea de que haya conocimiento que no presuponga otro conocimiento (es decir, Sellars acepta una imagen jerárquica de la justificación, pero no del conocimiento): "Un informe no inferencial de una creencia puede llamarse adecuadamente 'no inferencial' sólo en el sentido de que el compromiso del que informa con un contenido articulado de forma esencialmente no inferencial se genera como respuesta a alguna circunstancia no lingüística y no epistémica del medio, más bien que como respuesta a otra creencia o afirmación. Las creencias no inferenciales no forman un estrato autónomo del discurso: no puede haber un juego lingüístico que esté formado exclusivamente por informes no inferenciales" (Brandom 153). Debe ser posible aplicar los conceptos usados para hacer informes no inferenciales también inferencialmente, como conclusiones de inferencias cuyas premisas hagan usos no inferenciales de otros conceptos.

33. Hacer un informe, un *Konstantierung*, es tomar una línea de acción, y su corrección es la corrección de las acciones, es decir, de las acciones que siguen correctamente una regla.

34. Si la autoridad de un informe consistiera en el *uso* adecuado de expresiones referentes a episodios no verbales de conciencia (percatarse *de que* algo es el caso, *de que esto es verde*), no escaparía de las críticas al mito. La noción de seguir una regla no puede analizarse en términos de exhibir uniformidades; si queremos evitar caer en el mito, sólo podemos decir que el hecho de que las cosas sean así y asá justifica nuestra acción asertiva si además apelamos al *conocimiento* de que las circunstancias son de una cierta forma.

35. Para que un informe exprese conocimiento deber poseer *autoridad*, pero esta autoridad deber ser reconocida por quien hace el informe. La informadora tendrá que ser capaz de sacar conclusiones de su informe, tendrá que poseer muchos más conceptos de los usados para hacerlo, incluyendo una concepción de condiciones normales. Es decir, no sólo la parte del informe que puede explicarse en función de uniformidad en la respuesta (la parte causal) deber ser satisfecha, sino que las condiciones que capturan la parte epistémica, el respaldo, deben ser añadidas. "La justificación tiene la ambigüedad *ing/ed* [ver sección 24]: justificar, una actividad práctica, o estar justificado, un estatuto normativo" (Brandom 157). Brandom señala que Sellars se encuadra en el pragmatismo al dar prioridad a la actividad práctica sobre el privilegio epistémico. La informadora debe tener la capacidad de justificar sus afirmaciones no inferenciales como conclusiones de inferencias. Brandom llama a esto 'inferencia fiable' (*reliable inference*): uno justifica un informe no inferencial señalando que uno tiene la disposición a aplicar no inferencialmente ciertos conceptos y que uno es un informador fiable en

determinadas circunstancias. [*Brandom cree que los requisitos de Sellars son demasiado estrictos: ¿por qué tiene que ser la que hace el informe (internamente) la que tiene que ser capaz de ofrecer justificaciones? Debería ser suficiente con que el que atribuye el conocimiento a la informadora conociera su confiabilidad ('fiabilismo externista'). Desde luego ésta no es la única forma de modificar la propuesta de Sellars. Una alternativa, más kantiana, sería articular una concepción de la experiencia en la que los conceptos que operan en ella pueden entrar en las redes justificadoras (en el espacio de las razones) en virtud del diferente papel que juegan en el conocimiento. Esta forma de empirismo no fundamentalista (defendido por McDowell) es, quizá, más fiel al espíritu de Sellars que, por ejemplo, al de Davidson, al que Brandom se acerca más en su modificación de la propuesta de Sellars.*]

36. Lo esencial, dice Sellars, es que al caracterizar a un episodio como *conocimiento* no estamos dando una descripción empírica de ese episodio, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, el espacio donde se justifica o se es capaz de justificar lo que uno dice. Por ello conocer un hecho presupone saber muchas otras cosas. Todos los informes, incluyendo los informes observacionales, deber ser *justificables* para estar *justificados*.

37. El regreso mencionado en la sección 19 (¿cómo podemos saber que ciertos informes tienen autoridad sin conocer previamente los hechos sobre los que informan?) lo resuelve Sellars señalando que se adquieren simultáneamente: no podemos hablar de conocimiento preconceptual; el conocimiento entraña la capacidad de respaldar, por eso sólo *ahora* podemos tener conocimiento de algo que nos ocurrió antes de adquirir esa capacidad.

38. Esta parte del artículo termina rechazando el fundamentalismo por su carácter estático: nos fuerza a elegir entre el empirismo (todo el conocimiento descansa en la experiencia, la cual no descansa en nada) y el coherentismo. Ninguno de las dos nos sirve. El conocimiento empírico, como su extensión sofisticada, la ciencia, es racional, no porque tenga un fundamento (unos cimientos) sino porque es una empresa auto-correctora que puede cuestionar cualquier *afirmación* pero no *todas* a la vez. [*Las reminiscencias quineanas aquí son patentes.*]

IX. La ciencia y el uso corriente

39. La aparición de la filosofía de la ciencia como parte de la filosofía ha llevado a muchos a pensar que la filosofía es independiente de la ciencia (y, en consecuencia, ha dejado la ciencia en manos de los especialistas, incluyendo a los filósofos de la ciencia).

40. No podemos establecer una distinción clara entre el discurso corriente y el discurso científico. El discurso científico es parte, o emerge, del discurso corriente.

41. Pero, si el discurso científico es una continuación del corriente, hay un sentido en el que la imagen científica del mundo reemplaza o sobresee la imagen de sentido común. Afirmaciones como "los objetos físicos no tienen color" (aunque confusos) sólo pueden entenderse como una "crítica filosófica del marco mismo de los objetos físicos ubicados en el espacio y perdurando en el tiempo" (185-6), no como una proposición empírica hecha desde ese marco. Sellars está dispuesto a decir, como filósofo, que tal marco es irreal, y que en el aspecto de explicar y describir el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas. [*Aquí Sellars abraza una forma de eliminativismo con respecto a las entidades de sentido común que evita el error de algunos eliminativismos modernos, como el de los Churchlands, que conservan un papel para la epistemología dentro de un proyecto de naturalización del conocimiento. La ciencia puede explicar la emergencia de la racionalidad y la normatividad, pero no puede justificarla.*]

43. [no hay sección 42] La idea de que las categorías de la imagen del mundo de sentido común (sean objetos físicos o contenidos sensoriales) tienen una autenticidad que no puede ser cuestionada proviene de la 'concepción positivista de la ciencia', es decir, de la idea de que el marco de entidades teóricas es un marco auxiliar con respecto al de las categorías de sentido común. Según esta concepción, la autoridad de la ciencia deriva de un marco que entraña un vínculo ostensivo directo con el mundo. Esta concepción comete dos errores: confunde el papel de la ostensión (el mito de lo dado) y reifica la distinción metodológica entre el discurso teórico y el no teórico convirtiéndola en una distinción entre existencia teórica y no teórica. [*Nótese que en esta sección se hace claro que no sólo se cae en el mito de lo dado si se apela a contenidos sensoriales, sino también al apelar a objetos.*]

44. La filosofía de la ciencia no es una tarea independiente del resto de la filosofía.

Según Brandom, el apartado IX (secciones 39-44) critica la imagen positivista porque no permite considerar que los episodios internos son entidades teóricas (una opción que Sellars defenderá). La distinción entre objetos observacionales y teóricos no es ontológica sino metodológica, tiene que ver con la forma en la que llegamos a conocerlos: los objetos teóricos sólo pueden ser conocidos por nosotros inferencialmente. Sin embargo, la línea divisoria puede cambiar, por ejemplo, con el desarrollo de nuevos instrumentos. Este realismo con respecto a las entidades teóricas no implica un privilegio de la ciencia con respecto a otras actividades cognitivas, aunque Sellars las discute juntas. Sellars rechaza la idea de que la observación sea una cuestión de conciencia primitiva preconceptual, y en consecuencia mantiene que los informes no inferenciales no dejan de ser no inferenciales si pueden ser apoyados por inferencias: esto se aplica tanto a los objetos teóricos que llegamos a observar una vez que se nos forma para ello (ejercitando

disposiciones fiables a responder a esos objetos) como a observaciones de sentido común.

X. El problema de los episodios privados

45. Sellars vuelve a las tres situaciones discutidas en la sección 22: (1) S ve que x, allí, es rojo; (2) Le parece a S que x, allí, es rojo y (3) Le parece a S como si hubiera un objeto rojo allí. Las tres comparten la proposición de que el objeto que esté ahí sea rojo, pero muchos filósofos han intentado capturar el contendido descriptivo común a las tres en términos de 'impresiones' o 'experiencias inmediatas'. Sellars ha mostrado cómo la habilidad de reconocer un *tipo* de cosa depende de tener un concepto para ese tipo de cosa, y no al revés.

El problema está en cómo explicar episodios privados que combinan *privacidad* (cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado a los propios) e *intersubjetividad* (cada uno de nosotros puede, en principio, conocer los de los demás). Ryle ha argumentado que la idea de que tales episodios existen es un error categorial, otros filósofos han mantenido que esos episodios no pueden ser capturados por el discurso intersubjetivo. Sellars va a intentar explicar cómo pueden coexistir las dos características. Pero antes de esto, Sellars va a considerar otro tipo de episodios internos: los pensamientos.

Señala Brandom que en el resto del artículo la tarea de Sellars va a ser mostrar cómo la filosofía de la mente puede comprender los episodios internos una vez que ha rechazado tanto el cartesianismo como el empirismo, habiendo reconocido que ambos dependen del mito de lo dado. Rechazará el innatismo con respecto a los conceptos y explicará su adquisición en función de "disposiciones fiables diferenciales a la respuesta, conectadas causalmente con las cosas", la adquisición de las cuales es independiente del uso inferencial de los conceptos.

XI. La tesis clásica sobre los pensamientos

46-47. Sellars mantiene que deberíamos preferir una teoría que haga justicia a los pensamientos (de la misma forma en que es preferible hacer justicia en general a los episodios internos, como ha señalado en la sección anterior).

El acceso privilegiado a los procesos internos no debe ser entendido como acceso invariable: los pensamientos accesibles a la introspección no son "palabras" que se perciben pasando por nuestras cabezas.

XII. Nuestros antepasados ryleanos

48. ¿Cómo podemos decir que de algunos episodios que son "internos" sin que sean experiencias inmediatas, o decir que son "lingüísticos" sin que sean proferencias lingüísticas públicas ni privadas? Sellars responde a estas preguntas creando su propio mito: un relato de "ciencia ficción antropológica".

49. Sellars imagina un momento de la prehistoria en el que los humanos estarían limitados a un lenguaje ryleano, uno cuyo vocabulario sólo hace referencia a propiedades públicas de objetos públicos en el espacio y tiempo. Sus recursos básicos son pequeños, pero su poder expresivo grande. La cuestión es cómo puede esa gente aprender a hablar sobre episodios internos y experiencias inmediatas. ¿Qué recursos tendrían que ser añadidos?

Los recursos del discurso semántico deberían ser añadidos, y con ellos la capacidad de pasar de hablar exclusivamente de las proferencias de los demás a hablar también de lo que significan, de lo que dicen, de su verdad o falsedad.

50. La nueva forma de hablar posibilitada por estos conceptos semánticos permite referirse a pensamientos [*y experiencias*] gracias al carácter intencional que los conceptos semánticos comparten con el pensamiento. En este sentido, Sellars estima que la intencionalidad del pensamiento se deriva de la intencionalidad del discurso semántico (es decir, en sus palabras, que las categorías intencionales son categorías semánticas referentes a *actuaciones verbales manifiestas*). [*En la célebre correspondencia de Sellars con Chisholm sobre intencionalidad se discuten estos temas en profundidad. Nótese que la reducción de la intencionalidad del pensamiento a la intencionalidad de la práctica lingüística que hace Sellars deja en el aire el origen de las categorías semánticas, ya que en su relato los recursos semánticos* se añaden *al lenguaje ryleano. No está claro que pueda haber algo digno de ser llamado lenguaje (en el sentido en que el inglés o el japonés lo son) que no contenga recursos para hablar de sí mismo. Que no lo haya obliga a replantear la reducción de "intencional" a "acerca de lo que manifiestamente la gente dice". Queda hacerse la misteriosa pregunta: Los primeros en pasar de gruñir a hablar lo hicieron ¿porque un día se encontraron diciendo:* "Has dicho que va a llover" *o porque un día pensaron* "ha dicho que va a llover" *en vez de* "va a llover"*? El que la práctica lingüística sea una condición de posibilidad del pensamiento no tiene que suponer que todo pensamiento (o experiencia) sea lingüística, aunque sí deba ser conceptual. Podría defenderse que lo que hereda el pensamiento del lenguaje es su carácter conceptual no su carácter público. Lo privado no podría servir como fundamento último de nada porque debe su existencia a lo público, pero no por ello tiene que dejar de ser privado (aunque sea, en principio, expresable).*]

XIII. Las teorías y los modelos

51-2. La respuesta a la pregunta sobre la aparición del "habla sobre el pensamiento" es inmediata una vez que se incluye la distinción entre el lenguaje de la teoría y el lenguaje de la observación, porque esta distinción está entrañada por la lógica de los conceptos que se refieren a episodios internos.

Las teorías, de acuerdo con Sellars, no son cálculos no interpretados sino 'modelos' que están en continuidad con el sentido común. La segunda fase del enriquecimiento del lenguaje ryleano es la inclusión del discurso teórico [de forma que, Sellars defenderá, las impresiones, las experiencias inmediatas, los ds, sean entidades teóricas].

XIV. El conductismo metodológico frente al filosófico

53-5. En la cultura neo-ryleana surge un genio (Pérez; Jones en la versión inglesa) que es un precursor del 'conductismo metodológico' (que Sellars defiende). El conductismo metodológico no está comprometido con la idea de que los conceptos corrientes, mentalistas, sean analizables en términos de conducta manifiesta, sino más bien con una tesis sobre la construcción de nuevos conceptos. Tampoco niega la existencia de la introspección sino que afirma que la introspección sucede en términos de los conceptos mentalistas de sentido común.

No hay necesidad de restringir los nuevos conceptos a aquellos que puedan analizarse en términos de conducta manifiesta. Esa restricción no la aceptan la física o la química. El requisito conductista (la tesis de Pérez sobre la construcción de nuevos conceptos) de que todo concepto introducido lo sea en términos básicos referentes a la conducta manifiesta no impide afirmar que parte de esos término básicos sean teóricos.

El conductismo metodológico es compatible con el fisicismo, pero independiente de él.

XV. La lógica de los episodios privados: los pensamientos

56. El lenguaje de nuestros antepasados ryleanos es un lenguaje restringido al vocabulario no teórico de la psicología conductista. Pérez desarrolla una *teoría* para explicar el comportamiento inteligente de otras personas que no está en correlación con conducta verbal manifiesta, y afirma que tales episodios verbales manifiestos son la culminación de un proceso que empieza con el 'habla interior': la causa genuina, *teórica* de la conducta verbal es la proferencia interna de una oración. Pero la teoría que postula este proceso causal está hecha en términos de las categorías semánticas de la conducta verbal manifiesta.

57. El modelo lleva con él la aplicabilidad de las categorías semánticas desde las proferencias a los pensamientos de forma que los pensamientos puedan ser "acerca de" las cosas.

58. (1) La teoría de Pérez es independiente del dualismo.

(2) Los pensamientos son inobservables (teóricos) de la misma forma que lo son las moléculas. Aquí sólo cabe un uso de tercera persona.

(3) La capacidad de tener pensamientos se adquiere en el proceso de adquirir la capacidad del habla manifiesta y sólo cuando esta capacidad está establecida puede ocurrir el 'habla interna' sin su culminación manifiesta. En el orden de explicación el habla es anterior al pensamiento, pero una vez que hemos aprendido simultáneamente a hablar y pensar, los pensamiento pueden ser *causalmente* anteriores al habla.

(4) La significatividad e intencionalidad del lenguaje no se puede explicar en términos de la semanticidad del pensamiento porque el pensamiento hereda su semanticidad del lenguaje.

(5) Los pensamientos son procesos internos, pero no en el sentido de ser experiencias inmediatas. Los pensamientos se introducen con un propósito teórico completamente distinto del propósito teórico (filosófico) para introducir experiencias inmediatas.

59. Sólo cuando los contemporáneos de Pérez comienzan a usar los conceptos teóricos del modelo de Pérez para la auto-descripción, el lenguaje teórico se empieza a usar para hacer informes. Así la intersubjetividad es compatible con la privacidad (y se hace claro que la privacidad no es privacidad absoluta). Cuando informamos sobre nuestros pensamientos no emitimos enunciados observacionales, sino enunciados que pueden ser justificados a partir de nuestra conducta manifiesta, es decir, nuestros informes no inferenciales sobre nuestros pensamientos pueden aparecer como conclusiones de una inferencia, y así evitamos el mito de lo dado.

XVI. La lógica de los episodios privados: las impresiones

60. Pérez hace con respecto a las impresiones la misma maniobra que ha hecho respecto de los pensamientos. "[P]ostula una clase de episodios internos (teóricos) a los que llama, digamos, *impresiones*, y que son el resultado final de la incidencia de objetos y procesos físicos sobre varias partes del cuerpo" (204).

61. Las entidades que introduce el modelo no son una clase de entidades singulares, de particulares, sino de estados del sujeto que percibe. Tales estados tienen características que son isomórficas con el tipo de características

que tienen los objetos físicos visibles. Podría parecer que las percepciones singulares son de 'impresiones', pero éstas no son más que réplicas que se encuentran en una relación no epistémica con entidades singulares a las que el organismo responde cuando le parece a la *persona* como si hubiera un objeto físico rojo y triangular allí.

62. Los contemporáneos de Pérez, como en el caso del pensamiento, aprenden a usar el lenguaje de las impresiones hasta el punto de usarlo para hacer informes. Pero, una vez más, este uso para hacer informes privados presupone su papel en el discurso intersubjetivo.

Este lenguaje no es un código en el sentido discutido en las secciones 8-9. Es un lenguaje que reposa en un marco de discurso sobre objetos públicos en el espacio y tiempo, tiene una estructura lógica autónoma y contiene una explicación de "parece". Sus conceptos sólo pueden apelar a lo dado si se olvida el largo camino que lleva a ellos, es decir, cuando se olvida que son, primariamente, conceptos teóricos para hablar de personas y sus relaciones con un mundo público, intersubjetivo.

63. No hay *arjé* más allá del habla, pero nuestros obstinados intentos de buscarla nos han traído la ciencia.