

LA PRIMERA PERSONA Y SUS PERCEPCIONES

ANTOLOGÍAS

3

La primera persona y sus percepciones

Pedro Stepanenko

COMPILADOR



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mérida, 2012

La publicación de este libro fue posible gracias a la colaboración del proyecto
“La primera persona y sus percepciones” (PAPIIT IN400508).

El capítulo “Unity of Consciousness and the Self”, de David M. Rosenthal, originalmente publicado en 2005 en el libro *Consciousness and Mind*, ha sido traducido del inglés bajo licencia de Oxford University Press.

La ilustración de la portada es una acuarela del maestro Francisco Toledo que forma parte de la serie “Cuento del conejo y el coyote”. Cortesía del autor y de la Galería Arvil.

Diseño de la cubierta: Samuel Flores Osorio.

Primera edición: 28 de abril de 2012
D.R. © 2012, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche

Calle 43 s.n., col. Industrial

Mérida, Yucatán, C.P. 97150

Tels. 01 (999) 9 22 84 47 y 48

Fax: 01 (999) 9 22 84 46

Página web: <http://www.cephcis.unam.mx>

ISBN 978-607-02-3270-1

*Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.*

Impreso y hecho en México / Printed in Mexico

Índice

Introducción	7
David M. Rosenthal	
La unidad de la conciencia y el yo.	13
Martin Fricke	
Racionalidad y autoconocimiento en Shoemaker	53
Pedro Stepanenko	
Kant y la independencia epistémica del autoconocimiento	75
Efraín Lazos	
¿Es Kant conceptualista?	105
Miguel Ángel Fernández	
El disyuntivismo y las funciones explicativas de la percepción	123
Jorge Ornelas	
Externismo, disyuntivismo y antiescepticismo en McDowell	163
Sobre los colaboradores.	195

Introducción

Uno de los aspectos distintivos de la revolución del pensamiento filosófico que tuvo lugar durante la modernidad fue la prioridad que se le otorgó a la perspectiva de la primera persona en los proyectos de fundamentación y explicación del conocimiento humano. Desde el punto de vista histórico, esta posición es importante porque desempeñó un papel clave en la expresión del ideal de la ilustración tal como lo formuló Kant: la formación de un juicio autónomo con respecto a nuestras propias creencias, un juicio que busca liberarse de la tutela y de la autoridad de instituciones como la iglesia y que no reconoce más autoridad que la razón, concebida como una capacidad natural que cualquier individuo puede ejercer espontáneamente. Esta posición, sin embargo, condujo también a una concepción filosófica del sujeto epistémico que resulta insostenible desde el punto de vista teórico. La concepción de la propia mente como un ámbito de la realidad del cual podemos tener conocimiento infalible y la autoridad epistémica incuestionable de cada quien sobre sus propios estados mentales son dos de las ideas que han sido el foco de innumerables objeciones. La filosofía contemporánea ha empleado mucho esfuerzo en dismantelar la visión de un sujeto epistémico autosuficiente a partir de consideraciones sobre las consecuencias escépticas a las que conduce y sobre el papel que desempeña el lenguaje en los procesos cognitivos. Estas críticas han llegado tan lejos que algunos autores han rechazado incluso el valor epistémico de la perspectiva de la primera persona o la han tratado de asimilar a la perspectiva de la tercera persona. Sin embargo, reflexiones sobre la responsabilidad y los compromisos epistémicos han vuelto a destacar la importancia de esta perspectiva, ya no como una posición autosuficiente, sino como un punto de vista articulado a una comunidad epistémica.

Los artículos compilados en este volumen se inscriben de una u otra manera en la discusión contemporánea sobre la perspectiva de la primera persona. Los tres primeros cuestionan tesis que han contribuido a defender la prioridad de la perspectiva de primera persona: la inmunidad al error por falsa identificación de algunos usos del pronombre personal de primera persona, la autoridad

8 | epistémica de la primera persona sobre sus propios estados mentales, la independencia epistémica del autoconocimiento con respecto del conocimiento de objetos físicos. Los tres últimos artículos presentan, en cambio, objeciones en contra de dos posiciones desde las cuales John McDowell ha intentado atacar el individualismo que fomenta la concepción de la mente defendida durante la modernidad: el conceptualismo y el disyuntivismo. Conforme al primero, el contenido de nuestras experiencias perceptuales está determinado conceptualmente y por ello nuestras experiencias pueden contar como razones a favor de nuestras creencias. De acuerdo con el segundo, la relación de nuestras percepciones con los objetos percibidos es constitutiva de nuestras experiencias perceptuales, de suerte que éstas no forman parte de una clase común junto con los sueños y las alucinaciones. El cuarto artículo de este volumen argumenta en contra de la interpretación de la filosofía de Kant en la cual McDowell se ha inspirado para formular su posición conceptualista. Los dos siguientes artículos examinan tesis asociadas a las teorías disyuntivas de la percepción. Uno de ellos aborda la cuestión de si la teoría disyuntiva es capaz de dar cuenta de manera satisfactoria de las funciones que desempeña la percepción en la explicación de la conducta intencional y del conocimiento. El último trabajo critica la respuesta que ofrece John McDowell al escepticismo con base en la teoría disyuntiva que él favorece.

En “La unidad de la conciencia y el yo”, David Rosenthal ofrece una explicación de la unidad que parecen conformar nuestros estados mentales conscientes a partir de su teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior. De acuerdo con esta explicación, somos conscientes de nuestros estados mentales porque tenemos pensamientos de nivel superior que atribuyen esos estados a uno mismo en cuanto portador de los mismos. Sin embargo, no hay ningún expediente que excluya la posibilidad de que el portador de un estado sea distinto al portador de los otros estados. Tan sólo suponemos que es el mismo portador, ya que la caracterización de uno mismo en cada pensamiento es tan parca que no ofrece razones para poner en duda esa identidad. Esta suposición es lo que genera la impresión subjetiva de que todos nuestros estados mentales conscientes forman parte de una misma unidad. Pero no hay aquí ningún proceso de identificación inmune al error.

En “Racionalidad y autoconocimiento en Shoemaker”, Martin Fricke cuestiona los argumentos que Shoemaker ofrece en “On Knowing one’s own Mind” (1988) para sostener que el acceso especial (directo y exclusivo de la primera persona) que tenemos a nuestros propios estados mentales es esencial para la cooperación entre agentes racionales y necesario para la deliberación y el ajuste de las propias

creencias. De acuerdo con Fricke, ninguno de estos procesos parece exigir un autoconocimiento especial, radicalmente distinto al conocimiento que tenemos de los estados mentales de otras personas. Sin embargo, reconoce que el argumento en el cual Shoemaker utiliza la paradoja de Moore muestra exitosamente que el autoconocimiento especial de nuestras creencias es una consecuencia de nuestras capacidades conceptuales y ayuda a explicar la transparencia que Evans le atribuye a nuestras creencias.

En “Kant y la independencia epistémica del autoconocimiento” ofrezco una interpretación de la crítica kantiana a la independencia epistémica que Descartes le atribuye al autoconocimiento haciendo uso de la teoría de pensamientos de nivel superior sobre la conciencia, propuesta por David Rosenthal. De acuerdo con esta interpretación, Descartes confunde la conciencia de nuestras experiencias con el conocimiento de las mismas. Conforme a la teoría de pensamientos de nivel superior, para tener conciencia de una experiencia es suficiente tener un pensamiento sobre esa experiencia. Gracias a este pensamiento, y siguiendo la lectura que ofrezco de la unidad sintética de la apercepción en Kant, esa experiencia queda integrada a la unidad de la conciencia por las relaciones inferenciales que ese pensamiento guarda con otros. Pero los pensamientos sobre nuestras experiencias no garantizan su conocimiento. Para ello se requiere individualizarlas y esto sólo es posible si son atribuidas a un objeto (uno mismo) que debe poder reconocerse como el mismo a través de distintas experiencias, lo cual lo caracteriza como un objeto del sentido externo.

En “¿Es Kant conceptualista?”, Efraín Lazos responde negativamente a la pregunta que formula en el título de su ensayo. El argumento que presenta consta de dos partes fundamentales. Por un lado, ofrece una reconstrucción no conceptualista de la idea kantiana de intuiciones ciegas. Por otro, sostiene que la versión más difundida del conceptualismo contemporáneo, la de John McDowell, es incompatible con uno de los principios centrales de la *Crítica de la razón pura*: que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios.

En “El disyuntivismo y las funciones explicativas de la percepción”, Miguel Ángel Fernández argumenta que la tesis central de la teoría disyuntiva de la percepción con respecto a la tipificación de estados de experiencia es *incongruente* con algunas funciones explicativas de la percepción en relación con la explicación de la acción pero que, en contraste, es *congruente* con la explicación del conocimiento basado en la percepción. Posteriormente, explica cómo esta teoría puede dar cuenta de las funciones de la percepción en los casos de explicación de la

10 | acción que le resultan *prima facie* problemáticos echando mano de una distinción entre una tipificación “fundamental” y una “no fundamental” de los estados de experiencia, la cual se sigue de los principios básicos de tipificación de estados de experiencia que el disyuntivista acepta. Finalmente, esboza una manera de entender esa distinción clave de la teoría disyuntiva que prescinde de algunos compromisos teóricos gratuitos con los que algunos disyuntivistas sobrecargan innecesariamente su teoría.

En “Externismo, disyuntivismo y antiescepticismo en McDowell”, Jorge Ornelas analiza el alcance antiescético de la propuesta disyuntivista de John McDowell. Atribuye a este autor dos estrategias antiescéticas que tienen en común apelar al disyuntivismo como premisa clave. La primera es presentada como una estrategia neomooreana con la que McDowell intenta refutar al desafío escéptico falseando la primera premisa del argumento escéptico (aquella que establece que no es posible saber que no estamos en algún escenario escéptico). La segunda, y más reciente, tiene la forma de un argumento trascendental con el que se pretende disolver, más que refutar, la problemática escéptica. En contra de la primera estrategia, Ornelas argumenta que incurre en petición de principio frente al escéptico, al igual que la famosa prueba de Moore cuyo espíritu comparte. En contra de la segunda estrategia, argumenta que tampoco es concluyente frente al desafío escéptico porque solamente logra establecer, en el mejor de los casos, que las creencias perceptuales que formamos en la experiencia verídica son fácticas, pero esto no es suficiente para satisfacer el requisito metaepistémico exigido por el escéptico, y según el cual debemos saber, o tener buenas razones para pensar, que dichas creencias son verdaderas. El diagnóstico de Ornelas sobre el fracaso de ambas estrategias antiescéticas apunta al compromiso implícito que el disyuntivismo de McDowell guarda con el externismo de contenido —la tesis según la cual el contenido de las creencias perceptuales está metafísicamente determinado, al menos parcialmente, por el mundo y las relaciones sociales en que los sujetos se encuentran.

Este volumen recoge el trabajo realizado bajo el proyecto colectivo de investigación “La primera persona y sus percepciones”, auspiciado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, el cual también ha financiado su publicación. Con excepción del trabajo de David Ro-

senthal, todos las colaboraciones han sido elaboradas durante el desarrollo de este proyecto, de enero de 2008 a diciembre de 2010. Agradezco el apoyo que nos ha brindado este programa en la realización de los talleres y del coloquio “Conciencia y conocimiento” que hemos organizado y en los cuales se ha presentado gran parte del material que aquí presentamos.

11

Mérida, Yucatán, a 24 de septiembre de 2010.

Pedro Stepanenko

La unidad de la conciencia y el yo¹

David Rosenthal

I. EL PROBLEMA

Uno de los fenómenos más importantes que una teoría de la conciencia tiene que explicar es la impresión de unidad que tenemos con respecto a nuestros estados mentales conscientes. Para que las representaciones mentales sean más parece que deben, como Kant lo formula, “pertenecer a una autoconciencia” (KrV, B: 132). No cabe duda que es a esta unidad mental a la que Descartes apela, en la “Sexta meditación”, cuando argumenta a favor de la distinción entre mente y cuerpo. Mientras que la esencia geométrica del cuerpo garantiza su divisibilidad, la unidad de la conciencia asegura que la mente sea indivisible.

La unidad de la conciencia es la unidad de los estados mentales conscientes de un individuo, de tal manera que para entender nuestra impresión de esa unidad se necesita saber qué quiere decir que un estado mental sea un estado consciente. He sostenido en distintos lugares que el hecho de que un estado sea consciente consiste en estar acompañado por lo que he denominado un *pensamiento de nivel superior* (*higher order thought* o HOT): un pensamiento acerca de uno mismo estando en el estado en cuestión. Permítaseme esbozar brevemente la idea.

Supóngase que uno está en cierto estado mental —digamos que uno tiene un pensamiento, un deseo o una emoción— pero no se percató de ninguna manera que está en ese estado. A uno le parecerá subjetivamente como si no estuviera en ese estado. Pero un estado en el cual a uno le parece subjetivamente que no está simplemente no es un estado consciente. Percatarse o ser consciente de estar en un estado es, entonces, una condición necesaria para que un estado sea consciente.²

¿De qué manera, pues, nos percatamos de nuestros estados mentales conscientes? La explicación tradicional apela al sentido interno; sabemos de nuestros

¹ Traducción de Pedro Stepanenko. Agradezco a Adriana Renero la revisión de esta traducción.

² No hay, pues, razón alguna para suponer que los estados mentales de cualquier tipo no puedan ocurrir sin ser conscientes.

14 | estados mentales de manera semejante a cómo nos percatamos de las cosas que vemos o escuchamos.³ Sin embargo, es difícil sostener esta idea. Las sensaciones tienen varias modalidades, cada una de las cuales tiene su rango de cualidades mentales. Pero no hay rango específico de cualidades mentales por el cual seamos conscientes de nuestros estados conscientes.

Sólo hay otra manera de ser consciente de algo: teniendo pensamientos sobre eso en cuanto presente. Así es como debemos percatarnos de nuestros estados conscientes; un estado es consciente si uno tiene un pensamiento de nivel superior sobre ese estado. Nos parece que somos conscientes de manera inmediata y directa de nuestros estados conscientes. Podemos captar esta inmediatez intuitiva estipulando que los pensamientos de nivel superior no parecen depender de ninguna inferencia de la cual seamos conscientes. Pocas veces nos percatamos de semejantes pensamientos de nivel superior. Pero esto lo podemos explicar considerando que rara vez un pensamiento de nivel superior es acompañado por pensamientos de tercer nivel y, por lo tanto, rara vez los pensamientos de nivel superior son ellos mismos conscientes.

Sin embargo, el carácter atomístico de este modelo puede parecer inapropiado para explicar nuestra impresión de unidad de la conciencia. Si cada estado consciente debe su conciencia a un pensamiento de nivel superior distinto, ¿cómo podríamos llegar a tener la impresión de esa unidad? ¿Por qué habría de parecer que todos nuestros estados conscientes pertenecen a un único yo unificador?⁴ ¿Por qué no habría de parecer que la mente consciente consistiera más bien en “un mero haz o colección de diferentes percepciones”, en las famosas palabras de Hume?⁵ Éste es el problema que quiero tratar aquí.

Podría decirse que este problema no sólo representa una dificultad para una teoría atomística, como la que apela a pensamientos de nivel superior, sino para cualquier consideración sobre la forma en que somos conscientes de nuestros propios estados conscientes. Como Kant señala, “la conciencia empírica que

La noción de conciencia fenoménica de Ned Block incorpora tácitamente el supuesto contrario con respecto a estados cualitativos, ya que Block sostiene que cualquier estado cualitativo es fenoménicamente consciente. Véase: Block 1995 y Block 2001

³ La expresión “sentido interno” (innere Sinn) es de Kant, véase: KrV, A 22/B 37. Locke usa la expresión “internal sense” (Locke 1975, II, i, 4: 105). Con respecto a destacados exponentes modernos del modelo del sentido interno, véase: Armstrong 1980; Lycan 1996, capítulo 2, pp. 13-43 y Lycan 2004. Véase también Rosenthal 2004a: §§ II y III.

⁴ Le agradezco a Sydney Shoemaker por insistir en esta pregunta en Shoemaker 2003.

⁵ Hume 1888, I, IV, ii, p. 207. *Cfr.* Appendix, p. 634. En relación a la famosa afirmación del “haz”, véase: Hume 1888, I, IV, vi, p. 252.

acompaña diferentes representaciones es, por sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad [es decir, la unidad] del sujeto” (B 133).⁶ Debido a que esta conciencia empírica no puede explicar esta unidad, Kant postula una “unidad *trascendental* de la autoconciencia” (B 132).⁷ Pero no está claro cómo semejante elemento trascendental pueda explicar la apariencia de unidad mental consciente, ya que esta apariencia es ella misma algo empírico.

En lo que sigue analizaré si el modelo de pensamientos de nivel superior puede explicar la intuición robusta que tenemos de acuerdo con la cual nuestros estados mentales conscientes constituyen en un sentido importante una unidad, es decir, analizaré si este modelo puede explicar por qué parece subjetivamente que se da esta unidad. Podría objetarse que lo importante es la unidad real, no la mera impresión subjetiva de unidad. La observación de Kant sobre el carácter disperso de la conciencia empírica sugiere que ninguna consideración empírica puede servir para explicar esta unidad real.

Pero, cualquiera que sea la realidad, tenemos que explicar también la apariencia de unidad. Y en ausencia de una tesis verosímil sobre la transparencia de la mente con respecto a sí misma, no podemos explicar esta apariencia apelando simplemente a la realidad.⁸ De cualquier manera, podría decirse que la apariencia de unidad consciente es, por sí misma, lo único que realmente importa. La conciencia de nuestra vida mental es una cuestión acerca de la manera en que nos parece nuestra vida mental. No necesitamos aparte ocuparnos de explicar una supuesta unidad real subyacente del yo. La unidad real sólo parecerá importante bajo la infundada tesis cartesiana según la cual, con respecto a la mente, apariencia y realidad coinciden.

II. GRUPOS, CAMPOS E INFERENCIAS

Nuestro objetivo es ver si el modelo de pensamientos de nivel superior puede explicar la impresión subjetiva que tenemos de la unidad mental. Un factor que puede ayudar es el siguiente: con frecuencia los pensamientos de nivel superior no

⁶ De ser así, la manera en que somos conscientes de nuestros estados conscientes no puede producir la impresión de unidad mental. Véase Kant 1998, KrV B 133.

⁷ Y alerta en contra de lo que consideraba como el error tradicional del racionalismo que consiste en confiar en nuestro sentido subjetivo de unidad para inferir que la mente tal como es en sí misma es una unidad (Primer Paralogismo, KrV, B 407-413).

⁸ En efecto, la necesidad de apelar a la transparencia hace que cualquiera de estas explicaciones sea circular, ya que, tenga la plausibilidad que sea, esta transparencia depende en parte de la aparente unidad de la conciencia.

16 se ocupan de estados mentales aislados, sino de aglomeraciones, por así decirlo, bastante grandes. Como evidencia, considérese el llamado efecto del cóctel, en el cual de repente uno se percata de escuchar su propio nombre en una conversación que hasta ese momento había tomado conscientemente como parte del ruido de fondo. Para que el nombre de uno mismo destaque de pronto de lo que parecía ser sólo ruido de fondo, uno tuvo que haber estado escuchando las palabras de la conversación articuladas individualmente. Sin embargo, como uno era consciente de escuchar palabras sólo en cuanto experiencia auditiva indiferenciada, el pensamiento de nivel superior en virtud del cual uno era consciente de escuchar todas esas palabras tuvo que haber representado el escucharlas como un aglomerado indiferenciado, es decir, como ruido de fondo. Sin lugar a dudas, esto también sucede con las otras modalidades sensoriales. Que los pensamientos de nivel superior operen a veces de esta manera amplia sirve para explicar nuestra impresión de unidad mental; los pensamientos de nivel superior con frecuencia unifican en una sola conciencia una gran cantidad de experiencias, en cada una de las cuales nos podemos concentrar más o menos a voluntad.

Hay otro tipo de unidad mental relacionada con la anterior. Cuando los estados cualitativos son conscientes, no sólo somos conscientes de ellos individualmente, sino también de sus relaciones espaciales aparentes con otros estados, ya sean de la misma modalidad o de otras modalidades. Tenemos experiencia de cada sensación consciente en relación con todas las demás, como algo que está a la derecha o a la izquierda, debajo o delante de cada una de las otras.⁹ Al ajustar estas posiciones aparentes entre distintas modalidades, por ejemplo, al coordinar visiones y sonidos con respecto a un lugar, sintetizamos los campos sensoriales de las distintas modalidades en lo que nos parece un único campo neutro. Los estados cualitativos se relacionan de esta manera incluso cuando no son conscientes. Pero cuando somos conscientes de las cualidades mentales relevantes en cuanto relacionadas espacialmente, esto contribuye a generar la impresión de una conciencia unificada.

Un tercer factor que contribuye a generar la impresión de unidad mental es el razonamiento consciente. Cuando razonamos conscientemente nos percatamos de nuestros estados intencionales en la medida en que juntos constituyen unidades racionales mayores. No sólo adoptamos actitudes mentales hacia contenidos intencionales individuales; también adoptamos lo que puede

⁹ Con respecto a problemas acerca de la manera en que somos conscientes de estados cualitativos en cuanto unificados espacialmente en campos sensoriales, véase Rosenthal 2000a: § IV. Véase también Rosenthal 2005d.

llamarse actitud inferencial hacia varios grupos de contenidos. En efecto, adoptamos la actitud de nunca negar un miembro particular de un grupo mientras afirmamos mentalmente el resto. Esta actitud inferencial con frecuencia se da sin ser consciente. Pero percatarse de esta unidad racional no sólo trae consigo una impresión de conexión causal entre los estados relevantes, sino que también contribuye a generar la impresión de unidad de la conciencia, ya que lo hace a uno consciente de varios contenidos y actitudes mentales en un soplo mental.

Parece, efectivamente, que la mayoría de nuestros estados intencionales, quizá todos, forman grupos hacia los cuales estamos dispuestos a adoptar esas actitudes inferenciales. Esto fomenta la idea según la cual cierta unidad mental especial, como la que Descartes y Kant enfatizaron, subyace a todos nuestros estados intencionales. Pero el modelo de pensamientos de nivel superior es suficiente para explicar esta unidad; es posible explicar nuestra conciencia de esas conexiones inferenciales como producto de pensamientos de nivel superior que representan nuestros estados mentales en cuanto conectados de esa manera.

III. EL YO EN CUANTO MERO PORTADOR

La acción a gran escala de los pensamientos de nivel superior, ya sea de los tipos antes mencionados como de otros, ayuda, sin duda, a inducir cierta impresión de unidad entre nuestros estados mentales. Pero hasta ahí llega. El problema básico sigue ahí, ya que ningún pensamiento de nivel superior particular cubre todos nuestros estados conscientes, ¿cómo podemos explicar una impresión de unidad que abarque estados hechos conscientes por distintos pensamientos de nivel superior?

Un pensamiento de nivel superior es un pensamiento que afirma que uno está en un estado mental particular o en un grupo de estados mentales. Por lo tanto, cada pensamiento de nivel superior se refiere no sólo a ese estado, sino también a uno mismo en cuanto individuo que está en ese estado. Esta referencia a uno mismo es inevitable. Tener un pensamiento sobre algo lo hace a uno consciente de eso solamente cuando el pensamiento representa esa cosa en cuanto presente. Pero ser consciente de un estado en cuanto presente es ser consciente del mismo en cuanto perteneciente a alguien. Y ser consciente de un estado en cuanto perteneciente a alguien distinto de uno mismo evidentemente no haría consciente a dicho estado.¹⁰

¹⁰ ¿Podría haber tipos de seres para los cuales el pensamiento impersonal de que un dolor ocurre haría consciente ese dolor sin suponer ninguna mediación inferencial? (Debo esta sugerencia

18 Sin embargo, por sí misma esta referencia a un portador no produce la impresión de unidad, puesto que cada pensamiento de nivel superior, por lo que sabemos hasta ahora, puede referir a un yo distinto. La impresión de unidad sólo puede surgir si parece, subjetivamente, que todos nuestros pensamientos de nivel superior refieren a un mismo yo.

Los pensamientos de nivel superior caracterizan a los estados enfocados en términos de propiedades mentales tales como contenido, actitud mental o cualidad sensorial. Pero los pensamientos de nivel superior tienen mucho menos que decir acerca del yo al cual le asignan esos estados. Un pensamiento de nivel superior tiene el siguiente contenido: *estoy en cierto estado*. Cada pensamiento de nivel superior caracteriza, pues, al yo al cual le asigna su objetivo sólo como el portador del estado-objeto y, consecuentemente, como el individuo que piensa ese mismo pensamiento de nivel superior. Así como entendemos la palabra *yo* como algo que refiere al individuo, cualquiera que éste sea, que realiza un acto de habla en el cual ocurre esa palabra, así entendemos el análogo mental *yo* como algo que refiere a un individuo, cualquiera que éste sea, que piensa un pensamiento en el cual ese análogo mental ocurre.

No debemos entender los pensamientos de nivel superior como si tuvieran realmente por contenido que quien sea que piense este pensamiento también es quien está en el estado enfocado. La palabra *yo* no significa literalmente *el individuo que lleva a cabo este acto de habla*. Aunque cada ocurrencia de la palabra *yo* refiera al individuo que la usa al realizar un acto de habla, no lo hace describiendo el acto de habla mismo.¹¹ Determinamos la referencia de cada ocurrencia de *yo* mediante el acto de habla que lo contiene, pero *yo* no refiere al acto de habla. Es bien conocida la explicación de David Kaplan acerca de la manera en que esto puede suceder. La referencia de *yo* —sostiene— se determina por una función

a Jim Stone en una comunicación personal). Tal vez, si es que hubiera seres que literalmente no se diferenciaban a sí mismos en el pensamiento de cualquier otra cosa. Pero todos los seres no lingüísticos de los cuales tenemos noticia parecen trazar esta diferencia de manera robusta y hoy pocos teóricos aceptan la especulación de acuerdo con la cual incluso los niños pequeños no son capaces de hacerlo.

Podría cuestionarse si tener un pensamiento acerca de algo lo hace a uno consciente de tal cosa sólo si ese pensamiento lo representa como estando presente. Pero, independientemente de esto, los pensamientos de nivel superior serían sólo acerca de estados mentales tipo, en contraste con casos específicos [*individual tokens*], a menos que los pensamientos de nivel superior asignen los estados enfocados a un individuo específico.

¹¹ Pace Reichenbach 1947: § 50.

del contexto de proferencia al individuo que lleva a cabo la proferencia; *yo* no refiere a la proferencia misma.¹²

19

Asimismo, todo pensamiento que podamos expresar mediante un acto de habla refiere al individuo que piensa ese pensamiento, pero no porque el pensamiento refiera literalmente a sí mismo. A lo que el análogo mental *yo* se refiere está determinado por el individuo que piensa el pensamiento, pero no porque el análogo mental realmente refiera al pensamiento que lo contiene. Es importante destacar esto porque si los pensamientos de nivel superior fueran sobre sí mismos, se podría argumentar entonces que cada pensamiento de nivel superior lo hace a uno consciente precisamente de ese pensamiento y, por ende, que todo pensamiento de nivel superior es consciente. Pero, como se ha señalado anteriormente, rara vez nos percatamos de nuestros pensamientos de nivel superior.¹³ Con todo, ya que identificaríamos al individuo señalado por una ocurrencia del análogo mental *yo* como el individuo que piensa el pensamiento que contiene dicha ocurrencia, podemos considerar que el pensamiento, en efecto, caracteriza a ese referente como el individuo que piensa precisamente ese pensamiento. Cada pensamiento de primera persona nos predispone, por lo tanto, a tener otro pensamiento que identifica al *yo* como aquel que piensa el pensamiento de primera persona.

Los pensamientos de nivel superior nos hacen conscientes no sólo de los estados a los que se dirigen, sino también del *yo* al cual le asignan sus objetivos. Y, al parecer subjetivamente independientes de cualquier inferencia consciente, los pensamientos de nivel superior hacen que parezca que somos conscientes de nuestros estados de manera directa e inmediata. Pero esa misma independencia que los pensamientos de nivel superior tienen con respecto a inferencias conscientes también hace parecer que somos conscientes directamente del *yo* al que cada pensamiento de nivel superior le asigna sus objetivos.

¹² Kaplan 1989: 505-507. Kaplan le otorga al pronombre *yo* una función cuyo valor, para cada contexto, es el hablante o agente de ese contexto.

¹³ En Rosenthal 1986 (§ II, pp. 344 y 346) sugerí equivocadamente que podríamos interpretar de esa manera el contenido de los pensamientos de nivel superior y a partir de ello Thomas Natsoulas resaltó la aparente consecuencia de que todos los pensamientos de nivel superior serían conscientes (Natsoulas 1993 y Natsoulas 1989: 70-72). Pero un pensamiento de nivel superior no necesita ser explícitamente acerca de sí mismo para representar su objetivo como perteneciente al individuo que podemos identificar independientemente como pensando ese pensamiento de nivel superior.

También se puede argumentar que incluso si los pensamientos de nivel superior tuvieran el contenido que cualquiera que tenga ese pensamiento forma parte del estado enfocado, aun así los pensamientos de nivel superior no se referirían a sí mismos de tal manera que lo harían a uno consciente de ellos. Véase Rosenthal 1993.

20 Todo pensamiento de nivel superior caracteriza al yo al cual refiere sólo como el portador de los estados a los que se dirige y, de hecho, como el que piensa el propio pensamiento de nivel superior. Nada de esto implica que este portador sea el mismo de un pensamiento de nivel superior al siguiente. Pero tampoco hay nada que distinga a un portador del otro. Que parezca que nos percatamos directa e inmediatamente del yo al que refiere cada pensamiento de nivel superior inclina las cosas hacia una aparente unidad. Dado que nos parece percatarnos de manera inmediata del yo en cada ocasión, subjetivamente es como si hubiera un solo yo al que refieren los pensamientos de nivel superior de uno mismo, un solo portador de todos los estados conscientes.

Comúnmente los pensamientos de nivel superior no son pensamientos conscientes; ningún pensamiento de nivel superior es consciente a menos que uno tenga un pensamiento de tercer nivel acerca del mismo. Mientras los pensamientos de nivel superior no sean conscientes, uno no se dará cuenta de que todos parecen referir a un solo yo. Pero a veces los pensamientos de nivel superior se vuelven conscientes; en efecto, esto es lo que sucede cuando somos conscientes introspectivamente de nuestros estados mentales. La conciencia introspectiva tiene lugar cuando somos conscientes no sólo de esos estados, sino también de que somos conscientes.¹⁴

Cuando los pensamientos de nivel superior se vuelven conscientes nos percatamos tanto de la parca caracterización que cada pensamiento de nivel superior le otorga al yo, como del modo inmediato en que nos parece que somos conscientes del yo. Así pues, la introspección de nuestros estados mentales ocasiona una impresión consciente de unidad entre esos estados, aun cuando dichos estados sean conscientes mediante distintos pensamientos de nivel superior. Esto sirve para explicar por qué nuestra impresión de unidad parece ir de la mano con nuestra capacidad para desarrollar conciencia introspectiva. En efecto, estar consciente de nuestros pensamientos de nivel superior durante la introspección conduce incluso a ser consciente del yo relacionado con esos pensamientos de nivel superior como algo que es consciente de varios estados enfocados y, por ende, induce a la idea del yo en cuanto ser consciente, es decir, a la idea de un

¹⁴ Sobre conciencia introspectiva, véase Rosenthal 2005c. Ocasionalmente somos incluso conscientes de la introspección, lo cual sugiere la ocurrencia de pensamientos de cuarto nivel. Pero, aun cuando esos pensamientos sean acerca de pensamientos de tercer orden, su contenido explícito será muy probablemente que uno lleva a cabo introspección. De ser así, no tendrán explícitamente contenido de cuarto nivel, el cual debe de ser muy difícil de procesar.

ser que es consciente de ser consciente de cosas.¹⁵ La conciencia introspectiva trae como consecuencia, pues, la impresión de que nuestros propios estados conscientes están unificados en un solo sujeto consciente.

En relación con esto vale la pena hacer notar que el famoso problema de Hume sobre el yo surge porque adopta tácitamente un modelo perceptual de la introspección; no se puede encontrar un yo si se le busca perceptualmente.¹⁶ Por el contrario, el modelo de pensamiento de nivel superior proporciona una explicación informativa sobre la manera en que parecemos conscientes introspectivamente del yo.

De cualquier manera, tenemos la impresión de unidad consciente incluso cuando no llevamos a cabo un proceso de introspección. Con frecuencia somos conscientes de nosotros mismos de una manera que parece directa cuando estamos en estados mentales particulares. Y esto genera en nosotros la expectativa de poder hacernos conscientes fácilmente de todos nuestros estados mentales más o menos a voluntad. Más aún, tenemos la expectativa de que esta conciencia de nuestros estados mentales parecerá directa e inmediata. Esta expectativa viene a ser lo mismo que la impresión tácita de que nuestras estados mentales conscientes conforman una unidad incluso en aquellos momentos en los cuales no somos realmente conscientes de tal unidad. Esta impresión de unidad mental surge exactamente de la misma manera en que la disposición a ver objetos en determinados lugares genera un sentido tácito y disposicional de dónde están esos objetos y cómo concuerdan entre sí, aun cuando no estamos en realidad percibiendo o pensando en ellos. No sólo tenemos una impresión explícita de la unidad de nuestros estados conscientes, sino también un sentido disposicional de esa unidad.

La idea de estar dispuesto a ver nuestros estados conscientes en cuanto unificados puede hacernos recordar la posición de Peter Charruthers de acuerdo con la cual ser consciente de un estado mental no es cuestión de estar de hecho acompañado por un pensamiento de nivel superior, sino de estar dispuesto a

¹⁵ Esta noción de ser consciente es claramente distinta del ser simplemente consciente en cuanto criatura, en contraste, por ejemplo, con estar dormido o desmayado, a lo cual he llamado en otro lugar conciencia de criatura. Una criatura es consciente en este sentido débil si está despierta y es mentalmente receptiva a estímulos [*input*] sensoriales. La conciencia de criatura supone, pues, que una criatura es consciente de algunos estímulos sensoriales, aunque en principio esto puede suceder aun cuando ninguno de sus estados mentales sea un estado consciente.

¹⁶ Hume 1888, I, IV, vi, p. 252. Varios teóricos contemporáneos parecen también asumir que el acceso introspectivo a nuestros estados mentales tiene que ser perceptual. Véajanse, por ejemplo, Dretske 1994/1995 y 1995: capítulo 2; Searle 1992: 96-97 y 144; Harman 1996: 8; y Shoemaker 2000.

- 22 | ello. Esto no funciona porque estar dispuesto a tener un pensamiento sobre algo no lo hace a uno ser consciente de eso en absoluto.¹⁷ Pero no necesitamos adoptar el modelo disposicional de pensamientos de nivel superior para reconocer que nuestra impresión de unidad consciente puede ser en parte disposicional; nuestra impresión de cómo son las cosas depende frecuentemente de nuestra disposición a encontrarlas de cierta manera.

IV. EL MODELO DEL APILAMIENTO

La conciencia aparentemente directa que cada pensamiento de nivel superior nos proporciona del portador del estado enfocado induce a una primera impresión de acuerdo con la cual hay un solo portador al cual pertenecen todos nuestros estados conscientes. La caracterización escueta que proporcionan los pensamientos de nivel superior de este portador refuerza esa impresión de unidad. Sin embargo, esta caracterización no es suficiente para identificarnos a nosotros mismos; *pace* Descartes, no nos identificamos a nosotros mismos simplemente como portadores de estados mentales. Con todo, resulta que la manera en que nos identificamos a nosotros mismos reafirma significativamente nuestra impresión de unidad de la conciencia.

Nos identificamos a nosotros mismos como individuos de muy distintas maneras, las cuales tienen pocas conexiones sistemáticas y dependen de consideraciones que van desde la historia personal, los rasgos corporales y las características psicológicas hasta la ubicación y las circunstancias. No hay un expediente mágico por el cual nos identifiquemos a nosotros mismos, sólo una vasta y poco precisa colección de consideraciones, cada una de las cuales es por sí misma relativamente insignificante, pero su combinación es suficiente para identificarnos a nosotros mismos cuando es necesario.

Identificarse a sí mismo consiste en decir quién es ese que está hablando o pensando cuando uno habla o piensa sobre sí mismo, es decir, cuando uno tiene pensamientos de primera persona o hace observaciones de primera persona que expresan esos pensamientos. Uno selecciona al individuo acerca del cual son esos pensamientos mediante referencia a una colección diversa de propiedades contingentes, como las que se han mencionado anteriormente. Para

¹⁷ Véase, por ejemplo, Rosenthal 2005b y 2002a. Con respecto al punto de vista de Carruthers, véase Charruthers 2000 y 2004. Con respecto a las dificultades de la defensa del punto de vista de Carruthers, véase Rosenthal 2002b: 410-411; y Rosenthal 2004a: § IV.

cualquier nuevo pensamiento de primera persona, la referencia a uno mismo está asegurada por aquello a lo que han referido muchos otros pensamientos previos de primera persona y este proceso aumenta gradualmente la reserva de pensamientos autoidentificadores disponibles para asegurar esa referencia. Así como tomamos distintas ocurrencias de un nombre propio relacionándolas todas ellas con el mismo individuo —a menos que algo indique lo contrario—, así cada uno de nosotros opera como si todas las ocurrencias del análogo mental de *yo* en los propios pensamientos de primera persona refirieran al mismo individuo. Es muy difícil, además, invalidar esta suposición por defecto.¹⁸ La palabra *yo* y su análogo mental refieren a cualquiera que sea el individuo que dice o piensa algo en términos de primera persona. Sin embargo, en ausencia de alguna razón convincente en su contra, consideramos que refieren a un sólo individuo de un pensamiento o acto de habla al siguiente.

La analogía con los nombres propios puede hacer pensar en la bien conocida opinión de G. E. M. Anscombe según la cual *yo* no funciona, en lo absoluto, como un nombre propio. De acuerdo con Anscombe, el pensamiento de primera persona que estoy de pie, por ejemplo, no predica el concepto *estar de pie* de ningún objeto, sino que presenta una concepción completamente inmediata de estar de pie.¹⁹ Pero esta posición no puede dar cuenta de varias relaciones lógicas fundamentales, como la incompatibilidad de mi pensamiento que estoy de pie con tu pensamiento que no lo estoy. Incluso bajo la caracterización escueta del referente *yo* descrita anteriormente, esas relaciones lógicas exigen que *yo* funcione como cierto tipo de expresión referencial.

Tener una impresión consciente de unidad no requiere tener el pensamiento explícito y consciente de que toda ocurrencia del análogo mental de *yo* alude a una sola cosa. Tenemos normalmente la impresión de estar hablando del mismo individuo cuando usamos un nombre propio en diferentes ocasiones aun cuando rara vez tengamos efectivamente el pensamiento que afirma que esa correferencia tiene lugar. Lo mismo sucede al hablar o pensar sobre uno mismo haciendo uso de *yo* o su análogo mental en diferentes ocasiones.

Los pensamientos de nivel superior son pensamientos de primera persona y estas consideraciones son válidas para ellos. Cada pensamiento de nivel superior representa aquello a lo que apunta como perteneciente a un individuo que especificamos recurriendo a una amplia y heterogénea colección de propiedades

¹⁸ Tal vez en los casos llamados personalidad múltiple y trastorno de identidad disociativo.

¹⁹ Anscombe 1975.

24 | contingentes. Usamos esta batería de descripciones para seleccionar un solo individuo. Como este proceso se extiende a nuestros pensamientos de nivel superior, se enriquece nuestra descripción del yo al que nuestros pensamientos de nivel superior le asignan sus estados enfocados, reforzando así y consolidando la impresión subjetiva que cada uno de nosotros tiene de que todos nuestros estados conscientes pertenecen a un único individuo. No hay nada especial acerca de la manera en que somos conscientes de nuestros estados mentales o del yo al que pertenecen y que genera esa impresión subjetiva. Esta impresión se produce simplemente al extender el supuesto de sentido común de acuerdo con el cual la serie heterogénea de maneras en que nos identificamos a nosotros mismos se combina para seleccionar un individuo, de acuerdo con la cual el *yo* en todo pensamiento u observación de primera persona refiere a un solo yo.

Podría pensarse que la manera en que somos conscientes de nosotros mismos tiene que ser algo especial, ya que nos identificamos a nosotros mismos, en cuanto tales, siendo conscientes de nosotros mismos y la identificación de uno mismo, en cuanto tal, es una precondition para identificar cualquier otra cosa.²⁰ Pero no se necesita ninguna identificación informativa de nosotros mismos, en cuanto tales, para identificar otras cosas. Identificar perceptualmente objetos distintos a nosotros mismos depende de ciertas relaciones que se dan entre uno mismo y esos objetos, pero la relación relevante es la percepción misma y uno no necesita identificarse a sí mismo para identificar algo más. Tal vez al identificar un objeto en relación con otras cosas usamos con frecuencia como punto fijo el origen del sistema de coordenadas de uno mismo y esto puede hacer parecer que identificarse a uno mismo es una precondition para identificar perceptualmente cualquier cosa. Pero normalmente no identificamos perceptualmente cosas en relación con nosotros mismos, sino en relación con un amplio esquema de cosas que contiene al objeto en cuestión. Cuando ese marco fracasa por alguna razón, nada acerca de la manera en que nos identificamos a nosotros mismos puede sacarnos de apuros.

Puesto que esta impresión reforzada de unidad se debe a que el funcionamiento de nuestros pensamientos de nivel superior es semejante al de otros pensamientos de primera persona en la selección de un único individuo, entonces somos conscientes de este refuerzo sólo cuando algunos de nuestros pensamientos de

²⁰ Sobre la idea según la cual la autoidentificación es precondition de la identificación de cualquier otra cosa, véase, por ejemplo, Shoemaker 1968; Lewis 1979; y Chisholm 1976: capítulo 1, § 5, y Chisholm 1981: capítulo 3, pp. 29-32.

nivel superior son, ellos mismos, conscientes.²¹ La conciencia introspectiva es, una vez más, clave para nuestra impresión consciente de unidad mental.

Cada pensamiento de nivel superior representa el estado que enfoca como perteneciente a algún individuo. La referencia a este individuo se logra gracias a otros pensamientos de primera persona, cada uno de los cuales contribuye con la serie heterogénea de propiedades contingentes mediante la cual nos identificamos a nosotros mismos. De esta manera, identificamos al individuo al cual cada pensamiento de nivel superior le asigna su objetivo como el mismo de un pensamiento de nivel superior al siguiente. Dado que la introspección consiste en ser consciente de nuestros pensamientos de nivel superior, esto trae como consecuencia que seamos conscientes de nuestros pensamientos de nivel superior como si todos ellos asignaran sus objetivos a un solo individuo. Uno llega a ser consciente de uno mismo como el centro de la conciencia. Esto proporciona la respuesta que Hume perdió la esperanza de encontrar al desafío de “explicar los principios que unifican nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia” (*Treatise*, “Appendix”, p. 636). Los pensamientos de nivel superior nos llevan a interpretar los estados sobre los cuales versan como pertenecientes todos ellos a un solo yo consciente.

Es importante enfatizar que el sujeto particular que pensamos como aquello a lo que pertenecen los estados mentales de los que tenemos conciencia puede en realidad no existir. Puede ser, por ejemplo, que en realidad no haya un sujeto del cual tengamos conciencia directa e inmediata. Tal vez el sujeto al cual refieren los pensamientos de nivel superior de uno mismo no es el mismo de un pensamiento de nivel superior al siguiente. A pesar de que el análogo mental de *yo* refiere en cada pensamiento de primera persona al individuo, quien quiera que sea, que piensa ese pensamiento, tal vez el individuo relevante es diferente, incluso para los pensamientos de nivel superior de una persona particular, de un pensamiento de nivel superior al otro. Sin embargo, para lo que me interesa ahora, estas posibilidades no importan. Como lo he señalado desde el inicio, el propósito aquí no es apoyar la idea según la cual existe efectivamente un solo yo unificante, sino explicar la intuición irresistible de que existe.

²¹ El simple hecho de operar como si *yo* tuviera el mismo referente en todos los pensamientos de primera persona de uno mismo es, sin embargo, suficiente para generar la impresión de unidad mencionada al final del § III.

26 | V. EL DEÍCTICO ESENCIAL

Hay, sin embargo, una razón bien conocida para poner en cuestión que realmente nos identifiquemos mediante un montón heterogéneo de propiedades contingentes. Esta razón tiene que ver con la manera especial en la que a veces nos referimos a nosotros mismos cuando hablamos utilizando el pronombre de la primera persona y formulamos pensamientos haciendo uso del análogo mental de ese pronombre.

Considérese el gráfico ejemplo de John Perry, en el cual veo el rastro de azúcar que al parecer se está derramando del carrito de supermercado de algún cliente. Incluso si soy yo el que la está tirando, mi pensamiento de que la persona que está regando azúcar está haciendo un desastre no implica que piense que yo mismo estoy haciendo dicho estropicio.²² La referencia a uno mismo, en cuanto tal, utiliza lo que Perry denomina el deíctico esencial, también llamado reflexivo indirecto por los gramáticos tradicionales, debido a que desempeña en el discurso indirecto el papel que desempeña el pronombre de primera persona en las citas directas.²³ Esta referencia a uno mismo parece funcionar independientemente de cualquier propiedad contingente en cuyos términos uno pueda describirse e identificarse a uno mismo.²⁴

Todo pensamiento de nivel superior refiere al yo mediante este modo esencialmente deíctico. Un pensamiento de nivel superior no puede representar su objetivo como perteneciendo a uno mismo bajo cierta descripción no esencial; tiene que representar ese objetivo como perteneciendo a uno mismo como tal. Sin embargo, que un pensamiento sea sobre uno mismo como tal no parece depender de ningún conjunto de propiedades contingentes. Pero, ¿cómo concuerda la idea según la cual nos identificamos a nosotros mismos mediante tal serie de propiedades contingentes con la necesidad de que los propios pensamientos de nivel superior refieran a uno mismo como tal?

Cuando los estados mentales son conscientes, están acompañados por pensamientos de nivel superior y cada pensamiento de nivel superior representa, en efecto, su objetivo como perteneciente al individuo que piensa ese pensamiento. Esta representación es tácita, ya que, como hemos visto dos secciones arriba, no está mediada por ninguna referencia efectiva al pensamiento mismo.

²² Perry 1979. Véase también Geach 1957; Prior 1967; Anscombe 1975; Boër y Lycan 1980; Castañeda 1968; Chisholm 1981, capítulos 3 y 4; y Lewis 1979.

²³ Al especificar el contenido intencional es importante considerar aquí el discurso indirecto.

²⁴ Acerca de un argumento que señala que este tipo de autorreferencia entra en conflicto con el modelo de los pensamientos de nivel superior, véase Zahavi y Parnas 1998: § III.

La referencia esencialmente déictica se da no sólo en los pensamientos de nivel superior, sino en todos nuestros pensamientos de primera persona. Supóngase que pienso que yo mismo tengo la propiedad de ser F. Mi pensamiento de que yo mismo soy F representa, en efecto, al individuo que piensa ese pensamiento como siendo F. De esta manera me refiero a mí mismo, en cuanto tal. Me refiero a mí mismo, en cuanto tal, cuando me refiero, en efecto, a algo como el individuo particular que lleva a cabo la referencia. No se necesita ninguna conexión adicional entre los pensamientos de primera persona y el yo.

En el ejemplo de Perry, empiezo pensando que alguien está tirando azúcar y luego me doy cuenta que yo mismo soy esa persona. Lo que descubro cuando me doy cuenta de eso es que el individuo que está tirando azúcar es precisamente el mismo que el individuo que piensa que alguien la está tirando; la persona de quien se dice o se piensa que está tirando azúcar es precisamente quien dice o piensa que alguien más la tira. En efecto, al identificar al individuo sobre el cual pretende versar un pensamiento con el individuo que piensa ese pensamiento, el déictico esencial enlaza tácitamente aquello sobre lo cual pretende versar el pensamiento con el acto mismo de pensar ese pensamiento.

Los pensamientos de nivel superior son sólo un caso específico de pensamientos de primera persona y las mismas cosas son válidas para ellos. Cada pensamiento de nivel superior representa su objetivo como perteneciente al individuo que piensa ese mismo pensamiento de nivel superior. De esta manera, todo pensamiento de nivel superior representa su objetivo como perteneciente a uno mismo en cuanto tal.

La referencia a uno mismo, en cuanto tal, parece ser independiente de cualquier manera específica en que uno mismo se caracterice o describa. Pero ahora podemos ver que hay un tipo de caracterización que es relevante para esa referencia. Cuando pienso, sin autorreferencia esencialmente déictica, que la persona que tira azúcar está haciendo un desastre, mi pensamiento, de hecho, es precisamente acerca del individuo que piensa ese pensamiento, pero no acerca de ese individuo en cuanto tal. En contraste, cuando pienso que yo mismo estoy tirando azúcar mi pensamiento entonces le adscribe el hecho de tirar azúcar precisamente al individuo que piensa este pensamiento en cuanto tal. Como lo he enfatizado, ese pensamiento esencialmente déictico no refiere explícitamente a sí mismo. La referencia a quien piensa como tal no está garantizada por el contenido descriptivo, sino que se debe a que ese individuo es quien adopta una actitud mental

28 | hacia al contenido relevante. El deíctico esencial ata el contenido intencional a la actitud mental.²⁵

La conexión entre el individuo que es pensado tirando azúcar y el individuo que lo piensa se da sólo en virtud del enlace entre contenido y actitud mental. Es, pues, independiente de cualquier otra propiedad contingente que uno mismo pudiera pensar que tiene. Más aún, esta conexión es todo lo que uno necesita para referirse a sí mismo en cuanto tal. El análogo mental de la palabra *yo* refiere a cualquiera que sea el individuo que piense un pensamiento en el cual ocurra ese análogo mental.

En la primera persona, el deíctico esencial, en efecto, identifica al *yo* al que refiere como el individuo que piensa un pensamiento o lleva a cabo un acto de habla. Esta manera escueta de identificarse a sí mismo casi no proporciona ninguna información. Pero, por lo mismo, no hay conflicto entre referirnos a nosotros mismos de esta manera y cómo nos identificamos a nosotros mismos en el modelo del apilamiento. El deíctico esencial selecciona algo en cuanto individuo que piensa un pensamiento; el modelo del apilamiento proporciona una manera informativa para decir de qué individuo se trata. Por ello parecemos incapaces de precisar informativamente qué refiere el deíctico esencial. El deíctico esencial refiere a quien piensa un pensamiento; cualquier caracterización informativa depende de la aplicación esencialmente deíctica de algún conjunto de descripciones a uno mismo.

Un pensamiento sobre uno mismo, en cuanto tal, refiere al individuo que piensa ese pensamiento, pero su contenido no lo describe explícitamente como aquel que piensa un pensamiento. Debido a que los pensamientos esencialmente deícticos refieren independientemente de cualquier descripción particular que ocurra en su contenido, es tentador considerar que refieren de manera inmediata, lo cual podría proporcionar incluso el fundamento de cualquier otra referencia.²⁶ Pero dicha referencia no es inmediata ni puede proporcionar ese fundamento. La referencia a quien piensa, en cuanto tal, está mediada, no mediante el contenido descriptivo, sino a través del vínculo que forja el deíctico esencial entre el contenido de un pensamiento y su actitud mental.

En cuanto seres conscientes a veces hacemos uso de una noción sobre nosotros mismos que hace difícil ver cómo podemos ubicarnos entre el mobiliario físico

²⁵ Cualquier explicación como la de Kaplan, que depende del contexto para determinar el referente de *yo* y de su análogo mental, debe apelar a la ejecución del acto de habla o del acto mental relevante.

²⁶ Véanse las referencias de la nota 19.

del universo.²⁷ Se ha insistido en que la autorreferencia esencialmente déictica es responsable del aparente misterio de ser sujeto de experiencias conscientes, ya que el déictico esencial ocurre inevitablemente en la descripción de esos sujetos. La manera de dar cuenta del déictico esencial que he presentado sugiere una explicación de esto. Es posible que parezca difícil hacer encajar el yo en nuestro marco objetivo ordinario porque la referencia al yo esencialmente déictica está garantizada no por el contenido descriptivo de un pensamiento, sino por el vínculo entre el contenido del pensamiento y su actitud mental.

La referencia a alguien en cuanto tal también ocurre en casos distintos al de la primera persona. Puedo describir a otros como teniendo pensamientos sobre sí mismos en cuanto tales y se puede dar la misma explicación. De esta manera, puedo describirte pensando que tú mismo eres *F* y tu pensamiento será sobre ti mismo en cuanto tal en el caso en que tu pensamiento, formulado en primera persona, refiera a un individuo de tal manera que sugiera identificar a ese individuo como aquel que piensa dicho pensamiento.

Los pensamientos no necesitan ser conscientes e, incluso en este caso, la referencia a uno mismo esencialmente déictica puede tener lugar. Me percató que yo mismo soy quien está tirando azúcar si identifico a la persona que pienso que está tirando azúcar con la persona que piensa este pensamiento. Si este pensamiento no es consciente, el acto de percatarse tampoco lo será.

Sin embargo, cuando un pensamiento es sobre sí mismo de manera esencialmente déictica, ese pensamiento tiende más fácilmente a ser consciente que los pensamientos que no son de esta manera sobre uno mismo.²⁸ Cuando uno piensa de manera esencialmente déictica que uno es *F*, uno tiende a identificar a la persona que uno piensa que es *F* con la persona que piensa ese pensamiento. Por lo tanto, uno tiende a tener un pensamiento sobre ese pensamiento esencialmente déictico y, por ello, tiende a ser consciente de ese pensamiento.

Cuando un pensamiento esencialmente déictico sobre mí mismo es consciente, el pensamiento de orden superior que tengo sobre ese pensamiento consciente lo describe como un pensamiento acerca del individuo que piensa el pensamiento. Ese pensamiento de nivel superior también describe el estado al que apunta

²⁷ Considérese la paradójica desorientación cognitiva sobre la cual escribe Wittgenstein: “cuando, por ejemplo, dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡ESTO debe de ser producido por un proceso cerebral! —mientras me agarro la frente” (Wittgenstein 1988: § 412, p. 298).

²⁸ Con respecto a la tendencia a ser conscientes de los pensamientos en general cuando ocurren en seres con la habilidad adecuada para pensar acerca de sus propios pensamientos, véase Rosenthal 2005f.

30 como perteneciente al mismo individuo que piensa el propio pensamiento de nivel superior. Así pues, cuando un pensamiento consciente es sobre uno mismo en cuanto tal, uno está, en efecto, consciente de ese pensamiento en cuanto pensamiento sobre el individuo que no sólo piensa ese pensamiento, sino que además es consciente de pensarlo.

¿Produce la referencia esencialmente deíctica una diferencia en la manera en que las creencias y los deseos influyen en la acción? El enfático ejemplo que pone Kaplan del pensamiento esencialmente deíctico de que mis pantalones se están quemando²⁹ puede hacer parecer que así es, ya que podría reaccionar de manera distinta si sólo pensara que los pantalones de alguien se están quemando sin pensar también que esa persona soy yo. De manera semejante, pensar que yo mismo debo hacer algo puede tener como resultado que lo haga, mientras que pensar sólo que DR debe hacerlo puede no tener como resultado que yo lo haga si no pensara también que yo soy DR.

Hay que tener cuidado con estos casos. Podría decirse que hacer algo cuando pienso que debo hacerlo es el resultado de la interacción de esa creencia con mi deseo de hacer lo que debo. Como es muy probable que no quiera hacer lo que DR debe hacer si no pensara que soy DR, entonces no tendré el deseo adecuado que interactúe con mi creencia de que DR debe hacer eso. Si por alguna razón tuviera el deseo de hacer lo que debe hacer DR, a pesar de no saber que soy DR, mi creencia de que DR debe hacer algo produciría, muy probablemente, la acción correspondiente. La necesidad de una creencia para producir autorreferencia esencialmente deíctica se debe aquí sólo a la autorreferencia esencialmente deíctica producida por el deseo relevante.

La situación es semejante cuando pienso que mis pantalones se están quemando. Aun haciendo abstracción de las asimetrías perceptuales, los deseos relacionados con mi creencia de que mis pantalones se están quemando sin lugar a dudas diferirán de manera relevante de los deseos relacionados con mi creencia de que tus pantalones se están quemando y, por lo tanto, con mi creencia de que los pantalones de DR se están quemando cuando no sé que yo soy DR.

Sin embargo, muchos de los deseos y creencias de uno mismo no refieren para nada a uno mismo como tal, o de cualquier otra manera. Puedo querer una cerveza y pensar que hay cerveza en el refrigerador. El contenido de ese

²⁹ “Si veo, reflejada en la ventana, la imagen de un hombre cuyos pantalones parecen estar quemándose, mi conducta es sensible al hecho de pensar “sus pantalones se están quemando” o “mis pantalones se están quemando”, aun cuando el objeto del pensamiento pueda ser el mismo” (Kaplan 1989, p. 533).

deseo puede referir a mí; podría ser el deseo de tomarme una cerveza. Las cosas podrían ser muy distintas si en lugar de esto tuviera sólo el deseo de que DR se tome una cerveza. Pero el deseo no necesita de ninguna manera referirse a mí; su contenido podría ser simplemente que estaría muy bien que hubiera cerveza.³⁰ Y ese deseo conduciría probablemente a mi acción, no porque el contenido del deseo se refiera a mí, sino porque yo soy el individuo que adopta la actitud desiderativa hacia ese contenido. La autorreferencia esencialmente deíctica no se necesita para que las creencias y los deseos produzcan acciones.³¹

De acuerdo con David Lewis, la mejor manera de entender los objetos de nuestras actitudes es considerarlos como propiedades. Mantener una actitud —propone— consiste en autoadscribir una propiedad. Sostiene, además, que esta caracterización no sólo funciona con respecto a actitudes con contenido esencialmente deíctico, a las cuales llama actitudes *de se*, sino que también ofrece un manejo uniforme de las actitudes independientemente de cuál sea su contenido.

La principal preocupación de Lewis es decir qué clase de cosa son los objetos de las actitudes. Y parece tomar la noción de autoadscripción, a la que apela en esta consideración, como primitiva. Pero valdría la pena examinar qué es lo que se necesita para adscribirse una propiedad a uno mismo, en cuanto tal. En particular, ¿se necesita pensar explícitamente en uno mismo o representarse a uno mismo como tal?

³⁰ Estados afectivos, como la alegría, la tristeza, el enojo y otros semejantes también tienen contenido intencional formulado en semejantes términos evaluativos. Véase Rosenthal 2005g: § IV.

³¹ Cuando la acción resulta del deseo cuyo contenido es sólo que estaría bien tomar una cerveza, hay de nuevo interacción operando entre las actitudes mentales y el contenido: es el hecho de que adopto esta actitud desiderativa lo que da por resultado la acción. Es, pues, muy posible que una interacción semejante entre actitud y contenido sea necesaria para que las parejas creencia-deseo conduzcan a la acción, independientemente de si esa interacción involucra autorreferencia esencialmente deíctica.

Philip Robbins ha sugerido (en comunicación personal) que los pensamientos de nivel superior pueden operar, como los deseos, sin contenido de primera persona, en cuyo caso los pensamientos de nivel superior tampoco necesitan ser formulados en términos esencialmente deícticos. Pero explicar la conciencia de estados mentales requiere mayores exigencias representacionales que explicar la acción. Para explicar una acción necesitamos una pareja creencia-deseo que cause plausiblemente esa acción; mi adopción de la actitud desiderativa hacia el contenido que estaría bien tomar una cerveza haría plausible eso. Para explicar el ser consciente de un estado, sin embargo, tenemos que explicar el hecho de que un individuo sea consciente de estar en ese estado y esto significa representarse a sí mismo como estando en ese estado, por lo menos para las criaturas que distinguen en el pensamiento entre ellos mismos y cualquier otra cosa (véase la nota 10).

32 | Lewis mantiene que toda adscripción de propiedades a individuos tiene lugar bajo una descripción, que en los casos relevantes es una relación de conocimiento directo (*acquaintance*). Autoadscribir es, pues, un caso especial en el cual uno se adscribe una propiedad a uno mismo “bajo la relación de identidad”, la cual caracteriza como “una relación de conocimiento directo (*acquaintance*) por excelencia” (Lewis 1979: 543/156).

Lewis procede, entonces, a reconstruir toda adscripción de propiedades a individuos como adscripción de la propiedad correspondiente a uno mismo. La adscripción de la propiedad P a un individuo, bajo la relación de conocimiento directo R, es adscribirse a uno mismo la propiedad de guardar la relación R únicamente con un individuo que tiene la propiedad P.³² La propiedad que uno se autoadscribe especifica el contenido de la actitud que uno mantiene. Y dado que la relación de conocimiento directo R figura en la propiedad que uno se autoadscribe, ésta forma parte del contenido con respecto al cual uno mantiene una actitud. Uno se representa explícitamente al individuo que uno piensa que tiene la propiedad P como el individuo que uno conoce directamente en el modo relevante.

Debido a que una regresión puede ocurrir si se usa esta explicación en el caso particular de la autoadscripción, no está claro cómo pueda garantizarse la relación de conocimiento directo en este caso. No obstante, la autoadscripción es el caso especial de adscripción de propiedades en el cual la relación de conocimiento directo es la de identidad. Si la autoadscripción sigue este modelo, el contenido, con respecto al cual uno mantiene una actitud en la autoadscripción, representará explícitamente al individuo, al que se le adscribe una propiedad, como idéntico a uno mismo. Y no está claro cómo puede suceder esto a menos que la actitud represente explícitamente a este individuo como idéntico al individuo que lleva a cabo la adscripción. Esto, como hemos visto en la sección III, le ocasionaría problemas al modelo de pensamientos de nivel superior, ya que si los pensamientos de nivel superior se refieren explícitamente a sí mismos, cada pensamiento de nivel superior lo haría a uno consciente de ese mismo pensamiento, haciendo, de esta manera, conscientes a todos los pensamientos de nivel superior.

Pero, ya que Lewis parece tomar la noción de autoadscripción como primitiva, ésta no necesita seguir el modelo general de adscripción de propiedades. Y si no lo sigue, podemos reconstruir la identidad entre el individuo al cual se le adscribe una propiedad y el individuo que lleva a cabo la adscripción como una identidad que se incorpora en el acto de autoadscripción y no en su contenido. La

³² Véase Lewis 1983: 156.

realización de este acto, no una representación explícita, sería lo que garantizaría la identidad. De esta manera, se evitaría la posible dificultad para el modelo de pensamiento de nivel superior.

VI. INMUNIDAD AL ERROR POR FALSA IDENTIFICACIÓN³³

Aparte del deíctico esencial, hay otro asunto que abordar si realmente nos identificamos a nosotros mismos mediante una serie heterogénea de propiedades contingentes. Algunos de nuestros pensamientos de primera persona parecen inmunes a un tipo particular de error y puede no ser evidente cómo es posible dicha inmunidad si nos identificamos a nosotros mismos mediante una serie de propiedades contingentes.

Por supuesto que uno se puede equivocar con respecto a lo que piensa de sí mismo e incluso acerca de quién es; por ejemplo, uno puede pensar que es Napoleón. He argumentado en algún lugar que uno puede equivocarse también sobre los estados mentales en los que uno se encuentra aun cuando esos estados sean conscientes. Uno puede ser consciente de uno mismo *como si estuviera* en estados mentales en los que de hecho no se encuentra. El modelo de pensamientos de nivel superior explica fácilmente esto como algo que se debe a que uno tiene un pensamiento de nivel superior que está equivocado con respecto al estado mental que se adscribe a uno mismo.³⁴

Es tentador pensar que la frase “es consciente” es fáctica [*factive*], de suerte que el hecho de ser consciente de algo implica que esa cosa existe. Pero aun cuando esto sea así, uno podría, sin embargo, ser consciente de estados en los cuales uno en realidad no se encuentra. Por supuesto, no puede ser consciente de un objeto real como algo distinto de lo que en realidad es; uno puede, por ejemplo, ser consciente de un objeto rojo como si fuera un objeto verde. El hecho de que uno tenga un pensamiento de nivel superior que lo describa como estando en un estado en el cual uno en realidad no se encuentra simplemente lo hace a uno consciente de un objeto que existe, es decir, uno mismo, como estando en un estado en el cual ese objeto en realidad no se encuentra.³⁵

³³ Esta sección del artículo original ha sido modificada significativamente; véase también Rosenthal 2004b: § IV.

³⁴ Véanse Rosenthal 2005d: § V; 2002b: § V; 2000b: § V; 2000c: § V; y 2000d: § IV.

³⁵ Podría aún objetarse, como lo hace Elizabeth Vlahos (“Can Higher-Order Thoughts Explain Consciousness? A Dilemma”, MS), que en ese caso no hay ningún estado que sea consciente. Esto tampoco es un problema. Podemos simplemente interpretar los estados conscientes a los que refieren nuestros pensamientos de nivel superior como los objetos imaginados [*notional*] de esos pensamien-

Pero, aun cuando podamos equivocarnos acerca de quiénes somos y acerca de los estados conscientes en los que estamos, tal vez haya otras formas en las que algunos de nuestros pensamientos de primera persona no puedan fallar. Supóngase que siento conscientemente un dolor o que veo un canario. Quizá me pueda equivocar. Quizá el estado en el cual me encuentro no sea una sensación de dolor o la visión de un canario. Pero si pienso, en efecto, que siento un dolor o que veo un canario, tal vez no pueda suceder que acierte al pensar que alguien siente un dolor o ve un canario, pero me equivoque al pensar que soy yo el que lo siente o ve. Sydney Shoemaker ha insistido en que ciertos pensamientos de primera persona no pueden ser erróneos en ese sentido y describe esos pensamientos con una expresión que ya es clásica: son “inmunes al error por falsa identificación”, especialmente con respecto de la referencia a uno mismo.³⁶

No todos los pensamientos de primera persona son inmunes al error en este sentido. En particular, ningún pensamiento de primera persona es inmune al error si se adquiere de la misma manera en que se adquieren los pensamientos sobre los estados mentales de otras personas. Shoemaker reconoce esto al señalar que me podría equivocar al considerar que un reflejo en el espejo es el reflejo de mí mismo y de esta manera identificarme falsamente [*misidentify*] como la persona que veo en el espejo. Si pienso que la persona en el espejo se encuentra en un estado mental determinado, podría concluir que yo mismo estoy en ese estado; puedo, entonces, estar en lo cierto al pensar que alguien se encuentra en ese estado, pero equivocado al pensar que soy yo el que está en ese estado. Así pues, Shoemaker no pretende que haya inmunidad al error siempre que uno tenga un pensamiento de que uno tiene cierta propiedad, sino sólo cuando el propio pensamiento se presenta de la manera particular en la que tenemos acceso a nuestros estados conscientes.

tos. También puede decirse, en lugar de lo anterior, que en esos casos somos conscientes de algún estado occurrente relevante pero de manera incorrecta. Cualquiera de estas dos jugadas responde a la objeción. Véase Rosenthal 2000d: § I.

³⁶ Shoemaker 1968: 8. Shoemaker piensa que esta inmunidad se da incluso cuando pienso que estoy realizando alguna acción. Véase también Evans 1982: 142-266.

La útil diferencia de James Pryor (1999) entre falsa identificación *de re* y falsa identificación de cuál objeto (*wich-object-misidentification*) depende de las razones epistémicas para sostener las creencias relevantes, las cuales no son relevantes para lo que sigue.

He tenido la oportunidad de discutir estos temas con Roblin Meeks y con Michael Martin cuando presenté una versión anterior de este trabajo el 23 de junio de 2003 en un encuentro de la Aristotelian Society. Véase también Meeks 2003: capítulos II-IV.

No obstante, aun ciñéndonos a estos casos, la inmunidad al error sería una amenaza para el modelo del apilamiento. Según este modelo, identificamos al individuo al que se refiere cada pensamiento de primera persona apelando a un conjunto heterogéneo de propiedades contingentes. Pero podría resultar que cualquiera o, en efecto, todas las propiedades de ese conjunto en realidad no me pertenezcan. Así que, si nos identificamos de esta manera, entonces cualquiera que sea el estado en el que pienso que estoy y cualesquiera que sean las razones para pensarlo, puedo acertar al sostener que alguien está en ese estado pero equivocarme al creer que soy yo la persona que está en ese estado. Si se mantiene la inmunidad al error por falsa identificación, el modelo del apilamiento es erróneo.

Pero hay razones para dudar que esta inmunidad realmente ocurra incluso en los pensamientos de primera persona bajo consideración. En ciertas circunstancias, uno puede sentir tal empatía por otra persona que puede llegar a confundirse con respecto al estado mental de esa persona y pensar que uno está en ese estado. De esta forma, uno podría pasar de ver a otra persona en cierto estado emocional de euforia o angustia a estar consciente de uno mismo como si estuviera en ese estado.

Esta empatía enfermiza en algunos casos podría conducir a que uno se sintiera realmente en un estado de euforia o angustia. Pero esto no necesita suceder. En su lugar, podría ser que uno no se encuentre en ese estado, pero se vuelva consciente de uno mismo como si estuviera en ese estado. Esto es lo que sucedería si uno estuviera consciente de uno mismo como si sintiera euforia o angustia y a pesar de ello no manifestara ninguno de los otros síntomas del estado correspondiente.

Supóngase que pienso que tengo dolor en la forma peculiar a la primera persona en la que tenemos acceso a nuestros propios dolores. Supóngase también que hay un dolor sobre el cual tengo ese pensamiento. ¿Por qué parece que no me puedo equivocar al pensar que soy yo el que tiene dolor y no tú? La tentación de pensar esto debe provenir de suponer que ser consciente de un dolor u otro estado mental, en la forma subjetiva relevante, garantiza, de alguna manera, que no me pueda equivocar con respecto a si soy yo el individuo que es consciente de sí mismo como el individuo que está en ese estado. El acceso subjetivo puede no garantizar que yo esté en lo correcto sobre el carácter del estado en el cual soy consciente de estar, pero, de acuerdo con esta visión, me asegura que soy yo quien está en ese estado. En efecto, uno podría preguntarse qué otra cosa podría significar que el acceso que uno tiene a un estado sea subjetivo. Si alguien está en un estado al cual tengo acceso subjetivo, ¿cómo podría ser una persona distinta a mí la que esté en ese estado?

36 | Uno podría simplemente estipular que esta garantía es parte de lo que significa que un acceso sea subjetivo; el acceso es subjetivo sólo si se accede de esta manera a uno mismo. Pero es una pregunta sustantiva si los pensamientos bajo consideración son inmunes al error por falsa identificación y constituye una petición de principio suponer que todo acceso que parezca subjetivo es realmente subjetivo en el sentido estipulado.

Lo que hace que el acceso le parezca a alguien subjetivo se debe, en parte, a que parece espontáneo e inmediato. Resulta tentador pensar que este acceso puede darse sólo en conexión con la transparencia de la mente con respecto a sus propios estados. Pero la apariencia de espontaneidad y falta de mediación no se debe a una transparencia real. El acceso a las cosas parece, con frecuencia, espontáneo e inmediato sin que realmente lo sea; la percepción parece espontánea e inmediata, sin embargo sabemos que en realidad no lo es. Así pues, aun cuando nos parezca que tenemos acceso espontáneo e inmediato a nuestros propios estados mentales, la apariencia de espontánea inmediatez quizá sólo se deba al carácter no inferencial del modo en que nos percatamos de esos estados. Nuestro acceso a esos estados parece espontáneo e inmediato sólo porque no nos percatamos de mediación alguna entre los estados y nuestra conciencia [*awareness*] de ellos.

Tengo acceso subjetivo a un dolor cuando tengo un pensamiento de nivel superior de que siento dolor, un pensamiento de nivel superior que no me parece depender de ninguna inferencia. Semejante pensamiento, como cualquier otro, puede producirse de tal forma que resulte erróneo. Puedo tener un pensamiento de nivel superior, que parezca no inferencial, de que tengo dolor u otro estado mental aun cuando no lo tenga. Como lo ilustra el caso de la empatía, puedo tener semejante pensamiento aun cuando seas tú quien tiene ese estado y no yo. La inmunidad al error por falsa identificación falla. Por ese lado el modelo del apilamiento no tiene dificultades qué enfrentar.

Shoemaker recurre a un pasaje en el cual Wittgenstein mantiene que el pronombre de primera persona se usa de manera diferente en enunciados como “yo tengo un brazo roto” y en enunciados como “yo tengo dolor”.³⁷ Wittgenstein afirma que, aun cuando uno pueda claramente equivocarse con respecto a si el brazo que realmente se ha roto es el de uno mismo, “preguntar ¿estás seguro que eres *tú* el que tiene dolor?, sería un sinsentido” (p. 67, el resaltado es del original). Sin lugar a dudas, esa pregunta normalmente está fuera de lugar, pero observaciones que comúnmente están fuera de lugar no tienen por qué ser un sinsentido en esa

³⁷ Shoemaker 1968: 7, Wittgenstein 1958: 66-67 [pp. 100-101].

explicación. Como lo muestra el ejemplo de la empatía extrema, esa pregunta puede ser apropiada en casos excepcionales, aunque sea bastante extraña.

Es tentador pensar que la inmunidad al error se cumple. Esto se debe a que el carácter aparentemente espontáneo e inmediato del acceso que a veces tenemos a nuestros estados mentales parece garantizar que esos estados no pueden pertenecer a nadie más que a uno mismo. Pero, ya que no tenemos razón para pensar que este acceso es realmente espontáneo e inmediato, en contra de lo que simplemente parece, entonces esa garantía no es válida.

La tentación de pensar que esa garantía es válida proviene de suponer que ser consciente de un estado mental en la forma subjetiva relevante me asegura que no puedo equivocarme con respecto a si soy yo el individuo que es consciente de estar en ese estado. Esta presuposición indica que un tipo de inmunidad más débil, en efecto, se cumple, a pesar de casos como los de la empatía extrema. Puedo pensar de esa manera aparentemente inmediata que tengo dolor y tener razón en que alguien tiene dolor, sin embargo estar equivocado en que soy yo el que tiene dolor. Pero, en este caso, no me puedo equivocar con respecto a si soy yo quien piensa que tiene dolor. De manera semejante, si pienso de esa manera aparentemente inmediata que creo o deseo algo, no me puedo equivocar con respecto a si soy yo el que piensa que tiene esa creencia o ese deseo. Debido a que esta condición es más débil que la inmunidad al error que Schoemaker describe, la llamaré inmunidad al error por falsa identificación *débil*.

Esta inmunidad débil parece irreproachable; ¿cómo podría uno equivocarse en este caso con respecto a si el individuo que uno piensa que está en un estado mental particular es uno mismo? Pero, podría parecer que incluso esta inmunidad débil amenaza el modelo del apilamiento sobre el modo en que nos identificamos a nosotros mismos. Supóngase, como lo sostiene este modelo, que, en efecto, identificamos al individuo al que refiere cada pensamiento de primera persona apelando a un conjunto heterogéneo de propiedades contingentes. Puede suceder que cualquiera e, incluso, todas las propiedades de ese altero no le pertenezcan a uno. Así pues, identificarme a mí mismo de esta manera parece dejar abierta la posibilidad de que, al considerar que tengo dolor o cierta creencia, pueda equivocarme incluso acerca de quién es el individuo que pienso que tiene dolor o cierta creencia.

¿Qué es exactamente lo que esta inmunidad débil garantiza? Cuando tengo conscientemente un dolor, no puedo equivocarme con respecto a si soy yo quien piensa que tiene dolor, aunque, por supuesto, me puedo equivocar sobre quién soy; puedo pensar, por ejemplo, que soy Napoleón. ¿Cómo podemos

38 captar esta distinción tan fina? ¿Qué es lo que la inmunidad débil asegura que no me puedo equivocar?

Cuando tengo un dolor consciente, estoy consciente de tener dolor. El error que no puedo cometer es pensar que el individuo que pienso que tiene dolor es distinto del individuo que es consciente de que alguien tiene dolor. La falsa identificación que no puedo cometer es considerarme a mí mismo como alguien distinto del individuo que lleva a cabo la identificación. Sin embargo, esta inmunidad débil deja abierta la posibilidad de equivocarme de una manera sustantiva acerca de quién soy, por ejemplo, pensando que soy Napoleón.

El modelo de pensamientos de nivel superior proporciona una explicación natural de la inmunidad débil. El análogo mental del pronombre *yo* refiere a cualquiera que sea el individuo que piensa un pensamiento en el cual ocurre ese análogo mental. Así pues, cada pensamiento de nivel superior,³⁸ en efecto, representa su estado objeto como perteneciente al individuo que piensa precisamente ese pensamiento de nivel superior. Cuando un dolor es consciente, el individuo al que el pensamiento de nivel superior representa como poseedor de ese dolor es el mismo que el individuo que tiene ese pensamiento de nivel superior. Uno no puede, pues, equivocarse con respecto a si el individuo que parece tener dolor es precisamente el mismo que el individuo para el cual el dolor es consciente.

Cuando pienso que tengo dolor, no hay manera de equivocarse con respecto a si soy *yo* quien piensa que tiene dolor. No hay manera, por lo tanto, de confundir al individuo que piensa que tiene dolor con otra persona. Soy consciente de un solo individuo como teniendo dolor y como el individuo que es consciente de que tiene dolor. Y uso el análogo mental de *yo* para referirme a ese único individuo.

Esta inmunidad débil no es más que el eco de la inmunidad que Shoemaker describe, y el error del cual protege no es sustantivo. No puedo representarme mi dolor consciente como si perteneciera a otra persona distinta de mí, ya que ser consciente de un dolor consiste en ser consciente de uno mismo como teniendo dolor. Esto, a su vez, no es más que ser consciente del dolor como perteneciente al individuo que es consciente del dolor. La inmunidad al error que resulta de esto sólo consiste en la imposibilidad de ser consciente de estar en un estado y

³⁸ En efecto, una vez más, aun cuando los pensamientos que contienen el análogo mental *yo* en realidad no refieren a sí mismos, cualquier pensamiento de primera persona lo predispone a uno a tener otro pensamiento que identifica al referente de ese análogo mental como la persona que piensa el pensamiento en primera persona. Cualquier pensamiento de primera persona caracteriza, de esa manera tácita, es decir, de manera disposicional, al *yo* sobre el cual versa como la persona que piensa precisamente ese pensamiento.

sin embargo ser consciente de ese estado como si perteneciera a un individuo distinto del individuo que es consciente de estar en ese estado.

La inmunidad débil no protege en contra de errores sustantivos sobre quién soy; puedo seguir pensando que soy Napoleón. Así que no hay conflicto con el modelo del apilamiento. Uno es inmune al error de manera trivial: sólo con respecto a si el individuo del cual uno es consciente de manera no inferencial como teniendo dolor es el individuo que está consciente de tener dolor. La serie de propiedades contingentes, en cambio, nos permite distinguir a ese individuo de otros; un individuo que describimos en términos de sus propiedades distintivas.³⁹ La inmunidad débil no tiene nada que ver con el error relativo a propiedades contingentes en esa serie.

De acuerdo con Shoemaker, cuando alguien sabe introspectivamente que tiene dolor o que cree algo, no hay ninguna “función que desempeñe la conciencia de uno mismo en cuanto objeto en la explicación de mi conocimiento introspectivo” de esos estados. Esto —sugiere— está emparentado con la inmunidad al error de los pensamientos de primera persona sobre nuestros propios estados mentales.⁴⁰ Y, si la conciencia de uno mismo en cuanto objeto no figura en el acceso introspectivo, no hay manera en que dicho acceso sea erróneo con respecto a qué objeto está en el estado del cual se tiene conocimiento introspectivo.

Pero esto no representa con precisión el modo en que somos conscientes de nuestros estados conscientes. Ser consciente de un estado en sí mismo, y no del estado como perteneciente a cierto individuo, es sólo ser consciente de un tipo de estado, no de un caso particular. Los estados son necesariamente estados de objetos; sólo los tipos de estado son independientes de los objetos particulares. Por esta razón los pensamientos de nivel superior tienen que hacerlo a uno consciente de los estados mentales como perteneciendo a un individuo particular: a uno mismo. Esos pensamientos de nivel superior, conforme a lo anterior, lo hacen a uno consciente de uno mismo como el objeto que está en esos estados.

³⁹ La autorreferencia esencialmente déctica también le permite a uno distinguirse de cualquier otro individuo, pero, de nuevo, sólo de una manera débil. Me permite distinguirme a mí mismo de otros sólo con respecto a mi pensar un pensamiento esencialmente déctico particular; soy distinto de cualquier otra persona en que ninguna otra se encuentra en este estado intencional particular.

⁴⁰ Shoemaker 1994: 211. Lo que sostiene aquí Shoemaker hace eco de la idea de Wittgenstein, según la cual “Tengo un brazo roto” comprende “el uso [de yo] como objeto”, mientras que “Tengo dolor de muelas” comprende “el uso [de yo] como sujeto” (Wittgenstein 1958: 66). Véase también el punto de vista de Anscombe, mencionado en el § IV de este artículo, según el cual no hay ningún objeto del cual los pensamientos de primera persona prediquen conceptos.

Como se ha hecho notar al comienzo de este trabajo, en el modelo perceptual sobre el acceso que tenemos a nuestros propios estados mentales se vuelve un misterio cómo podemos ser conscientes del yo. Pero no percibimos nuestros estados mentales, de la misma manera en que no percibimos el yo al que pertenecen. La comprensión de la conciencia introspectiva en términos de pensamientos de nivel superior explica cómo ocurre la conciencia de uno mismo. Una persona es introspectivamente consciente de un estado gracias a que tiene un pensamiento consciente de que está en un estado particular y, de esta manera, es consciente de ella misma como estando en ese estado consciente. La conciencia introspectiva presupone pensamientos conscientes que adscriben estados mentales a uno mismo.

Shoemaker sostiene que “el uso de la palabra *yo* en cuanto sujeto de [esa] afirmación [que siento dolor o veo un canario] no se debe a que me identifique a mi mismo como algo” a lo cual pienso que le corresponde el predicado relevante (p. 9), sino que uno está dispuesto a identificar al individuo que uno considera que hace ciertas cosas como el individuo que considera que alguien las hace. Así pues, uno está dispuesto, al menos en este sentido débil, a identificar al individuo que uno considera que siente dolor o que ve un canario como uno mismo.

Como se ha hecho notar, Shoemaker tiene presente que la inmunidad fuerte al error que él describe no es válida para todos los pensamientos de primera persona. Puedo ver el reflejo de alguien en el espejo y considerar erróneamente que yo soy esa persona. El error por falsa identificación es perfectamente posible en este caso. Sólo los pensamientos que resultan del acceso transparente a nuestros estados mentales serían inmunes al error en el sentido fuerte que maneja Shoemaker; tal inmunidad depende de esa manera especial de ser consciente de nuestros estados.

Por el contrario, la inmunidad débil no depende del acceso subjetivo o de las supuestas propiedades de ese acceso. La inmunidad débil es sólo una función de la forma en que la conciencia de uno mismo como estando en cierto estado representa al individuo del cual uno es consciente de esa manera. De acuerdo con el alcance de esta inmunidad, el caso del espejo está en la misma posición que el de la conciencia que tenemos de uno mismo cuando tenemos acceso de primera persona a ciertos estados conscientes.

Si pienso que soy la persona que veo en el espejo, puedo estar equivocado con respecto a si esa imagen es realmente mi imagen. Podría incluso estar equivocado en cierto sentido acerca de quién es la persona que pienso que estoy viendo; puedo pensar que soy Napoleón y, por ello, pensar que veo a Napoleón. Pero hay un sentido débil en el cual incluso en este caso la identificación de mí mismo es

inmune al error. Si pienso que me veo a mí mismo en el espejo, no puedo estar equivocado sobre quién es la persona que piensa que es el individuo en el espejo. Identifico al individuo en el espejo como el mismo individuo que puedo también reconocer como el que lleva a cabo tal identificación. En este sentido débil, en efecto, identifico a la persona de la cual soy visualmente consciente como el individuo que es visualmente consciente de esa persona y uso el análogo mental *yo* para referirme a ese único individuo.

Esta inmunidad débil es francamente trivial. Pero la inmunidad débil que opera cuando pienso que tengo dolor o cuando creo algo no es menos trivial. Puedo estar equivocado con respecto a si el individuo que pienso que tiene dolor es DR o Napoleón; sobre lo que no me puedo equivocar es si el individuo que pienso que tiene dolor es el mismo individuo que piensa que alguien tiene dolor. No puedo estar equivocado sobre si el individuo que considero que tiene dolor es el individuo que es consciente de que alguien tiene dolor.

De manera semejante, supóngase que pienso que soy Napoleón porque veo a alguien en el espejo vestido de manera correspondiente y me considero erróneamente como la persona que veo. A pesar de que me identifico falsamente con esa persona, no identifico falsamente quién es la persona que *piensa* que es Napoleón; soy yo que pienso ser Napoleón. No hay error posible al pensar que el individuo que pienso que es Napoleón es el mismo individuo que podría también identificar como el que tiene ese pensamiento.

La inmunidad sustantiva al error que Shoemaker describe no es válida. Sin embargo, las cosas podrían ser diferentes si ser consciente de un estado mental fuera una propiedad intrínseca de ese estado. Sería intrínseco a estar en un estado consciente el que uno estuviera dispuesto a considerar al individuo que considera que alguien está en ese estado como si estuviera en ese estado. Dado que sería intrínseco a estar en un estado consciente el que uno mismo sea quien considere estar en ese estado, la identificación de uno mismo como el individuo que está en ese estado no sería el resultado de ningún proceso. Se seguiría del simple hecho de estar en ese estado, ya que el estado es intrínsecamente consciente. Como no habría ningún proceso de identificación que pudiera ser erróneo, entonces no habría manera de estar en lo correcto al pensar que alguien está en un estado consciente pero equivocado al pensar que es uno mismo el que está en ese estado.

Si la conciencia fuera, pues, una propiedad intrínseca de nuestros estados conscientes, entonces la inmunidad fuerte de Shoemaker sería válida. Pero no podemos suponer sin argumentar que ser consciente de un estado es una propiedad

42 | intrínseca de ese estado. Y esta posición enfrenta serias dificultades. En primer lugar, exige que sólo podamos individuar estados conscientes de forma tal que ser consciente del estado en cuestión sea un aspecto intrínseco del estado mismo. Pero no es necesario individuar estados conscientes de esta manera; se puede obtener un método perfectamente satisfactorio de individuación considerando el ser consciente como una propiedad extrínseca a todos los estados conscientes. Y, si podemos individuar estados conscientes de ambas maneras, considerando a la conciencia como intrínseca y no haciéndolo, entonces la conciencia sólo puede ser intrínseca de manera nominal, relativa a un método optativo de individuación. Y esto no es suficiente para apoyar la inmunidad fuerte.⁴¹

Otras consideraciones también hablan en contra de la idea según la cual la conciencia es intrínseca a los estados conscientes. Un solo estado mental puede muy bien tener más de un contenido, pero ningún estado puede expresar más de una actitud mental; ningún estado intencional puede, por ejemplo, ser al mismo tiempo un caso de duda y un pensamiento asertórico. Puesto que una actitud mental asertórica figura en la conciencia de los propios estados mentales, la conciencia de cualquier estado intencional cuya actitud mental no es asertórica tiene que ser distinta del estado mismo.⁴² Debido a que la idea cartesiana de acuerdo con la cual la conciencia es intrínseca a los estados conscientes es insostenible, no puede apoyar la inmunidad fuerte que Shoemaker describe. Sólo la inmunidad débil es válida.

Los pensamientos pueden producir autorreferencias esencialmente deícticas, sean o no pensamientos conscientes. ¿Ocurre la inmunidad al error sólo con los estados conscientes? ¿O también se da con los estados mentales no conscientes?

⁴¹ Shoemaker sostiene que las funciones definitivas de los estados mentales mantienen “una conexión conceptual, constitutiva, entre la existencia de cierta clase de entidades mentales [los estados] y su accesibilidad introspectiva” (Shoemaker 1994: 225). A pesar de que insiste en que esta conexión es más débil que la transparencia de la mente consigo misma, sería suficiente para mantener una taxonomía de estados mentales en la cual el ser consciente fuera una propiedad intrínseca de esos estados. Véanse Shoemaker 1994, *Lecture II passim* y Shoemaker 1988.

Sin embargo, como la conexión con la accesibilidad introspectiva es un asunto sobre la función que desempeñan los estados mentales, no necesitamos tomar esa conexión como un elemento necesario en la clasificación de los estados mentales en cuanto tales. La taxonomía de Shoemaker podrá tomar la conciencia como una propiedad intrínseca de los estados conscientes, pero esta taxonomía es optativa. Estos temas los discuto también en Rosenthal 2005e: § IV.

⁴² Véase Rosenthal 2005b: § IV. Más razones para rechazar que la conciencia sea intrínseca a los estados mentales en Rosenthal 2005a: § II y 2004a: § V.

Supóngase que veo en el espejo a alguien que cojea. No tengo ningún dolor consciente. Pero considero que esa persona soy yo y, como acepto que hay dolores que no son conscientes, concluyo que estoy en un estado de dolor no consciente. Puedo equivocarme con respecto a si la persona que veo soy yo. Pero, de nuevo, no puedo estar equivocado con respecto a si el individuo que considero que tiene dolor es el individuo que es pensado que tiene dolor. El caso del espejo muestra que la inmunidad débil se extiende no sólo a la autoadscripción de propiedades no mentales, sino también a la autoadscripción de estados mentales que no son conscientes.

VII. UNIDAD Y LIBERTAD

El presente enfoque sobre la unidad sugiere también formas intuitivas de explicar algunos casos de ruptura de la unidad, como el desconcertante fenómeno de la múltiple personalidad, mejor conocido hoy como trastorno de identidad disociativo.⁴³ También ayuda a explicar otras fuentes importantes de intuiciones sobre la unidad de la conciencia

La gente tiene una fuerte experiencia de sus acciones en cuanto acciones libres y esta experiencia de libertad aparente fomenta la idea de un yo consciente y unitario como fuente de esas acciones. El modelo de pensamientos de nivel superior ofrece una explicación natural de estas ideas kantianas sobre la libertad que no postula ninguna unidad subyacente del yo.

⁴³ La apariencia convincente de distintos yos supuestamente proviene, en parte, de la disociación de distintos conjuntos de creencias, deseos, emociones y otros estados intencionales específicos de los aparentes yos, aun cuando compartan deseos generales y creencias previas. Pero también es muy probable que se deba a que haya distintos conjuntos de pensamientos de nivel superior, cada uno relacionado con distintos grupos de estados intencionales. Y, ya que cada grupo disociado de pensamientos de nivel superior está relacionado con distintos conjuntos de pensamientos de primera persona, ese grupo de pensamientos de nivel superior le asignará sus objetivos a un yo aparente caracterizado por el apilamiento que proviene de ese conjunto de pensamientos de primera persona. De acuerdo con esto, un individuo de este tipo será consciente de sí mismo desde puntos de vista dramáticamente distintos, dependiendo del yo que esté activo.

Vale la pena hacer notar que estas rupturas de la unidad son rupturas de la unidad aparente de la conciencia y no hablan por sí mismas sobre el asunto abordado al inicio de este trabajo acerca de cierta unidad real de la conciencia subyacente. Podemos especular si esa aparente unidad puede incluso disminuir o incluso desaparecer del todo en criaturas cuyas vidas mentales son menos complejas en los modos relevantes. Le agradezco a Josef Perner (en comunicación personal) por insistir sobre el asunto de la ausencia o ruptura de la unidad.

Aun cuando tengamos experiencia de nuestras acciones en cuanto libres, normalmente las experimentamos como el resultado de intenciones y deseos conscientes. No tenemos experiencia de las acciones como si no estuvieran causadas, sino como ocasionadas por intenciones y deseos, los cuales, ellos mismos, no parecen estar causados.⁴⁴ Las acciones parecen ser libres cuando parecen ser el resultado de intenciones y deseos espontáneos, no causados.

Debido a que no todos nuestros estados mentales son conscientes, rara vez, si acaso, somos conscientes de los antecedentes mentales de nuestros estados conscientes. Y los deseos y las intenciones conscientes, de cuyos antecedentes mentales no somos conscientes, nos parecen espontáneos y no causados. El sentimiento de agencia libre que tenemos es producto de nuestra incapacidad de ser conscientes de todos nuestros estados mentales; no indica la existencia de ninguna unidad metafísica del yo subyacente.

Esta conclusión se ve corroborada por cierto tipo de debilidad de la voluntad. Considérese qué pasa cuando uno es consciente de sí mismo como deseando hacer algo o conteniendo el impulso de hacerlo, pero el deseo que uno es consciente de tener no es capaz de producir u obstaculizar la acción. Sin lugar a dudas, a veces no se tiene en realidad el deseo o la intención que uno es consciente de tener o, en cualquier caso no con la intensidad con la que uno es consciente de tener. En otros casos la intención o el deseo puede estar presente, aunque no conduzca a la acción.⁴⁵ Todos estos casos producen una disminución de la impresión subjetiva

⁴⁴ Como siempre, es crucial distinguir el estado mental del cual uno es consciente de nuestro estar consciente de ese estado; en este caso es crucial distinguir el deseo o la decisión, por un lado, y nuestra conciencia de ese suceso, por el otro. En efecto, sólidos hallazgos experimentales apoyan esta distinción al establecer que nuestra conciencia subjetiva sobre decisiones de realizar acciones básicas ocurre apreciablemente posterior a los sucesos de decidir, de los cuales somos conscientes. Véase Libet, Gleason, Wright y Pearl 1983; y Libet 1985. Este trabajo ha sido replicado y ulteriormente desarrollado por Patrick Haggard, Chris Newman, Edna Magno y Martin Eimer. Véanse Haggard 1999a, 1999b y 1999c.

Más sobre la conexión entre estas investigaciones y las intuiciones sobre el libre arbitrio, véase Rosenthal 2002c.

Algunas reflexiones sobre lo anterior han sido propuestas por Daniel Wegner, quien presenta evidencia experimental a favor de que la experiencia de la voluntad consciente resulta de nuestra interpretación de las intenciones como las causas de nuestras acciones. Wegner sostiene que esta interpretación se da cuando somos conscientes de la intención previa a y consistente con la acción y además no somos conscientes de otra causa de la acción. Véanse Wegner 2002 y Wegner y Wheatley 1999.

⁴⁵ ¿Es esta la clase de cosa que Aristóteles llamaba *akrasía* (*Ética nicomaquea*: VII, 1-10)? La *akrasía*, tal como la describe, ocurre cuando uno percibe algo como bueno y, sin embargo, la pasión

de libertad de voluntad, ya que nos damos cuenta que hay causas, de las cuales no somos conscientes, que a veces desempeñan una función decisiva en la determinación de nuestra conducta. Nos damos cuenta de que las intenciones y deseos de los cuales somos conscientes de tener son distintos de alguna manera de los factores que realmente determinan nuestras acciones. Nuestra impresión disminuida de libertad en estos casos refuerza la hipótesis según la cual el sentimiento mismo de libertad en otras ocasiones proviene simplemente de no darnos cuenta de los factores causales determinantes de las intenciones y los deseos conscientes que parecen conducir a nuestras acciones.

Estas consideraciones también ayudan a explicar la arraigada impresión de que la conciencia de nuestros pensamientos, intenciones y deseos produce una muy importante diferencia en la función que estos estados mentales pueden desempeñar en nuestras vidas. Se suele mantener que nuestra capacidad para razonar, elegir racionalmente o ejercer nuestro sentido crítico se incrementa por el hecho de ser conscientes de los estados intencionales relevantes. Sin lugar a dudas, esta seductiva idea subyace a la explicación que Ned Block ofrece de lo que llama conciencia de acceso, ya que lo hace recurriendo al hecho de que un estado esté “disponible para ser usado como premisa de un razonamiento... [y] para [el] control *racional* de la acción y... del habla”.⁴⁶

Pero, de entrada, esta idea debería sorprendernos por desconcertante. El papel que los pensamientos y los deseos pueden desempeñar en nuestras vidas es una función de las relaciones causales que tienen entre sí y con la conducta. Y supuestamente esas relaciones causales se deben únicamente, o al menos en gran parte, a los contenidos intencionales y a las actitudes mentales que caracterizan a los estados. Por lo tanto, para esas interacciones causales no debe importar significativamente que esos estados sean conscientes. Por supuesto que los pensamientos de nivel superior que acompañan a los estados deben por sí mismos agregar algunas relaciones causales, pero deben de ser insignificantes en

lo conduce a seguir otro curso. Pero percibir el bien, en su explicación, funciona por sí mismo de manera desiderativa; percibir que una clase de cosa es buena y además creer que algo es de esa clase conduce a la acción. Así pues, si las pasiones pueden ocurrir a veces no conscientemente, la clase de situación considerada aquí caería fácilmente bajo la noción aristotélica de *akrasía*. Le agradezco a Eric Brown por haber destacado este asunto.

⁴⁶ Block 1995: 231, el subrayado es de Block. Se puede argumentar que la bien conocida distinción de Block entre conciencia fenoménica y conciencia de acceso se comprende mejor si se interpreta no como una distinción entre dos tipos de conciencia, sino entre dos tipos de estados mentales, cada uno de los cuales puede ocurrir conscientemente. Véase Rosenthal 2002d.

46 | comparación con las de los estados enfocados.⁴⁷ ¿Por qué, entonces, la conciencia parece, subjetivamente, hacer tanta diferencia en nuestra capacidad para razonar y elegir racionalmente?

La respuesta está en el vínculo que la conciencia tiene con la aparente libertad de nuestros pensamientos, deseos e intenciones conscientes. Es comprensible pensar que la manifestación libre de un estado haga una significativa diferencia en el papel que ese estado desempeña en nuestras vidas. Nos parece que nuestros pensamientos, deseos e intenciones conscientes se manifiestan libremente por la manera en que somos conscientes de ellos. Parece, pues, que el hecho de ser conscientes de nuestros estados intencionales tiene que producir, de alguna manera, una diferencia significativa en la función que esos estados pueden desempeñar en nuestras vidas. Ser conscientes de nuestros estados intencionales parece importante para nuestra capacidad de razonar y elegir racionalmente, ya que la manera en que somos conscientes de ellos con frecuencia hace que parezcan libres y no causados.⁴⁸

⁴⁷ Si el contenido y la actitud mental determinan las interacciones que los estados mentales tienen con la conducta y entre sí, el hecho de que sean conscientes tampoco debe importar mucho en ninguna de las otras explicaciones de aquello en lo que consiste la conciencia.

⁴⁸ Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en la Clark-Way Harrison Lecture de la Universidad de Washington en San Luis, en el encuentro de la Association for the Scientific Study of Consciousness en la Universidad de Duke, en la Universidad de Salzburgo y en Stanford. Sobre este material trabajé durante una visita semestral en el Programa de Filosofía, Neurociencia y Psicología en la Universidad de Washington en San Luis. Estoy muy agradecido por su apoyo y hospitalidad.

BIBLIOGRAFÍA

ANSCOMBE, G. E. M.

1975 "The First Person", Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974* (pp. 45-65), Oxford, Clarendon Press.

ARMSTRONG, D. M.

1980 "What is Consciousness?", D. M. Armstrong, D., *The Nature of Mind* (pp. 55-67), St. Lucia, Queensland, University of Queensland Press.

BLOCK, Ned

1995 "On a Confusion about a Function of Consciousness", *The Behavioral and Brain Sciences*, 18 (2): 227-247.

2001 "Paradox and Cross Purposes in Recent Work on Consciousness", *Cognition*, 79 (1-2): 197-219

BOËR, Steven E. y William G. Lycan

1980 "Who, Me?", *The Philosophical Review* LXXXIX (3): 427-466.

CASTAÑEDA, Héctor N.

1968 "On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others", *The Journal of Philosophy* LXV (15): 439-456.

CHARRUTHERS, Peter

2000 *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge UP, 2000.

2004 "HOP over FOR, HOT Theory", Rocco J. Gennaro (ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness* (pp. 115-135), Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishers.

CHISHOLM, Roderick M.

1976 *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle, Illinois, Open Court.

1981 *The First Person*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

DRETSKE, Fred

1994/1995 "Introspection", *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXV: 263-278.

1995 *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press.

EVANS, Gareth

1982 "Demonstrative Identification", John MacDowell (ed.), *Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.

GEACH, Peter

1957 "On Beliefs about Oneself", *Analysis* 18 (1) (octubre 1957): 23-24. Reimpreso en Geach, 1972, *Logic Matters* (pp. 128-129), Oxford, Basil Blackwell.

GENNARO, Rocco J. (ed.)

2004 *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishers.

- 48 | HAGGARD, Patrick *et al.*
 1999 "On the Perceived Time of Voluntary Actions", *British Journal of Psychology* 90 (2): 291-303.
- HAGGARD, Patrick y Martin Eimer
 1999 "On the Relation between Brain Potentials and Awareness of Voluntary Movements", *Experimental Brain Research* 126 (1): 128-133.
- HAGGARD, Patrick
 1999 "Perceived Timing of Self-Initiated Actions", Gisa Aschersleben, Talis Bachmann y Jochen Müsseler (eds.), *Cognitive Contributions to the Perception of Spatial and Temporal Events* (pp. 215-231), Amsterdam, Elsevier.
- HARMAN, Gilbert
 1996 "Explaining Objective Color in terms of Subjective Reactions", *Philosophical Issues: Perception* 7: 1-17. Reimpreso en: Alex Byrne y David Hilbert (eds.), 1997, *Reading on Color*, vol. 1, *The Philosophy of Color* (pp. 247-261), Cambridge, Mass., MIT Press, Bradford Books.
- HUME, David
 1888 *A Treatise of Human Nature* [1739], L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press.
- KANT, Immanuel
 1998 *Critique of Pure Reason* [KrV], Paul Guyer y Allen W. Wood (tr. y ed.), Cambridge, Cambridge UP.
- KAPLAN, David
 1989 "Demonstratives", Joseph Almog, John Perry y Howard Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 481-563), Nueva York, Oxford UP.
- LEWIS, David
 1979 "Attitudes De Dicto and De Se", *The Philosophical Review* LXXXVIII (4): 513-543. Reimpreso en Lewis, 1983, *Philosophical Papers I* (pp. 133-159), New York, Oxford UP.
 1983 "Postscripts to 'Attitudes De Dicto and De Se'", *Philosophical Papers I* (pp. 156-159), New York, Oxford UP.
- LIBET, Benjamin
 1985 "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (4): 529-539.
- LIBET, Benjamin *et al.*
 1983 "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential)", *Brain* 106, Part III: 623-642.
- LOCKE, John
 1975 *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford, Oxford UP, citado de acuerdo con la cuarta edición [1700].

LYCAN, William G.

1996 *Consciousness and Experience*, Cambridge, Mass., MIT Press, Bradford Books.

2004 "The Superiority of HOP to HOT", Rocco J. Gennaro (ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness* (pp. 93-113), Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishers.

MEEKS, Roblin

2003 "Identifying the First Person", tesis de doctorado, The City University of New York Graduate Center.

NATSOULAS, Thomas

1989 "An Examination of Four Objections to Self-Intimating States of Consciousness", *The Journal of Mind and Behaviour* X (1): 63-116.

1993 "What is Wrong with the Appendage Theory of Consciousness?", *Philosophical Psychology* VI (2): 137-154.

PERRY, John

1979 "The Problem of the Essential Indexical", *Noûs* XIII (1): 3-21.

PRIOR, Arthur N.

1967 "On Spurious Egocentricity", *Philosophy* XLII (162): 326-335.

PRYOR, James

1999 "Immunity to Error through Misidentification", *Philosophical Topics* 26 (1-2): 271-304.

REICHENBACH, Hans

1947 "Token-Reflexive Words", *Elements of Symbolic Logic* (284-287), New York, The Free Press.

ROSENTHAL, David

1986 "Two Concepts of Consciousness", *Philosophical Studies*, 49, 3: 329-359. Reimpreso en Rosenthal, 2005, *Consciousness and Mind* (capítulo 1, pp. 21-45), Oxford, Oxford UP.

1993 "Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness", *Philosophical Psychology* VI (2): 155-167.

2000a "Color, Mental Location and the Visual Field", *Consciousness and Cognition* 9 (4): 85-93

2000b "Consciousness and Metacognition", Sperber, Daniel (ed.), *Metarepresentation: A Multidisciplinary Perspective* (pp. 265-295), Proceedings of the Tenth Vancouver Cognitive Science Conference, New York, Oxford UP.

2000c "Consciousness, Content and Metacognitive Judgements", *Consciousness and Cognition* 9 (2): 203-214.

2000d "Metacognition and Higher-Order Thoughts", *Consciousness and Cognition* 9 (2): pp. 231-242.

2002a "Consciousness and Higher-Order Thought", *Macmillan Encyclopedia of Cognitive Science* (pp. 717-726), Macmillan Publishers.

2002b "Explaining Consciousness", David, J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Contemporary and Classical Readings* (pp. 406-421), Nueva York, Oxford UP.

- 50 | 2002c "The Timing of Conscious States", *Consciousness and Cognition* 11 (2): 215-220.
 2002d "How Many Kinds of Consciousness?", *Consciousness and Cognition* 11 (4): 653-665.
 2004a "Varieties of Higher-Order Theory", Rocco J. Gennaro (ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness* (pp. 17-44), Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishers.
 2004b "Being Conscious of Ourselves", *The Monist* 87 (2): 159-181.
 2005 *Consciousness and Mind*, Oxford, Oxford UP.
 2005a "Two Concepts of Consciousness", *Consciousness and Mind* (pp. 21-45), Oxford, Oxford UP.
 2005b "Thinking that One Thinks", *Consciousness and Mind* (pp. 46-70), Oxford, Oxford UP.
 2005c "Introspection and Self-interpretation", *Consciousness and Mind* (pp. 103-133), Oxford, Oxford UP.
 2005d "Sensory Qualities, Consciousness and Reception", *Consciousness and Mind*, Oxford, Oxford UP (pp. 175-226).
 2005e "Moore's Paradox and Consciousness", *Consciousness and Mind* (pp. 257-281), Oxford, Oxford UP.
 2005f "Why Are Verbally Expressed Thoughts Conscious?", *Consciousness and Mind* (pp. 282-304), Oxford, Oxford UP.
 2005g "Consciousness and its Expression", *Consciousness and Mind* (pp. 306-320), Oxford, Oxford UP.

SEARLE, John R.

- 1992 *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, Bradford Books.

SHOEMAKER, Sydney

- 1968 "Self-Reference and Self-Awareness", *The Journal of Philosophy* LXV (19): 555-567. Reimpreso con cambios menores en Shoemaker, 2003, *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge UP; edición aumentada: 1984, pp. 6-18, Oxford, Clarendon Press. Las referencias pertenecen a la versión reimpresa.
 1988 "On Knowing One's Own Mind", *Philosophical Perspectives: Epistemology* 2: 183-209. Reimpreso en Sydney Shoemaker, 1996, *The First-Person Perspective and Other Essays* (pp. 25-49), Cambridge, Cambridge UP.
 1994 "Self-Knowledge and 'Inner Sense'", *The Royce Lectures, Philosophy and Phenomenological Research* LIV (2): 249-314. Reimpreso en: Shoemaker, 1996, *The First-Person Perspective and Other Essays* (pp. 201-268), Cambridge, Cambridge UP.
 2000 "Introspection and Phenomenal Character", *Philosophical Topics* 28 (2): 247-273.
 2003 "Consciousness and Co-consciousness", Cleeremans, Axel (ed.), *The Unity of Consciousness: Binding, Integration and Dissociation* (pp. 59-71), Oxford, Clarendon Press.

WEGNER, Daniel M.

- 2002 *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, Mass., MIT Press, Bradford Books.

WEGNER, Daniel y Thalia Wheatley

- 1999 "Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will", *American Psychologist* 54 (7): 480-492.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1958 *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 2nd. edition 1969 [1968, *Los cuadernos azul y marrón*, Francisco García Guillén (tr.), Madrid, Técnos].

1988 *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, Crítica.

ZAHAVI, Dan y Josef Parnas

1998 "Phenomenal Consciousness and Self-Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory", *Journal of Consciousness Studies* 5 (5-6): 687-705.

Racionalidad y autoconocimiento en Shoemaker

Martin Fricke

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo examino tres argumentos que Sydney Shoemaker presenta en su artículo "On Knowing one's own Mind" (1988). Los tres argumentos tratan de establecer una relación entre racionalidad y autoconocimiento, donde este último se entiende como resultado de un acceso especial que cada uno tiene exclusivamente a su propia mente. El primer argumento dice que el autoconocimiento es de especial utilidad para la cooperación. El segundo argumento afirma que el autoconocimiento es una condición de la deliberación sobre qué creer y el tercer argumento establece que la posibilidad del autoconocimiento es una consecuencia de nuestras capacidades conceptuales y cognitivas. El texto de Shoemaker es extraordinariamente rico en ideas estimulantes y se pueden ver aquí los núcleos de varias teorías que han sido elaboradas por otros filósofos durante los últimos años (por ejemplo Moran 2001, Burge 1996, Gallois 1996, Fernández 2003, Byrne en prensa). Trataré de mostrar por qué, en mi opinión, los primeros dos argumentos fallan, mientras el tercero es exitoso.

2. LA UTILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO EN LA COOPERACIÓN

El primer argumento de Shoemaker trata de la *utilidad* del autoconocimiento en nuestra vida. Según este filósofo, hay por lo menos dos áreas en las que el autoconocimiento es particularmente importante: (1) cuando cooperamos con otros y (2) cuando deliberamos qué hacer y qué creer.

Veamos el caso de la cooperación. La idea de Shoemaker se resume en las líneas siguientes. Cuando cooperamos con otras personas compartimos un fin. Para alcanzar este fin las personas que cooperan tienen que hacer diferentes acciones que se complementan y que en su conjunto realizan el fin. Ya que las tareas individuales y el fin compartido no son preprogramados (como en las hormigas, por

54 | ejemplo), es necesario que las personas involucradas se comuniquen sobre sus acciones y sobre el fin que con ellas quieren realizar. A menudo es importante que las otras personas sepan qué es lo que quiero lograr con mi acción particular (cuál es mi intención), qué espero que hagan los demás y qué creo que se debe hacer para lograr el fin compartido. Para comunicar estos estados mentales debo saber que los tengo. De ahí, la utilidad del autoconocimiento para la cooperación. En las palabras de Shoemaker:

Cuando uno está involucrado en un esfuerzo cooperativo con otra persona, es esencial para la persecución eficiente del objetivo compartido que uno sea capaz de comunicar a la otra persona información sobre las propias creencias, deseos e intenciones; y para comunicar esta información uno debe poseerla. Frecuentemente, una acción propia sólo contribuirá al objetivo compartido si es seguida por una acción apropiada de la otra persona; y para que la otra persona sepa qué acción es apropiada, puede ser necesario que sepa con qué intención uno hace lo que hace, qué consecuencias espera uno obtener y qué intenta hacer después [Shoemaker 1988: 185].

Shoemaker reconoce que no es necesario decir “creo que *p*” para transmitir la información de que uno cree que *p*. Es suficiente con decir *p*. Sin embargo, según Shoemaker, cuando hacemos un enunciado como *p* en el proceso de una cooperación, lo hacemos *con la intención de informar a la otra persona del hecho de que creemos que p*. Y tal intención sólo se puede tener si se cree que uno cree que *p*. Por ejemplo, después de aclarar que voy a hacer panqueques, digo “ya no hay leche en el refrigerador”. Lo digo para que la otra persona sepa que yo creo que ya no hay leche y, quizás, para que sepa que es por este hecho que ahora salgo de la casa para ir a la tienda a comprar leche. Pero, tener la intención de informar a la otra persona de mi creencia presupone saber que la tengo. Si la cooperación involucra tales intenciones entonces presupone autoconocimiento:

Por cierto, no necesito decir “creo que *P*” para transmitir a otro que creo que *P*: normalmente con sólo decir “*P*” es suficiente. Pero si uno no cree que cree que *P*, no puede decir ninguna de estas cosas con la intención de transmitir a la otra persona que uno cree eso. [...] En ausencia de autoconocimiento, la información sobre los estados mentales de una persona no puede ser transmitida a otros como resultado de actos de habla que tienen como objeto facilitar tareas cooperativas mediante la transmisión de esa información [Shoemaker 1988: 186].

Shoemaker añade que el autoconocimiento requerido por la cooperación no es un conocimiento de tercera persona, un conocimiento que obtengo observándome, de la misma manera en que podría observar también a otra persona distinta de mí. Más bien, el autoconocimiento requerido debe haber sido obtenido de una manera especial, de una manera que conlleva una autoridad especial, en el sentido en que es menos propensa al error, es más exhaustiva y más directa. ¿Por qué requiere la cooperación que el autoconocimiento tenga esta forma? Porque, en el caso contrario, según Shoemaker, mis autoadscripciones de creencia no serían más fiables para las otras personas que sus propias observaciones. Ellas, entonces, no necesitarían preguntarme qué creo. Podrían observarme de la misma manera en que yo mismo tendría que hacerlo para contestar esta pregunta y eso probablemente sería una manera más eficiente de obtener información sobre mis creencias:

Y aquí [en el caso de la cooperación] la utilidad del autoconocimiento depende crucialmente de ser adquirido por familiaridad conmigo mismo [*self-acquaintance*, *i. e.* un autoconocimiento directo y con autoridad especial]; si tuviera que averiguar por mi comportamiento qué creencias, objetivos, intenciones etc. tengo, entonces en la mayoría de los casos sería más eficiente que otros lo averiguaran por sí mismos en lugar de esperarse hasta que yo lo haga y les informe sobre mis resultados [Shoemaker 1988: 186].

¿Qué tan bueno es el argumento a partir de la cooperación? Empezaré con la última afirmación de Shoemaker. ¿Es cierto que las autoadscripciones de creencias y otros estados mentales deben estar basadas en un acceso especial, directo y autoritativo para ser útiles en la cooperación? Me parece que el argumento de Shoemaker no es concluyente. Alguien que adopta una posición como la de Gilbert Ryle y afirma que el autoconocimiento se obtiene de la misma forma que el conocimiento de los estados mentales de otras personas no obstante podría considerar este autoconocimiento más fiable que el de la tercera persona. La fiabilidad y la autoridad especial del autoconocimiento podrían ser una consecuencia de que estoy mucho más familiarizado con la persona que soy yo que con otras personas. Tengo más información sobre mí que sobre otras personas, incluso si estipulamos que esta información puede ser obtenida exclusivamente mediante observaciones desde la perspectiva de la tercera persona. Se sigue que alguien que defiende una teoría ryleana del autoconocimiento no necesita abandonar la idea de que este autoconocimiento es útil para la cooperación. Shoemaker no

56 muestra, entonces, que el autoconocimiento requerido por la cooperación debe basarse en un acceso especial y de primera persona.

¿Pero es correcta su afirmación más importante de que la cooperación depende del autoconocimiento? La pregunta no es si, de hecho, nosotros hacemos uso de nuestro autoconocimiento cuando cooperamos. Más bien, la pregunta es si tal autoconocimiento es *necesario* para nuestra cooperación. Ya se mencionó el ejemplo de las hormigas que cooperan de una manera preprogramada. Al parecer, esta cooperación no presupone autoconocimiento entre las hormigas. Pero la cooperación que se realiza entre nosotros no es de este tipo. Nosotros podemos negociar cada cooperación individualmente y las tareas pueden ser más complejas. ¿Requiere nuestra cooperación autoconocimiento? Me parece que no es necesario que sepamos qué es lo que creemos para cooperar. Quizás tengamos que comunicarnos sobre la situación. Pero ahí, me parece suficiente que hablemos de la situación, del mundo, en lugar de hablar de nuestras creencias. Si hay desacuerdos, éstos se pueden resolver discutiendo qué es el caso en el mundo. No es necesario aquí hablar de las propias creencias. Se revela, en tal discusión sobre el mundo, qué es lo que cree cada persona. Pero, aunque tal conocimiento sobre las creencias puede obtenerse de una discusión sobre el mundo, me parece que no es necesario que las creencias mismas se vuelvan objeto de conocimiento o de discusión. Es posible limitar la discusión sólo a los hechos en el mundo y no referirse a creencias. Por ejemplo, digo: “Hay que poner el pan en el horno, el reloj muestra que ya pasaron 30 minutos”. Mi interlocutor responde: “Todavía no. Este reloj no funciona bien y según el reloj del otro cuarto apenas han pasado 15 minutos”. Ahora puedo aceptar lo que dijo mi interlocutor o puedo dudarlo con base en otras razones. Pero en ningún momento es necesario hablar de lo que creo. Mis enunciados expresan mis creencias. Pero no es necesario que también expresen creencias (o conocimiento) sobre mis creencias.

Quizás el caso no sea tan claro cuando se trata de intenciones y deseos. Shoemaker sugiere que la cooperación presupone la transmisión de información sobre nuestras intenciones para que sepamos qué quiere lograr la otra parte con sus acciones y para que podamos ajustar nuestras propias acciones de manera adecuada para lograr el objetivo compartido. ¿Pero, por qué son tan importantes las intenciones? ¿No son más importantes las acciones mismas? Me parece que la cooperación negociada (no automática) requiere que las partes sepan qué hace o hará la otra parte. Las acciones mismas — sean cuales sean las intenciones detrás de ellas — determinan si la tarea compartida se cumplirá. Si eso es correcto, entonces nuestra cooperación requiere, o por lo menos se facilita, si comunicamos qué

acciones estamos haciendo o haremos. ¿Cómo se puede comunicar eso? Tal vez la comunicación pueda ser análoga a la que expresan nuestras creencias. Como vimos anteriormente, para que alguien sepa que yo creo que *p* no es necesario que yo diga *creo que p*. Es suficiente que diga *p*. Quizás haya una forma similar de comunicar información sobre nuestras acciones. Si, en un juego de ajedrez, afirmo “la única opción que tengo es mover mi rey”, entonces está claro que eso es lo que voy a hacer, si es que sigo jugando. Algo similar sucede también cuando se trata de otras acciones. Mis acciones intencionales son aquellas que yo describiría como las acciones indicadas para mí en las circunstancias presentes. La diferencia con el juego de ajedrez es que la cualidad que identifica la acción como la mejor para mí puede variar (la opción más eficiente, honrada, prudente, etc.). Al negociar con otras personas cómo conseguiremos algún objetivo compartido, es importante que lleguemos a un acuerdo acerca de quién hará qué. El objetivo mismo está presupuesto, es decir, ya decidimos que trataremos de realizarlo. Ahora debemos acordar qué es lo que hará cada parte para alcanzar este fin. La discusión sobre esta distribución de trabajo se hace, por ejemplo, en función de conveniencia, capacidad y posición de poder. Entre los hechos relevantes podrían contar los siguientes: “tengo tiempo para hacer *p*”, “es muy fácil para mí hacer *p*”, “el jefe quiere que tú hagas *q*”, etc. No parece necesario que los participantes en esta tarea se autoatribuyan intenciones. Es suficiente que se discutan los parámetros que determinan la decisión de quién hará qué para lograr el fin compartido. Quizás sea conveniente que cada participante sea capaz de autoatribuir la acción que realiza o realizará. Pero no parece necesario para la cooperación que los participantes tengan creencias (o conocimiento) sobre sus intenciones o deseos. Es suficiente que éstas se expresen en las decisiones de actuar que tomen.

Como vimos anteriormente, Shoemaker anticipa esta objeción, por lo menos con respecto al caso de las creencias. Acepta que “no necesito decir *creo que P* para transmitir a otro que creo que *P*: normalmente con sólo decir *P* es suficiente” (Shoemaker 1988: 186). Pero su respuesta a esta objeción es la siguiente: Cuando digo “*P*” tengo la intención de transmitir a otra persona que creo que *P*. Y tener esta intención presupone que *creo que creo que P*. Me parece que esta respuesta de Shoemaker no es muy convincente por dos razones:

1) No está tan claro que las intenciones presupongan creencias y no simplemente suposiciones. Mi intención de hacer un viaje en dos años presupone que estaré vivo en dos años. ¿Pero también presupone que yo creo que estaré vivo en dos años? Eso no está tan claro. Quizás no esté seguro si estaré vivo porque

58 | tengo alguna enfermedad. O quizás simplemente prefiera no hacer un juicio sobre un futuro tan lejano. Ninguna de estas actitudes impide que tenga la intención de hacer un viaje en dos años. La intención presupone que estaré vivo. Pero me parece que esta suposición que debe acompañar la intención no es lo mismo que una creencia. Es algo que supongo (o asumo) al intentar, pero no algo que me comprometo a considerar verdadero en mi razonamiento. Si eso es correcto, entonces la mera intención de transmitir a otra persona que creo que *P* no necesariamente presupone que crea que creo que *P*. Podría ser que simplemente supongo que creo que *P* cuando intento transmitir que creo que *P*, sin que me comprometa con la verdad de que creo que *P*. Así, la intención no presupone autoconocimiento y tampoco creencia de segundo orden.

2) La idea de que, cuando digo *P*, necesariamente tengo la intención de transmitir a otra persona que creo que *P* es cuestionable, incluso cuando se trata de una conversación que tiene como fin la cooperación entre diferentes personas. Nuestras conversaciones fluyen de una manera bastante automática. No parece muy plausible que descansen en intenciones muy complejas porque eso parece requerir también que se basen en razonamientos complejos. En este caso, el enunciado *P* debería estar basado en el siguiente razonamiento: “Quiero que la otra persona sepa que creo que *P*. Decir *P* es una manera de indicar que creo que *P*. Voy a decir *P*”. ¿Pero razonamos de esta manera antes de hacer un enunciado? Eso no es muy plausible. Si las intenciones y el razonamiento se dan, eso debe ocurrir en un nivel subpersonal, casi no asequible a la conciencia del sujeto. Pero en este caso, el autoconocimiento que según Shoemaker está presupuesto en estas intenciones también debe darse sólo en este nivel subpersonal. Un autoconocimiento subpersonal que no llega fácilmente a la conciencia pierde mucho de su interés. No parece que tal noción sirva para defender lo que Shoemaker llama un “cartesianismo moderado” (Shoemaker 1988: 185).

Resumo. Shoemaker argumenta que la cooperación hace necesario que nos comuniquemos nuestras creencias e intenciones para que cada quien pueda ajustar sus acciones a las de las otras personas. Para comunicar estos estados mentales debemos saber de ellos, es decir, debemos tener autoconocimiento. Este autoconocimiento debe ser más directo y autoritativo que el conocimiento que podemos tener de los estados mentales de otras personas porque de otra manera ellas podrían inferir su existencia de mi comportamiento con la misma eficiencia que yo y el autoconocimiento no beneficiaría a la cooperación. Argumenté que Shoemaker no demuestra que la cooperación requiere que el autoconocimiento deba ser directo y que no pueda ser adquirido desde la perspectiva de la tercera

persona. De hecho, los ryleanos también pueden explicar el carácter autoritativo de este conocimiento sin suponer que es adquirido de una manera especial. Además, argumenté que la cooperación no requiere que hablemos con otros de nuestras creencias e intenciones. Es suficiente que hablemos del mundo, de las opciones para actuar y de las acciones que elegiremos. La idea de Shoemaker de que hablamos del mundo intentando transmitir nuestras creencias (las cuales, por tanto, debemos conocer) no es muy plausible porque las intenciones en cuestión normalmente sólo existen en un nivel subpersonal y, por ende, no pueden requerir un tipo de autoconocimiento apto para sostener un “cartesianismo moderado”.

3. LA UTILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO EN LA DELIBERACIÓN

La segundo ámbito en el cual, según Shoemaker, el autoconocimiento es útil en nuestra vida es el de la deliberación. Ésta nos sirve para decidir qué creer y qué hacer. En ambos casos, arguye Shoemaker, necesitamos autoconocimiento.

Aquí sólo examinaré el caso de la deliberación cuyo objetivo es decidir qué creer. Shoemaker afirma:

La deliberación es una tarea autocrítica. Las propias creencias, deseos e intenciones se revisan y para que esto ocurra uno no sólo debe tenerlos, sino [también] debe estar consciente de tenerlos [Shoemaker 1988: 187].

Aquí se afirma que la revisión de creencias, deseos e intenciones no es posible sin que el sujeto esté consciente de tenerlos. ¿Pero por qué no es posible eso? Hay muchas cosas en mi cuerpo que están “bajo revisión” sin que yo esté consciente de tenerlas. Por ejemplo, se revisa mi pulso, mi respiración, el nivel de glucosa en mi sangre, etc. Pero, aunque de alguna forma yo hago esta revisión, normalmente no soy consciente de mi pulso, mi respiración, el nivel de glucosa en mi sangre, etc. Cuando camino de alguna forma reviso los movimientos detallados de mis piernas, pies, brazos, etc. Pero por lo menos no es evidente que siempre esté consciente de todos los detalles que deben ser revisados para que funcione “el caminar”. Parece que puedo pensar en otra cosa completamente diferente, ya que “el caminar” se controla de una manera bastante automática. La tesis de Shoemaker debe basarse, entonces, en aspectos especiales de la revisión de estados *mentales* como son las creencias, los deseos y las intenciones. ¿Cuáles son?

No es claro si Shoemaker puede dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta y ésta es una de las razones para dudar de su propuesta. Veamos cómo justifica

60 | la afirmación de que sólo puedo revisar mis *creencias* racionalmente si sé que las tengo. Escribe Shoemaker:

Supóngase que entre mis creencias permanentes están la creencia de que *P* y la creencia de que si *P*, entonces *Q*, y supóngase que ahora encuentro evidencia que indica que *Q* es falso. Para ver que hay un problema aquí que necesita una resolución, no es suficiente estar consciente de que las proposiciones *P*, *si P, entonces Q* y *no Q* forman una triada inconsistente; también es necesario que esté consciente de que todas ellas son proposiciones que creo o estoy dispuesto a creer o *prima facie* tengo razón de creer [Shoemaker 1988: 187].

Para facilitar la discusión, nombraré las proposiciones que Shoemaker menciona en el texto:

- 1) *P*.
- 2) *Si P, entonces Q*.
- 3) *No Q*.

Las tres proposiciones (1), (2) y (3) son inconsistentes. No es posible que las tres sean verdaderas al mismo tiempo. Si una persona *A* cree las tres proposiciones simultáneamente, entonces sus creencias no son coherentes. Como persona racional, debería dejar de creer por lo menos una de las tres. Pero supongamos que otra persona *B* se entera de que *A* cree (1), (2) y (3). Eso, en sí, no necesariamente presenta un problema para la persona *B*. Quizá *B* no crea ninguna de las tres proposiciones o quizá sólo crea una o dos de ellas. Entonces, por lo que sabemos, *B* no tiene un problema de incoherencia entre sus creencias. (Por supuesto, es posible que, debido a otras de sus creencias que desconocemos, sí tenga un problema de incoherencia.) Por lo que sabemos, el problema es de *A* solamente, ya que *A* cree las tres creencias inconsistentes y *B* no. Ahora, la idea de Shoemaker parece ser la siguiente: La inconsistencia de las proposiciones (1), (2) y (3) sólo es un problema para mí si yo *creo* las tres proposiciones. Por lo tanto, para que yo vea que tengo un problema, tengo que notar que yo *creo* (1), (2) y (3); es decir, tengo que estar consciente, y en este sentido saber, que creo (1), (2) y (3). Podemos decir que, de otra manera, el problema resulta invisible para mí.

¿Qué tan bueno es este argumento? La premisa del argumento parece indudable: La inconsistencia de cualquier conjunto de proposiciones es un problema para mí sólo si creo estas proposiciones. ¿Pero se sigue de esto que para ver que tengo tal problema debo saber que creo estas proposiciones? Me parece que no es

obvio que la respuesta deba ser afirmativa. Ciertamente, en general, el siguiente argumento no es correcto:

i) *P sólo si Q.*

ii) *Por lo tanto, puedo ver que P sólo si sé que Q.*

Considérese:

iii) *Esta figura es un círculo sólo si todos sus puntos son equidistantes a un punto central.*

iv) *Por lo tanto, puedo ver que esta figura es un círculo sólo si sé que todos sus puntos son equidistantes a un punto central.*

La conclusión (iv) parece ser falsa. Sí es posible ver que una figura es un círculo sin saber que todos sus puntos son equidistantes a un punto central.

En el caso que nos ocupa, es posible imaginarse una descripción impersonal del problema de la inconsistencia. Puedo saber que las proposiciones (1), (2) y (3) son inconsistentes. Además, puedo ver que hay razones (evidencia) para la verdad de (1), para la verdad de (2) y para la verdad de (3). Ahora sé que tengo un problema. Sé que a pesar de que haya razones para la verdad de cada una de las tres proposiciones, por lo menos una de ellas debe ser falsa. Si soy racional, esta situación me motivará a investigar más a fondo las razones para la verdad de las tres proposiciones para ver cuáles de las tres en realidad son verdaderas y cuáles no lo son. Parece que en ningún momento de este razonamiento es necesario que me autoatribuya una creencia. En este sentido, no es necesario que esté consciente de tener creencias para notar que tengo un problema con ciertas proposiciones inconsistentes. Es suficiente que razone sobre el mundo y sobre qué parece ser verdadero y qué es verdadero en realidad.

Shoemaker, sin embargo, continúa su argumentación de la siguiente manera:

Esta conciencia [de que (1), (2) y (3) “son proposiciones que creo o estoy dispuesto a creer o *prima facie* tengo razón de creer”] más el deseo de evitar el error son lo que motiva las diferentes actividades intencionales involucradas cuando ponemos nuestras creencias en un orden racional; la revisión de las razones para creer varias proposiciones y quizás la realización de pruebas y la recolección de evidencias nuevas.

Según Shoemaker, la conciencia de que creo proposiciones inconsistentes es lo que me *motiva* a realizar aquellas acciones que ponen mis creencias en un orden racional. Si no supiera que creo algo que es inconsistente no sentiría la necesidad de ajustar mis creencias. Pero acabo de describir una conciencia del problema que no involucra autoconocimiento de creencias. Es suficiente que reconozca que

62 | hay razones para la verdad de proposiciones inconsistentes. Eso en sí ya constituye un problema porque no es posible que de las proposiciones inconsistentes sean todas verdaderas. Si en esta situación —donde me doy cuenta de que hay razones (o evidencia) para la verdad de proposiciones inconsistentes— quiero saber qué es verdaderamente el caso en el mundo, entonces me sentiré motivado a investigar más a fondo el asunto del cual tratan las proposiciones inconsistentes. Esta motivación no parece depender de ninguna manera de un conocimiento de las propias creencias.¹

En otro trabajo, Shoemaker pone más énfasis en la noción de llevar a cabo pruebas y razonamientos para ajustar las propias creencias en vista de nueva información sobre el mundo:

Una parte esencial de la racionalidad, para criaturas con las capacidades conceptuales de los seres humanos, es el ajuste apropiado de las creencias y de los deseos a partir de la consideración de información nueva sobre el mundo y, como un medio necesario para tal ajuste, la ejecución de pruebas y razonamientos apropiados. Para que alguien sepa qué tipos de pruebas y razonamientos son necesarios es esencial que sepa cuáles son sus creencias actuales, sólo de esta manera puede saber cuáles de ellas son cuestionadas por la nueva información y así en qué preguntas debería enfocar sus pruebas y razonamientos [Shoemaker 1990: 206].

Aquí la pregunta no es “¿qué me *motiva* a cambiar mis creencias ante evidencia nueva?”, sino más bien “¿cómo puedo saber *qué hacer* ante evidencia nueva?” En ambos casos, Shoemaker sugiere que la respuesta debe suponer un conocimiento de las propias creencias. He argumentado que la primera pregunta se puede responder sin hacer referencia a un autoconocimiento. Es suficiente que el sujeto vea que hay evidencia para diferentes proposiciones inconsistentes. Eso en sí le puede motivar a investigar más a fondo la calidad de su evidencia a favor de cada proposición para ver cómo, en realidad, es el mundo. Esta respuesta también contesta la segunda pregunta: El sujeto puede saber qué hacer porque sabe qué proposiciones (u opiniones o posibilidades) están en conflicto a pesar de la evidencia a favor de ellas. Así, debe investigar estas proposiciones y su evidencia para resolver el problema de qué es el caso en el mundo. Nuevamente, no es necesario hacer referencia a las creencias del sujeto para contestar la pregunta.

¹ La motivación depende de que entienda qué es una proposición. Pero en lugar de “proposición” también se puede hablar de enunciados, opiniones o simplemente posibilidades. Podríamos decir “hay evidencia de que tal y cual posibilidad es real”. No es necesario considerar las proposiciones en cuestión como creencias que tengo.

El último argumento que Shoemaker da en este contexto es el siguiente:

Una persona que no tuviera ninguna idea de qué es lo que cree no podría considerar la posibilidad de que alguna creencia específica suya fuera falsa, y no podría estar motivado por este hecho a iniciar actividades con el objetivo de investigar esta posibilidad. Si las creencias de tal persona fueran inconsistentes y ella estuviera consciente de la inconsistencia entre las proposiciones que cree, debería pensar, incoherentemente, ¡que los hechos son inconsistentes! [Shoemaker 1988: 187].

¿Es eso cierto? ¿Alguien que no sabe qué es lo que cree no puede considerar la posibilidad de que alguna de sus creencias es falsa? En abstracto, es decir, sin referirse a una creencia específica, ciertamente puede considerar esta posibilidad, ya que no se está negando que el sujeto en cuestión tiene los conceptos de creencia, verdad y falsedad. También parece perfectamente posible el siguiente escenario: Alguien pregunta si todavía hay leche en el refrigerador; la persona contesta que sí, va al refrigerador y se da cuenta de lo contrario: ya no hay leche. En esta situación, la persona también se da cuenta de que tuvo una creencia falsa. Pero eso no parece presuponer ningún acceso especial y directo a sus propias creencias. La persona anteriormente (con sinceridad) contestó *sí* a la pregunta de si había leche en el refrigerador y ahora es evidente que no la hay; estos dos hechos son suficientes para inferir inmediatamente que la persona tuvo una creencia falsa. Obviamente la persona misma sabe de estos dos hechos y por eso también puede inferir que ella misma tuvo una creencia falsa. Esta experiencia de haberse equivocado puede ocasionar que el sujeto investigue otros hechos. Se puede preguntar: “Aquí está la caja con los papeles. El pasaporte estaba en este folder. ¿En realidad está ahí?” Con respecto a cualquier hecho, puede preguntar: *¿En realidad es así?* Tal cuestionamiento no depende de un conocimiento de las propias creencias. Requiere que el sujeto tenga creencias. Pero no depende de que el sujeto se las autoatribuya. Es suficiente que el sujeto sea capaz de razonar sobre el mundo, de preguntarse cómo son en realidad las cosas. Así, no considera explícitamente la posibilidad de que una creencia específica suya sea falsa. Pero sí cuestiona la verdad de una creencia específica suya al preguntarse si los hechos son como hasta ahora se le han presentado

Mi conclusión de todo esto es que el autoconocimiento directo y especial, lo que Shoemaker llama *self-acquaintance*, no parece necesario y tampoco de especial utilidad para nuestra deliberación sobre qué creer. Podemos ajustar nuestras creencias en vista de nueva evidencia, cuestionar creencias específicas y reconocer

64 | inconsistencias entre nuestras creencias sin necesidad de autoadscribirlas por medio de algún acceso especial. Para ilustrar esta conclusión, quiero presentar brevemente dos contraejemplos a una teoría como la de Shoemaker que han surgido en la literatura. Richard Moran discute el siguiente caso:

El timbre del teléfono está apagado. Lo sé porque lo apagué antes. Pero ahora el teléfono suena y lo levanto y digo hola. Podría haberme quedado en la autocontradicción, pero afortunadamente, mis creencias se han revisado y puedo suponer —si me preocupo por hacerlo— que recordé mal que apagué el timbre. Mientras, la vida sigue su curso [Moran 2001: 112].

En este ejemplo mis creencias se ajustan a la nueva información. Pero ¿en qué sentido presupone este ajuste una conciencia de las propias creencias, como afirma Shoemaker? Claramente el caso no involucra ninguna reflexión explícita sobre las propias creencias. Más bien, parece que el ajuste racional ocurre de una manera automática, sin involucrar la deliberación explícita del sujeto. Pero si el ajuste racional puede ser automático en este sentido, entonces parece que no necesariamente involucra una conciencia de las propias creencias. El problema con el argumento de Shoemaker es que, al parecer, uno puede ser sensible a las implicaciones de nueva evidencia y a los requerimientos de normas racionales sin tener autoconocimiento alguno. Resulta plausible, o por lo menos posible, que los niños adquieran esa sensibilidad *antes* de adquirir la capacidad de autoconocimiento. En el ejemplo del teléfono, yo simplemente dejo de creer que apagué el timbre. Parece que no hay ninguna necesidad de llegar a una conciencia distinta de una inconsistencia y que me sienta motivado a cambiar mis creencias. Como dice Moran, parece que el ajuste puede efectuarse completamente a un nivel subpersonal, similar a la regulación de nuestro latido del corazón o de nuestra respiración que se realiza sin que nos percatemos de ello.

Considérese otro ejemplo, elaborado por Christopher Peacocke:

Supóngase que llegas a casa y ves que no hay ningún coche en la cochera. Infieres que tu esposa todavía no está en casa; memorizas esta información o falsa información y sigues pensando en otros asuntos. Más tarde, quizá, de repente te acuerdas que tu esposa mencionó en la mañana que los frenos de su coche estaban dañados y te preguntas si tal vez ha llevado el coche al taller. En este momento, suspendes tu creencia original de que todavía no está en casa, porque te das cuenta de que la ausencia de su coche no necesariamente es buena evidencia de que no está en casa. Si el coche está en el taller, volvió en transporte público. Entonces, finalmente llegas

a la creencia de que está en casa, dado tu siguiente pensamiento de que no se hubiera arriesgado a quedarse con los frenos dañados. Nada en este pequeño fragmento de pensamiento me parece involucrar la autoadscripción de creencias [Peacocke 1996: 129].

El ejemplo es similar al de Moran. El ajuste racional de las creencias parece suceder sin que el sujeto delibere sobre lo que *él* cree. El sujeto razona acerca de lo que ocurre en el mundo, no sobre sus estados intencionales. Pero el caso es diferente del ejemplo de Moran en tanto que parece incluir razonamientos sobre relaciones evidenciales. El sujeto se pregunta si ciertos hechos justifican la suposición de que se den otros. El hecho de que el coche no esté en la cochera no es una buena razón para creer que la esposa todavía no está en casa. Parece, entonces, que el caso de Peacocke trata de una deliberación “autocrítica” (Shoemaker 1988: 187). Sin embargo, aparentemente el ejemplo no necesariamente involucra *autoconocimiento* de las propias creencias. Si eso es correcto, entonces se trata de un contraejemplo a la teoría de Shoemaker. Peacocke caracteriza el tipo de razonamiento de su ejemplo como un “pensamiento en segundo plano” (*second-tier thought*):

Éste es un (modesto) fragmento de razonamiento que resulta en la revisión de creencias a la luz de pensamiento sobre relaciones de evidencia y apoyo, pero todos los pensamientos involucrados parecen pensamientos sobre el mundo, no sobre los pensamientos del pensador. Podemos llamarlo pensamiento de segundo plano [*second-tier thought*], ya que involucra pensamiento sobre relaciones de apoyo, evidencia o consecuencia entre contenidos, en contraste con pensamiento de primer plano [*first-tier thought*] el cual es un pensamiento sobre el mundo que no involucra ninguna consideración de tales relaciones entre contenidos [Peacocke 1996: 129s].

Según la terminología de Peacocke, podemos describir el caso anterior de Moran como un ejemplo de pensamiento de primer plano, mientras que el caso de Peacocke es uno de pensamiento de segundo plano. Ambos casos presentan un ajuste racional de las propias creencias. Pero en ningún momento parece necesario que el sujeto tenga la capacidad de un autoconocimiento directo basado en un acceso especial a las propias creencias (*self-acquaintance*).

Shoemaker tiene dos respuestas a este tipo de críticas. La primera es que la objeción no toma en cuenta el papel del sujeto como *agente* en la deliberación. Shoemaker concede que no siempre deliberamos y en un artículo de 2003 in-

66 | cluso afirma que “la mayor parte del reajuste continuo de nuestro sistema de creencias-deseos es y debe ser automático y subpersonal” (Shoemaker 2003: 399). Pero a veces sí deliberamos y, por lo menos para esta actividad racional, es necesario que tengamos autoconocimiento directo de las propias creencias. Su razonamiento es el siguiente:

Podríamos tratar de ver la deliberación sobre qué creer como una batalla entre creencias competidoras o inclinaciones a creer. Si eso fuera cierto, parecería innecesario que el deliberador tenga conocimiento de las creencias y deseos competidores; simplemente sería el sujeto de ellos y el campo de batalla en el cual la pelea entre ellos tiene lugar. Pero este modelo parece sin esperanza en cuanto a su falta de realismo, en parte porque omite completamente el papel de la persona como agente en la deliberación; se representa la deliberación como algo que pasa en una persona, no como una actividad intencional por parte de la persona [Shoemaker 1988: 186].

El problema con esta sugerencia de Shoemaker es que es difícil de explicar en qué consiste ser un “agente en la deliberación”. ¿Podemos decidir voluntariamente sobre qué pensamos? ¿En qué sentido podemos “dirigir” nuestros razonamientos? La fenomenología del pensamiento parece indicar que sólo podemos dirigir voluntariamente nuestra *atención* intelectual. Pero los pensamientos que tendremos sobre el asunto al cual atendemos “nos vienen” de una manera poco controlable, incluso cuando la deliberación es muy explícita. Podemos hacernos preguntas y podemos revisar diferentes maneras de responderlas. Pero si nos viene una idea nueva o no, eso no está bajo nuestro control. Si bien podemos concentrarnos en algún asunto específico, los razonamientos que tendremos sobre el asunto parecen ser involuntarios en el sentido de que pueden ocurrir o no. Cuando mucho, sólo podemos aceptarlos o rechazarlos. En vista de esta fenomenología, el modelo de la deliberación que Shoemaker critica no parece ser tan inadecuado. Si la deliberación es, en gran parte, sólo un esfuerzo de concentrarse en ciertas preguntas e ideas esperando que ocurran otras nuevas, entonces la imagen del sujeto como campo de batalla entre creencias (y deseos) competidores quizás sea correcto. Sea eso como sea, tampoco está claro por qué la idea de agencia en la deliberación necesariamente requiere que tengamos un autoconocimiento directo.

La segunda respuesta de Shoemaker es que, incluso en casos aparentemente “automáticos” de ajustes racionales de creencias, se requiere un autoconocimiento de creencias y deseos para describir correctamente el comportamiento del “sistema creencias-deseos”:

Deseo argumentar que incluso si no ocurre ninguna racionalización o deliberación explícita, tal reajuste de las propias creencias requiere autoconocimiento, o por lo menos algo muy parecido. El hombre, o algo en él, debe ser sensible al hecho de que hay una inconsistencia [en sus creencias] y debe saber qué cambios en el cuerpo de sus creencias la removería, lo cual requiere conocimiento (o algo parecido) de qué creencias tiene [Shoemaker 1988: 190].

Shoemaker presupone que el reajuste de creencias es una acción intencional del sujeto. Tales acciones se realizan gracias a la existencia de ciertos deseos y creencias en el sujeto: un deseo de que se dé cierto estado de cosas y una creencia de que cierta acción mía puede materializarlo. Estos deseos y creencias “racionalizan” la acción (aquí Shoemaker utiliza la terminología de Donald Davidson). Ahora, en el caso del ajuste de creencias, la acción intencional consiste en un cambio de creencias. Algunas creencias se mantienen, otras se abandonan, con el fin de incrementar la coherencia en el conjunto. Para que tal ajuste cuente como una acción intencional también debe ser causado por ciertos deseos y creencias. Pero en este caso, los deseos y las creencias son de segundo orden. Se trata, por ejemplo, del deseo de incrementar la coherencia del conjunto de creencias y deseos y de la creencia de que el abandono de cierta creencia y la conservación de otra tendrá este efecto. Así, la acción del ajuste presupone creencias sobre las propias creencias y deseos. En este sentido presupone autoconocimiento.

Pero si las creencias y los deseos son exclusivamente creencias y deseos de primer orden, es decir, creencias y deseos que no tratan a su vez de creencias y deseos del agente, entonces una cosa que no racionalizan es el cambio en ellos mismos. Para racionalizar tales cambios, las creencias y los deseos deberían incluir creencias y deseos de segundo orden: deseos de promover consistencia y coherencia en el sistema de creencias y deseos, y creencias acerca de los cambios en las creencias y deseos que serían necesarios para satisfacer los deseos de segundo orden, las cuales a su vez requerirían creencias acerca de cuáles son las creencias y deseos que el sujeto tiene actualmente [Shoemaker 1988: 191].

En realidad, Shoemaker no dice simplemente que “el ajuste de creencias es una acción intencional”. Más cuidadosamente, afirma que, en un ser racional, creencias inconsistentes producen efectos tales como el ajuste racional del conjunto de creencias y eso significa que el sistema de creencias (y deseos) reacciona *como si* tuviera creencias y deseos de segundo orden que racionalizan esta reacción:

68 | “Me parece que por lo menos podemos decir, en este caso, que las cosas son *como si* el sistema tuviera un deseo de ser un sistema racional y coherente de creencias y deseos, y [*como si* tuviera] creencias (creencias verdaderas) sobre qué creencias y deseos el sistema contiene [Shoemaker 1988: 192]”. En un segundo paso, Shoemaker añade: “Estoy tentado a decir que si todo es *como si* una criatura tuviera conocimiento de sus creencias y deseos, entonces *tiene* conocimiento de ellos [Shoemaker 1988: 192]”. Su única razón para este segundo paso es que no hay ninguna “fenomenología del autoconocimiento” (*ibid.*), es decir, ningún aspecto interno del autoconocimiento que pudiera estar en conflicto con esta afirmación.

¿Qué tan buena es esta segunda respuesta de Shoemaker a la sugerencia de que el ajuste racional de creencias también podría darse de una manera automática y sin autoconocimiento directo? Supóngase que el argumento se basa en la premisa de que el ajuste racional es una acción intencional. En este caso, quizás su conclusión se siga de la premisa, pero ésta no es muy plausible. Como vimos anteriormente, no está muy claro en qué sentido el ajuste de creencias puede ser considerado una acción intencional. Lo que sí es intencional y voluntario es la acción de dirigir la propia atención a algún asunto o problema. Y quizás podamos, de esta manera, “motivarnos” a pensar sobre el asunto en cuestión. Pero este pensamiento parece ser algo que sólo “sucede” en nosotros, algo que no podemos dirigir. Si eso es correcto, la acción de ajustar las creencias no es una acción voluntaria e intencional sino un “suceso” que se da si las condiciones son las correctas. Como tal, no es apropiado “racionalizar” el ajuste bajo la suposición de que hay creencias y deseos de segundo orden que lo motivan.

Por otro lado, tomemos la versión más cautelosa del argumento según la cual, como premisa, sólo se afirma que en el ser racional que es capaz de ajustar sus creencias racionalmente las cosas son *como si* también existieran creencias y deseos de segundo orden. Me parece difícil sacar una conclusión sustantiva de tal premisa. La lavadora actúa como si tuviera el deseo de lavar la ropa y la creencia de que la mejor manera de hacerlo es hacer rotar su tambor. Esta observación es correcta, pero no justifica adscribirle a la lavadora un conocimiento de su tambor. La pregunta aquí no es tanto, como sugiere Shoemaker, si hacemos justicia a la fenomenología del conocimiento en cuestión. Más bien, la pregunta es si somos suficientemente económicos con las entidades que estipulamos que existen. Si no hay ninguna necesidad de suponer que haya creencias y deseos de segundo orden que racionalizan los cambios racionales en nuestras creencias, entonces tenemos una buena razón para no hacerlo.

4. AUTOCEGUERA Y LA PARADOJA DE MOORE

En esta última sección, discutiré la idea de Shoemaker según la cual la capacidad de evitar la paradoja de Moore implica la capacidad de tener un autoconocimiento directo (*self-acquaintance*). La paradoja de Moore se expresa en oraciones de la forma “p, pero no creo que p”. Tales oraciones pueden ser verdaderas. Puede ser que llueva y puede ser, al mismo tiempo, que yo no crea que llueva. Sin embargo, parece paradójico que alguien *asevere* “está lloviendo, pero no creo que está lloviendo”. La aseveración sincera “está lloviendo” indica (o expresa) que el hablante cree que está lloviendo. Pero si ahora añade *pero no creo que está lloviendo*, entonces contradice lo que indica la primera aseveración. Por esta razón no tiene sentido afirmar sinceramente ambas proposiciones en una sola oración.

Shoemaker no analiza la paradoja más a fondo. Lo explicado es suficiente para su propósito de mostrar que la autoceguera (*self-blindness*) con respecto a los propios estados mentales es imposible. Aquí me concentraré en la autoceguera con respecto a las propias creencias. Una persona es ciega con respecto a sus propias creencias si sólo puede adquirir conocimiento o conciencia de las propias creencias de la misma manera que una tercera persona podría hacerlo. Es decir, no tiene lo que Shoemaker llama un “acceso especial” a las propias creencias, no está consciente de ellas directamente (por medio de “*self-acquaintance*”) sino sólo de la misma manera en que también podría estar consciente de las creencias de otra persona. Es importante para la concepción de Shoemaker que la persona ciega con respecto a sus propios estados mentales sí tenga los conceptos de *creencia*, *deseo* etcétera.

Según Shoemaker no es posible que una persona racional y poseedora de conceptos de estados mentales sea ciega con respecto a sus propios estados mentales. En las secciones anteriores vimos cómo Shoemaker intenta establecer esta conclusión a partir de consideraciones sobre la revisión racional de creencias. En esta sección veremos cómo argumenta a favor de esta conclusión a partir de consideraciones sobre la paradoja de Moore.

Supóngase que George sea ciego con respecto a sus propias creencias. Entonces no es capaz de autoconocimiento directo (*self-acquaintance*), pero sí es racional, inteligente y posee los mismos conceptos de estados mentales que nosotros. Ya que George no tiene deficiencias conceptuales o de racionalidad o inteligencia, debería ser capaz de entender que aseveraciones como las de la paradoja de Moore son problemáticas. Alguien que dice *está lloviendo, pero no lo creo*, deja a su audiencia perpleja. ¿Está lloviendo? La primera parte de la oración dice que sí; pero la segunda parte dice que el sujeto no cree esto, entonces, tomándolo como

70 | testigo, parece que no llueve. ¿Cree la persona que está lloviendo? La primera parte de la oración, si es sincera, indica que sí; la segunda parte dice que no. No tiene sentido, entonces, hacer un enunciado semejante, excepto quizás en una clase de filosofía. Todo eso es evidente tanto para George como para nosotros. En consecuencia, George, ya que es racional e inteligente, no hará enunciados de este tipo.

Siendo tan sofisticado conceptualmente como cualquiera de nosotros, George debería ser tan capaz como cualquiera de reconocer el carácter paradójico de oraciones que ejemplifican la paradoja de Moore. [...] Ya que podemos suponer que es un hombre racional, podemos suponer que tal reconocimiento lo llevaría a evitar oraciones que ejemplifican la paradoja de Moore [Shoemaker 1988: 194].

Este resultado puede parecer insignificante. Pero una consecuencia importante, en este contexto, es que, gracias a su entendimiento de la paradoja de Moore, George ahora parece tener un método eficiente para acceder a sus propias creencias, un método, además, que sólo *él* puede usar para adscribirse *sus* propias creencias: sabe que no debe afirmar “P, pero no creo que P”. De eso se sigue inmediatamente que puede afirmar que cree que P si está preparado para afirmar que P. En otras palabras: el solo hecho de que George reconozca la paradoja de Moore como paradójica significa que siempre que se de cuenta de que P, también estará preparado para afirmar que cree que P.

Si la comprensión conceptual que tiene George puede tener el efecto de evitar enunciados que ejemplifican la paradoja de Moore, también debería tener ciertos efectos relacionados con esto. Si le preguntan “¿crees que P?”, debería contestar “sí” sólo si contestara “sí” a la pregunta “¿es verdad que P?” [Shoemaker 1988: 194].

Además, como señala Shoemaker, George también debería ser capaz, por sus capacidades conceptuales, de usar el verbo *creer* según sus reglas semánticas y pragmáticas. Con todo, declara Shoemaker, George, a pesar de su autoceguera, parece actuar y hablar exactamente como una persona normal. Su conclusión: George *es* normal. La idea de una persona racional e inteligente con las mismas capacidades conceptuales que nosotros, pero incapaz de tener acceso especial a sus propias creencias ha sido reducida al absurdo. Cuando una criatura tiene capacidades conceptuales como las nuestras y es racional e inteligente, necesariamente tiene también autoconocimiento directo de sus propias creencias:

Pero ahora George empieza a parecer simplemente una persona normal. Parecería que no hay nada en su comportamiento, verbal u otro, que revelara el hecho de que le falta el autoconocimiento directo [*self-acquaintance*]. [...] Así, la conclusión inmediata del argumento a partir de la paradoja de Moore es que para criaturas que tienen capacidades cognitivas y conceptuales comparables a las nuestras, la capacidad de adquirir el uso asertivo del lenguaje excluye la autoceguera; más específicamente, esta capacidad va acompañada necesariamente de una capacidad para el autoconocimiento [*self-acquaintance*] con respecto a creencias [Shoemaker 1988: 195-196].

¿Qué tan bueno es el argumento a partir de la paradoja de Moore? El argumento ha sido debatido controversialmente (*cfr.* Siewert, Kind 2003). Aquí sólo quiero hacer una nota crítica y después señalar una afinidad del argumento con una observación de Gareth Evans.

Shoemaker afirma que George parecería ser “indistinguible de alguien que tiene la facultad de autoconocimiento directo [*self-acquaintance*]” (Shoemaker 1988:196). Esta afirmación se basa en su comportamiento verbal o de otro tipo. De ahí, Shoemaker concluye que criaturas racionales y con capacidades cognitivas y conceptuales comparables a las nuestras tienen necesariamente la capacidad del autoconocimiento directo (*self-acquaintance*). Esta conclusión me parece demasiado precipitada. Shoemaker no da una definición muy precisa de su noción de *self-acquaintance*. La identifica con un “acceso especial a los propios estados mentales” (Shoemaker 1988: 184) y señala que el sujeto sólo tiene este tipo de acceso a los propios estados, no a los estados de otras personas (Shoemaker 1988: 183). Además, especifica que el acceso no se basa en la observación de mi conducta (Shoemaker 1988: 186). Ahora bien, cuando Shoemaker declara que George, en efecto, tiene *self-acquaintance*, la pregunta que surge es si nosotros también accedemos a nuestras creencias de la misma manera que George o si accedemos de otra manera. ¿No podría ser que George tenga una manera eficiente pero diferente de la nuestra para acceder a su mente? Amy Kind, por ejemplo, sugiere que George podría tener una habilidad especial para averiguar desde la perspectiva de la tercera persona qué es lo que cree (*cfr.* Kind 2003: 45 y ss.). Entonces, en cuanto a su conducta, George sería idéntico a nosotros, pero su manera de adquirir el autoconocimiento no sería la misma que en nosotros. Él compensaría su falta de acceso especial con una habilidad especialmente desarrollada de acceder a su mente como la que normalmente tenemos para acceder a la mente de otras personas.

Tales preguntas pueden surgir porque Shoemaker no dice claramente cómo, según él, nosotros adquirimos nuestro autoconocimiento directo. Lo que debería decir, en mi opinión, es que efectivamente todos somos como George. Sabemos qué es lo que creemos porque sabemos que cuando algo se presenta como verdadero, entonces eso es algo que creemos. En otras palabras, podemos contestar a la pregunta de si creemos que P, contestando a la pregunta de si P es verdad. Si encontramos que sí es verdad, entonces sí creemos que P. Esta “transparencia” (Moran 2001: 62) de la pregunta de segundo orden (sobre mi creencia) con respecto a la de primer orden (sobre el mundo) se puede explicar como una consecuencia del intento de evitar la paradoja de Moore. Si queremos evitar la paradoja de Moore, *debemos* tratar nuestra respuesta a la pregunta *¿es verdad que P?* como relevante para nuestra respuesta a la pregunta *¿crees que P?* En *The Varieties of Reference*, Gareth Evans describe la transparencia de la siguiente manera:

Si alguien me pregunta “¿piensas que va a haber una tercera guerra mundial?”, para responderle, tengo que atender precisamente a los mismos fenómenos exteriores que a los que atendería si estuviera contestando a la pregunta “¿habrá una tercera guerra mundial?” Me pongo en una posición [apropiada] para contestar la pregunta de si creo que p poniendo en marcha el proceso (cualquiera que éste sea) mediante el cual respondo a la pregunta de si p [Evans 1982: 225].

Me parece que a partir de esta observación es posible explicar el “acceso especial” que, según Shoemaker, tenemos a las propias creencias, en particular, es posible explicar el hecho de que es poco probable que nos equivoquemos en nuestras autoadscripciones de creencias (*cfr.* Shoemaker 1988: 183). Hay menos probabilidad de error que en adscripciones a otras personas porque el procedimiento de Evans no se basa en una observación del propio comportamiento. Sólo requiere que procedamos de la creencia de que P a otra de que creemos que P, sin corromper, en el proceso, el contenido de la creencia. En otro lugar he tratado de mostrar los detalles de tal explicación de lo que también podemos llamar la “autoridad de la primera persona” (*cfr.* Fricke 2009). Me parece que el interés del trabajo de Shoemaker consiste en ver cómo logra derivar la transparencia y el procedimiento de Evans de nuestras capacidades conceptuales y de nuestra racionalidad en general y, más específicamente, del hecho de que sabemos que no se puede afirmar coherentemente una oración que ejemplifique la paradoja de Moore.

BIBLIOGRAFÍA

BURGE, Tyler

1996 "Our Entitlement to Self-Knowledge" *Proceedings of the Aristotelian Society* 96: 91-116.

BYRNE, Alex

2005 "Introspection" *Philosophical Topics* 33 (1): 79-104.

EVANS, Gareth

1982 *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.

FERNÁNDEZ, Jordi

2003 "Privileged Access Naturalized" *Philosophical Quarterly* 53: 352-372.

FRICKE, Martin F.

2009 "Evans and First Person Authority" *Abstracta* 5 (1): 3-15.

GALLOIS, André

1996 *The World without, the Mind within: An Essay on First-Person Authority*. Cambridge, Cambridge UP.

KIND, Amy

2003 "Shoemaker, Self-Blindness and Moore's Paradox" *Philosophical Quarterly* 53: 39-48.

MORAN, Richard

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

PEACOCKE, Christopher

1996 "Entitlement, Self-Knowledge and Conceptual Redeployment" *Proceedings of the Aristotelian Society* 96: 117-158.

SHOEMAKER, Sydney

1988 "On Knowing one's own Mind" *Philosophical Perspectives* 2: 183-209.1990 "First-Person Access" *Philosophical Perspectives* 4: 187-214.2003 "Moran on Self-Knowledge" *European Journal of Philosophy* 11 (3): 391-401.

SIEWERT, Charles

2003 "Self-Knowledge and Rationality: Shoemaker on Self-Blindness", Gertler, Brie (ed.), *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge* (pp. 131-145), Aldershot, Ashgate.

Kant y la independencia epistémica del autoconocimiento

Pedro Stepanenko¹

1. EL PROBLEMA

Uno de los principales rasgos de la teoría kantiana de la subjetividad es la diferencia que traza entre uno mismo en cuanto objeto de atribución de experiencias y uno mismo en cuanto agente epistémico. Cuando pensamos en nosotros mismos como particulares que tienen determinadas experiencias y cuando pensamos en nosotros mismos como sujetos que relacionan sus pensamientos, sus creencias y sus percepciones en la búsqueda de conocimiento, estamos ante aspectos muy distintos de la subjetividad. Como es bien sabido, para Kant el análisis filosófico de este segundo aspecto de la subjetividad sólo proporciona conocimiento de las reglas que debemos seguir para conocer objetos; no proporciona conocimiento de un objeto particular. Kant formula estas reglas como condiciones de posibilidad de los objetos del conocimiento (tales como el principio de permanencia de la sustancia o el de causalidad de los sucesos) y el conjunto de estas reglas constituye, de acuerdo con su filosofía, un campo o una unidad a la cual se integran a través del tiempo todas las representaciones de las cuales tenemos conciencia. Cada agente epistémico tiene que presuponer la identidad de esta unidad a través del tiempo. Kant la denomina “unidad sintética de la apercepción” o “autoconciencia trascendental”. No se trata de algo que debamos conocer, sino de una red de pensamientos, creencias y experiencias que mantienen entre sí ciertas relaciones que nos permiten decir que conocemos objetos particulares que forman parte del mundo. Otra cosa muy distinta es el conocimiento que

¹ Agradezco a Agustín Rayo y a Efraín Lazos los comentarios críticos a este texto. Algunas de las ideas expuestas aquí las he presentado en el coloquio “Conciencia y conocimiento”, organizado por el proyecto PAPIIT “La primera persona y sus percepciones” en el CEPHCIS, Mérida (marzo de 2009) y en el tercer encuentro anual de la Asociación Americana de Filósofos Mexicanos (marzo de 2010) en la Universidad Estatal de San Francisco. Le agradezco también a Eduardo García Ramírez los excelentes comentarios que me permitieron corregir algunos errores.

76 | adquirimos cuando nos atribuimos ciertas experiencias. En este caso, tanto yo mismo como las experiencias que me atribuyo son algo (objetos en el mundo) que deben satisfacer las condiciones de la unidad de la conciencia para ser conocidos. Este último conocimiento, de acuerdo con la filosofía de Kant, es lo que debe considerarse propiamente como autoconocimiento.

Esta diferencia entre autoconciencia trascendental y autoconocimiento es la pieza clave de la crítica kantiana a la concepción cartesiana de la subjetividad desarrollada en el capítulo sobre los paralogismos de la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con esta crítica, Descartes confunde la unidad de la conciencia, la unidad a la que pertenecen todos los pensamientos y percepciones, con la intuición de un sujeto en cuanto objeto (B 422).² Esta confusión no sólo motiva lo que Kant llama “psicología racional”, una investigación no empírica sobre la naturaleza de lo mental, sino también la ilusión de lo que puede denominarse “independencia epistémica del autoconocimiento”, es decir, la independencia del conocimiento de nuestros propios estados mentales con respecto al conocimiento de objetos físicos, los objetos intencionales de muchas o quizá de todas nuestras percepciones. Esta independencia es, a su vez, la plataforma de la posición que Kant llama “idealismo escéptico” en el cuarto paralogismo (A 377) e “idealismo problemático” en la “Refutación del idealismo” (B 274), la cual coincide a grandes rasgos con lo que hoy se llama “escepticismo cartesiano”, es decir, el escepticismo acerca del mundo externo.³ Lo que permite poner en duda el conocimiento del mundo externo sin cuestionar el conocimiento de nuestros propios estados mentales es, según esta posición, la certeza inquebrantable en la verdad de la atribución de estados mentales a uno mismo. Esta certeza se mantiene aun suponiendo que es falso lo que pretendemos saber del mundo externo. La principal objeción del capítulo sobre los paralogismos a esta posición podría simplificarse de la siguiente manera: el escéptico cartesiano confunde la atribución de estados mentales a uno mismo en cuanto sujeto particular del cual puede tener intuiciones con el mero reconocimiento de que cada una de las representaciones de las cuales tiene conciencia forma parte de la misma unidad

² Strawson (1966: 168) formula esta crítica como una confusión entre la unidad de la conciencia y la conciencia de un sujeto unitario. Esta formulación presupone que la conciencia de un particular es como la experiencia de un particular, es decir, un estado receptivo en relación a su objeto. No seguiré esta formulación, puesto que propondré adscribirle a Kant una concepción de la conciencia en cuanto pensamiento de nivel superior.

³ Con respecto a la caracterización contemporánea del “escepticismo cartesiano”, véase Vogel 1990: 658.

a la que pertenecen todas sus representaciones conscientes. Confunde, pues, el autoconocimiento con la autoconciencia trascendental.

El valor que pueda tener esta objeción en contra de la independencia epistémica del autoconocimiento parece sin embargo esfumarse si tomamos en cuenta la diferencia kantiana entre sentido interno y sentido externo. Cuando Kant sostiene que cada uno de estos sentidos tiene su propio objeto (el yo en el tiempo y los objetos en el espacio) parece estar reproduciendo el dualismo cartesiano bajo las condiciones de la unidad sintética de la apercepción y de esta manera permitiendo la reintroducción del escepticismo (A: 379-380). En efecto, si distinguimos, bajo las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos en general, dos tipos de objetos: el yo por un lado y los objetos físicos por el otro, ¿qué nos impide decir que podemos conocer el yo a través de sus estados mentales sin presuponer el conocimiento de objetos físicos? En la crítica del cuarto paralogismo, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant reconoce que el dualismo cartesiano puede reproducirse en el ámbito empírico y recurre a la diferencia entre fenómenos y cosas en sí para distinguirlo del dualismo trascendental (A: 379-380). “El yo, representado por medio del sentido interno en el tiempo, y los objetos en el espacio fuera de mí, constituyen fenómenos específicamente distintos, pero no por ello son pensados como cosas distintas [A: 379]”. Esto, sin embargo, no impide la postulación de dos tipos de sustancias en el ámbito fenoménico, dos esferas de conocimiento distintas en las cuales los fenómenos se relacionan al interior de cada una de ellas conforme al concepto de sustancia. La diferencia entre fenómenos y cosas en sí tan sólo impide inferir que podamos existir sin los objetos en el espacio a partir de la posibilidad de conocernos en cuanto fenómenos sin tomar en consideración el conocimiento de objetos en el espacio. Pero nada nos dice sobre la relación entre los fenómenos del sentido interno y los fenómenos del sentido externo más allá de exigir que ambos cumplan con las condiciones del conocimiento de objetos en general.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, tanto en la “Refutación del idealismo” (B: 274-279) como en el capítulo sobre los paralogismos (B: 412-413), Kant rectifica este panorama y le niega al sentido interno el uso del concepto de sustancia, ya que en él no se encuentra ninguna intuición permanente, la intuición que requeriría el cartesiano para afirmar que se conoce como una sustancia pensante sin tener que aceptar ningún conocimiento del mundo exterior, la intuición que confunde con la unidad de la conciencia. Con ello, Kant rescata, al menos parcialmente, su crítica a la independencia epistémica del autoconocimiento, ya que impide su reproducción en el ámbito fenoménico. Además, introduce una

78 | nueva objeción en su contra: cuando Descartes pretende conocer una sustancia pensante no sólo confunde la unidad de la conciencia con la intuición del sujeto pensante; además ignora que los únicos objetos de nuestra intuición a los cuales les corresponde un modo de existencia permanente son los objetos materiales (B: 278). Gracias a este nuevo panorama Kant puede, al mismo tiempo, rechazar al cartesiano y mantener la tesis de la elusividad del yo pensante, es decir, la tesis según la cual el sujeto pensante no forma parte del mundo fenoménico, con lo cual deja abierta la posibilidad de identificarlo con el yo nouménico.

Pero este nuevo panorama en realidad no representa un avance significativo para enfrentar al escéptico cartesiano. Si no hay un uso legítimo del concepto de sustancia en el sentido interno, entonces ¿qué conocemos mediante este sentido?, ¿la continuidad de una serie de experiencias?, ¿una corriente de conciencia que podríamos atribuir a distintas sustancias (tercer paralogismo)?, ¿una trayectoria en *algún* mundo posible? A pesar de que estas posibilidades debilitan la posición del escéptico cartesiano, en la medida en que esos conocimientos parecen menos sólidos que los de una sustancia, siguen representando una plataforma suficientemente firme para sostener que podemos conocer nuestras experiencias sin aceptar el conocimiento de sus objetos. Si la estrategia de Kant consiste sólo en atacar la plataforma desde la cual el cartesiano de hecho formula su desafío (la aceptación del conocimiento de una sustancia pensante), entonces este desafío puede reformularse desde otra plataforma, interpretando el yo de una manera distinta. Sólo somos —podría decirse— una corriente de conciencia, una serie temporal de experiencias o una trayectoria de experiencias de algún mundo posible. De esto estamos seguros, pero no de la existencia de los objetos representados en esa corriente de conciencia (entre los cuales estamos nosotros mismos en cuanto seres humanos).

Ante esta reformulación del desafío que representa el escepticismo cartesiano, creo que sólo se pueden ofrecer dos respuestas en el marco de la filosofía de Kant: o bien sostener que la conciencia de nuestras representaciones en el tiempo (la autoconciencia empírica) no es siempre un caso de conocimiento o bien enfatizar, con Peter F. Strawson, que las autoadscripciones inmediatas de experiencias refieren, aunque no lo tengamos presente, a nosotros mismos en cuanto objetos del mundo espaciotemporal, donde el uso del concepto de sustancia está asegurado. Lo que quiero hacer en este trabajo es explorar la primera de estas dos respuestas a partir de una interpretación de la unidad sintética de la apercepción acorde con algunas ideas básicas de la teoría de pensamientos de nivel superior sobre la conciencia, propuesta por David Rosenthal. En la próxima sección expondré

esta interpretación conforme a la cual esa unidad consiste en un espacio de relaciones inferenciales entre pensamientos al cual se integran las experiencias conscientes gracias a los pensamientos que las acompañan. Tener conciencia de experiencias consiste, de acuerdo con esta interpretación, en tener pensamientos sobre las experiencias, los cuales se relacionan inferencialmente con otros pensamientos. En las siguientes secciones analizo, a partir de esta interpretación, las razones por las cuales la supuesta atribución de experiencias en el escenario del escéptico cartesiano, es decir, suponiendo que no tenemos conocimiento de objetos físicos, no puede proporcionar conocimiento del sujeto de atribución (sección 3) ni de la unidad temporal de las experiencias mismas (sección 4).

2. UNIDAD SINTÉTICA DE LA APERCEPCIÓN Y EL AUTOCONOCIMIENTO

Es fácil perderse en la interpretación de la unidad sintética de la apercepción, esa unidad que sólo consiste en las condiciones más básicas que debe satisfacer cualquier objeto de conocimiento. Para no perderse es conveniente recordar por qué Kant introduce esta noción en la “Deducción trascendental de las categorías”. Lo que Kant intenta hacer en esta parte de la *Crítica de la razón pura* es mostrar que nuestra capacidad receptiva, nuestra conciencia de intuiciones empíricas, está condicionada por el uso de categorías, en especial por los conceptos de sustancia y causalidad, sin los cuales no podemos pensar ni reconocer objetos en la experiencia. Podemos concebir el conjunto de categorías como un tablero, un marco, una red o un esquema que hace posible el reconocimiento de objetos en la experiencia y gracias a ello permite relacionar intuiciones empíricas. La unidad sintética de la apercepción es, pues, una unidad que hace posibles tanto la conciencia de intuiciones empíricas como la experiencia de objetos que podemos reconocer en distintos momentos. Pero, antes que nada, es el marco de la actividad pensante y por ello su expresión es el enunciado “pienso”.

A pesar de la simplicidad de su expresión en el enunciado “pienso”, la unidad sintética de la apercepción es en realidad una noción muy compleja que debe contribuir a sostener al menos las siguientes tres tesis: 1) toda representación consciente debe formar parte de una unidad; 2) toda representación consciente requiere el uso de conceptos; 3) entre los conceptos de esta unidad tiene que haber algunos que permitan reidentificar particulares.

La primera de estas tesis no puede apoyarse en otras tesis. Es el principio del cual debe partir cualquier consideración acerca de la conciencia y el conocimiento. Es el principio de la unidad sintética de la apercepción: “el *yo pienso* tiene

80 | que poder acompañar todas mis representaciones, pues de otra manera [...] no serían nada para mí” (B: 132). Lo que debe explicarse es el significado que tiene en este principio el pronombre personal *yo*. Este término no se puede usar aquí para referirse a un objeto particular o a una persona. Hay al menos dos razones en contra de este uso: a) Kant utiliza este principio para explicar cómo podemos identificar particulares en la experiencia, por lo cual no puede presuponer lo que quiere explicar. b) Este principio debe valer para cualquier concepción sustantiva del yo: un cuerpo, una sustancia pensante, una persona, un conjunto de recuerdos y expectativas, una corriente de conciencia. La aceptación de este principio debe ser más básica que la aceptación de cualquiera de estas cosas. Nos encontramos, pues, en una posición semejante a la posición de la segunda de las *Meditaciones metafísicas* antes de que Descartes infiera la existencia de una sustancia pensante. Por ello, creo que algunas de las observaciones de Bernard Williams sobre el *Cogito* cartesiano pueden ser de utilidad para comprender el significado del pronombre “yo” en el principio kantiano.

En su libro sobre Descartes, Williams explica por qué Descartes debe usar ese pronombre a pesar de encontrarse en una posición que le impide distinguir entre los dos siguientes estados de cosas: a) *estoy pensando* y b) *se está pensando*. Si tratáramos de seguir la sugerencia de Georg Lichtenberg, en el sentido de expresar de manera impersonal los pensamientos cuando nos encontramos en el nivel de reflexión de la segunda meditación, entonces —señala Williams— a partir de dos pensamientos distintos, por ejemplo, no podríamos aceptar su conjunción.⁴ Si constatáramos la presencia de dos pensamientos contradictorios tampoco nos sentiríamos obligados a rechazar uno de ellos. Si expresamos de manera impersonal la presencia del pensamiento A y la presencia del pensamiento B, dejamos abierta la posibilidad de que el pensamiento A lo tenga un sujeto distinto al que tiene el pensamiento B, de tal manera que A puede ser contradictorio de B sin que, por ello, debamos rechazar ninguno de los dos. Para que los pensamientos se puedan relacionar debemos “relativizarlos”, debemos concebirlos integrados a un mismo “mundo” o espacio de pensamientos (*thought-world [whatever that might turn out to mean]*).⁵ Creo que esta idea básica es lo que se encuentra y lo que debemos retener de la afirmación que Kant repite constantemente: cualquier pensamiento tiene que formar parte de una unidad. Sin esta unidad nuestras reglas de inferencia más básicas carecerían de aplicación. Esta idea también puede ayudar a entender por qué Kant sostiene que “la posibilidad de la forma lógica de todo

⁴ Véase Williams 1978: 95-98.

⁵ Williams 1978: 97.

conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa apercepción” (nota A: 117). Propongo, pues, interpretar el significado de la expresión “yo pienso” en el principio de la unidad sintética de la apercepción como la afirmación de un único espacio inferencial al cual tienen que pertenecer todos los pensamientos de un agente pensante.⁶

Esta interpretación permite explicar por qué Kant insiste en el capítulo sobre los paralogismos que el cogito cartesiano no nos puede proporcionar conocimiento alguno: “aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición” (A: 350; véase también B: 408). La idea que expresa esta afirmación no sólo es que no tenemos representación intuitiva del ámbito, la esfera o el espacio en el cual se relacionan los pensamientos, sino también que al movernos sólo entre pensamientos no conocemos nada porque nos hacen falta las intuiciones. El mero análisis de conceptos no genera conocimientos. Las conclusiones a las que podamos llegar analizando la relación entre los pensamientos y el espacio al que pertenecen no puede arrojar conocimiento acerca del sujeto que tiene esos pensamientos. Tampoco pueden hacerlo con respecto a los objetos a los que se refieren esos pensamientos. Nos movemos sólo entre posibilidades y podría decirse que el yo aquí tan sólo es el espacio que permite agrupar esas posibilidades en mundos posibles. Las intuiciones son lo único que nos indica qué es real entre todo lo posible.⁷

Pero Kant no sólo exige que el “yo pienso” acompañe a los pensamientos, sino a todas las representaciones de las cuales tenemos conciencia. ¿Cómo podemos pasar de esa unidad de pensamientos relacionados inferencialmente a todas las representaciones, a la unidad de la conciencia? ¿En qué sentido intuiciones como los colores, los sonidos y los olores forman parte de una red inferencial? La respuesta más sencilla es atribuirle a Kant lo que hoy se denomina a partir de David Rosenthal una teoría de pensamientos de nivel superior (HOT por sus siglas en inglés) sobre la conciencia. De acuerdo con esta teoría, “un estado es consciente si uno tiene un pensamiento de nivel superior sobre ese estado”.⁸ Del pensamiento

⁶ Esta interpretación concuerda con la lectura que Wilfrid Sellars hace de la teoría kantiana de las categorías. Véanse: Sellars 1967 y Sellars 1970.

⁷ Las categorías permiten escoger entre todos los mundos posibles aquellos que pueden conocerse. Permiten delimitar un campo de mundos posibles al cual podría denominarse “experiencias posibles”, es decir, el conjunto de todos los mundos de los cuales podemos tener experiencias.

⁸ Rosenthal 2006: 340.

82 de nivel superior no necesitamos ser conscientes, aunque podemos serlo.⁹ La propia formulación del principio de la unidad sintética de la apercepción parece apoyar esta teoría, ya que puede leerse como una caracterización de lo que es una representación consciente: es una representación acompañada por el enunciado “yo pienso tal representación”, es decir, por un pensamiento sobre esa representación. Como los pensamientos están integrados a una unidad (a una red inferencial), las representaciones conscientes quedan integradas a esa unidad mediante los pensamientos sobre ellas. Creo que esta manera de explicar la integración de las intuiciones a la unidad de pensamientos (al marco de la actividad pensante) ampliando así la unidad del pensamiento hasta comprender la unidad de la conciencia es sencilla y me parece que no contraviene las principales ideas de la filosofía teórica de Kant.

Sin embargo, esta explicación requiere varias advertencias. La más importante es que el pensamiento que acompaña a la representación puede pero no tiene que ser siempre la atribución de esa representación a uno mismo en cuanto objeto de atribución. Exigir que *siempre* sea una autoatribución equivaldría a condicionar la unidad de la conciencia al autoconocimiento. Cada pensamiento sobre una representación contaría como autoconocimiento, el cual a su vez explicaría la unidad de la conciencia. Para Kant, la unidad de la conciencia es un presupuesto del autoconocimiento, por lo cual no puede explicarla. La segunda advertencia es que, a diferencia de la propuesta de Rosenthal, esta teoría de la conciencia no debe concebirse como atomística,¹⁰ es decir, los pensamientos que acompañan a las representaciones empíricas y las hacen conscientes no deben concebirse como pensamientos que pueden darse sin conexión con otros pensamientos. La motivación de la filosofía de Kant para adoptar esa teoría es precisamente que permite explicar la integración de las representaciones a un todo. Finalmente, debe advertirse que la conciencia de la unidad misma debe concebirse como un pensamiento de tercer nivel, es decir, un pensamiento que tiene por objeto la unidad de los pensamientos. Este pensamiento es el que, en sentido estricto, “tiene que poder acompañar a toda representación”, aunque de hecho no todos los pensamientos estén acompañados por ese pensamiento de tercer nivel. Cuando somos conscientes de una experiencia, tenemos un pensamiento sobre ella aunque no seamos conscientes de ese pensamiento. Si somos conscientes de ese pensamiento es porque tenemos un pensamiento de tercer nivel que se dirige a él. Pero pensar en un pensamiento requiere tomar en

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Con respecto al carácter atómico del modelo propuesto por David Rosenthal, *ibid.*

consideración sus relaciones inferenciales con otros. Por supuesto que es imposible pensar en todos los pensamientos que tienen relación con un pensamiento. Lo que podemos pensar de una manera más o menos confusa, aunque con claridad, es que ese pensamiento está integrado a un espacio inferencial, a ese espacio que Kant llama “unidad sintética de la apercepción”. Puede decirse, entonces, que en cualquier momento, ante cualquier pensamiento o ante cualquier experiencia conscientes, podemos hacer explícito el hecho de que nuestros pensamientos siempre están relacionados entre sí.

Lo anterior es una respuesta posible a la pregunta sobre la integración de la conciencia de nuestras intuiciones empíricas a la unidad de pensamientos en la cual consiste primordialmente la unidad de la conciencia en la filosofía de Kant. Esta propuesta también permite justificar la segunda de las tesis que enumeré más arriba: Toda representación consciente requiere el uso de conceptos, ya que no podemos tener pensamientos sin conceptos. Pero esta respuesta no es la que proporciona Kant. Su respuesta involucra no sólo la segunda, sino también la tercera de las tesis que he mencionado más arriba: Entre los conceptos de esta unidad tiene que haber algunos que permitan reidentificar particulares.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la primera de estas dos tesis se sigue tan sólo de la diferencia entre intuiciones y conceptos. Los conceptos son representaciones que nos permiten sintetizar otras representaciones, a diferencia de las intuiciones que son representaciones particulares que requieren ser sintetizadas para formar parte de una unidad. En la primera edición, en cambio, podemos encontrar un argumento a su favor en la sección de las tres síntesis (A: 98-110). Pero aquí la unidad sintética de la apercepción no es considerada como una unidad de pensamientos, sino como un yo permanente, “numéricamente idéntico”, que “aprehende” la pluralidad de intuiciones que nos es dada en el tiempo. Se trata de una misma unidad que subsiste en el tiempo. El argumento de esta sección señala que, para aprehender en una única unidad a una pluralidad de intuiciones empíricas en el tiempo, necesitamos reconocer los mismos contenidos a través de distintas representaciones. Este reconocimiento es lo que exige el uso de conceptos, entre los cuales debe haber algunos que nos permitan individuar fenómenos, como el concepto de sustancia o el de causalidad.¹¹ Para que una pluralidad de intuiciones —sostiene Kant— forme parte de una unidad temporal de la conciencia, necesitamos recordar las intuiciones inmediatamente aprehendidas. Para que los recuerdos no se confundan con nuevas intuiciones necesitamos reconocer que lo aprehendido en un momento anterior es idéntico a

¹¹ Véase Stepanenko 2008: 166-167.

84 | lo recordado (y en principio puede ser aprehendido mediante otras experiencias). Pero la aprehensión (la intuición presente) y el recuerdo son dos estados distintos. Su contenido es lo que debe ser idéntico en ambos casos. Los conceptos que nos permiten entender esto no pueden ser sólo conceptos de cualidades fenoménicas. Estos últimos sólo comparan representaciones; no permiten reconocer un mismo contenido de varias representaciones. Necesitamos el concepto de un objeto que pueda ser reconocido a través de varias experiencias. Es aquí en donde aparecen las categorías, pues gracias a ellas podemos pensar en un objeto distinto de las representaciones que nos permiten reconocerlo.

Lo que me interesa destacar de este argumento es que por sí mismo apoya la siguiente tesis antiescéptica: El conocimiento de la unidad que forman todas las representaciones que nos son dadas en el tiempo depende del conocimiento (de la identidad) de los objetos que pensamos a través de esas representaciones. De acuerdo con este argumento las intuiciones sólo pueden vincularse entre sí porque permiten reconocer objetos (cualquiera que sea el status ontológico de estos objetos). Si cada una de ellas tuviera su propio objeto, distinto al de todas las demás intuiciones, no podrían relacionarse y no formarían una unidad. Podría objetarse, sin embargo, que la atribución de intuiciones a una persona es una opción distinta para entender esa unidad, la cual aparentemente no requiere del conocimiento de objetos distintos a las intuiciones mismas. Pero esta opción lo que propone es pensar en las intuiciones como modificaciones de un objeto. Si este objeto pertenece al mundo fenoménico, entonces debe ser un objeto que podemos reconocer a través de distintas intuiciones. Si no es un objeto que pertenece al mundo fenoménico, entonces su existencia tiene que ser inferida a partir de las propias intuiciones y no puede exigirse que el conocimiento de la unidad de esas intuiciones dependa de la aceptación de un objeto que inferimos a partir de esta unidad. Tan sólo se estaría sugiriendo que esa unidad *puede* depender de la existencia de ese objeto, pero no que dependa necesariamente de ella.

A pesar de que este argumento no puede refutar al escéptico cartesiano, ya que para ello tendría que excluir esta última posibilidad, al menos debilita la posición desde la cual el cartesiano pone en cuestión la existencia de objetos distintos a nuestras experiencias. De hecho Kant recupera esta estrategia en contra del *idealista problemático* en la "Refutación del Idealismo", después de haber eliminado este argumento de la "Deducción trascendental" en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Quizá uno de los motivos para eliminarlo de esta parte haya sido explotar su potencial antiescéptico en una sección expresamente dedicada a ello. Otro de los motivos pudo haber sido que en este argumento la

unidad sintética de la apercepción puede confundirse con la unidad de las intuiciones que de hecho nos son dadas en la experiencia, la cual Kant considera en la segunda edición como una consecuencia de la primera bajo determinadas circunstancias (B: 140). Sin embargo, creo que este argumento se puede combinar con la unidad sintética de la apercepción en cuanto unidad de pensamientos si se introduce la idea de experiencias posibles. Este argumento concluye que no podemos ser conscientes de experiencia alguna si no pensamos en los objetos que pueden ser reconocidos a través de ella. Esto requiere el uso de conceptos y la ocurrencia de pensamientos que deben estar integrados a un mismo espacio inferencial (unidad sintética de la apercepción). Ahora bien, las experiencias posibles no pueden ser para nosotros más que los pensamientos que pueden acompañarlas, por lo cual, ese argumento debe concluir que estos pensamientos no pueden ser sólo acerca de las experiencias mismas sino también acerca de los objetos de esas experiencias.

En lugar de seguir esta línea argumentativa en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant relega de la formulación de la unidad sintética de la apercepción a la unidad de nuestras representaciones en el tiempo, por lo cual la necesidad de pensar en términos objetivos (la necesidad de la unidad objetiva de la apercepción) parece ser introducida de manera dogmática. También se relega en esta formulación el papel esencial que debe desempeñar en el conocimiento la unidad de nuestras representaciones en el tiempo: esa función debe ser ni más ni menos que la de indicar cuáles de los pensamientos integrados inferencialmente a la unidad objetiva son verdaderos.¹² No creo exagerar si digo que la unidad objetiva de la autoconciencia comprende potencialmente todos los pensamientos acerca de los mundos posibles que podríamos conocer. En la medida en que esa unidad está estructurada por las categorías, en ella tienen lugar todos los pensamientos que están conectados entre sí de acuerdo con los principios que se derivan de las categorías, los principios que nos permiten pensar en objetos de la experiencia. Esta unidad puede entenderse, pues, como la unidad de los pensamientos mediante los cuales pensamos todos los mundos posibles que podemos conocer. Las intuiciones que de hecho nos son dadas en el tiempo deben indicarnos cuál de los mundos posibles cognoscibles es el mundo real. Pero, cualquiera que sea el mundo real cuyo conocimiento depende de estas intuiciones es un mundo de cuyo conocimiento depende también el conocimiento de la unidad de las intuiciones que nos son dadas.

¹² Esta función de las representaciones que nos son dadas en el tiempo es una manera de entender el segundo de los postulados del pensar empírico en general (A: 218-226).

Creo que resulta útil entender esta unidad objetiva recurriendo a la manera en que Donald Davidson comprende aquello a lo que se refiere Peter F. Strawson cuando sostiene al inicio de *The Bounds of Sense* que “es posible imaginar tipos de mundos muy distintos del mundo tal como lo conocemos”.¹³ “Describimos distintos universos haciendo uso de un sistema fijo de conceptos. Algunas oraciones serán verdaderas exclusivamente por los conceptos o significados involucrados, otras por la manera en que es el mundo. Al describir mundos posibles sólo jugamos con oraciones del segundo tipo”.¹⁴ La unidad sintética de la apercepción puede entenderse como ese sistema fijo de conceptos en manos —por así decirlo— de un único agente epistémico al cual le son dadas intuiciones mediante las cuales descubre un solo mundo.¹⁵ El proceso mediante el cual descubre ese mundo no sólo consiste en constatar puntualmente a través de las experiencias cuáles son los pensamientos verdaderos sobre ese mundo, sino también en pensar las conexiones entre fenómenos en varios mundos posibles que pueden ser el real. La manera de ir excluyendo mundos posibles es combinando su receptividad con sus capacidades inferenciales. Cada experiencia excluye algunas posibilidades, pero al mismo tiempo abre nuevas posibilidades en virtud de las conexiones inferenciales del pensamiento cuya verdad reconocemos por ella. Lo que exige el principio de la unidad sintética de la apercepción es que toda experiencia esté integrada al mismo proceso mediante el cual descubrimos cómo es el mundo. Cualquier experiencia debe poder decirnos algo sobre el único mundo real y lo puede hacer porque ella misma está integrada al mundo.

Si ésta es la manera en que las experiencias se integran a la unidad sintética de la apercepción, no pueden constituir una unidad separada de los pensamientos acerca de sus objetos. Su integración a la unidad de la conciencia es su integración a una red de pensamientos relacionados inferencialmente. Entre las reglas de inferencia que forman parte de esta unidad se encuentran principios que exigen pensar de cierta manera las modificaciones de un mismo objeto y sus relaciones causales con otros objetos. Si el pensamiento que una experiencia hace verdadero es la atribución de esa experiencia a un objeto del mundo (nosotros mismos), entonces su aceptación debe tener consecuencias con respecto al

¹³ Strawson 1966: 15.

¹⁴ Davidson 1974: 9.

¹⁵ Para ajustar la descripción de Davidson a la perspectiva de Kant se requiere, por supuesto, agregar las verdades sintéticas a priori que no se obtienen sólo a partir de meros conceptos, sino de la relación de ciertos conceptos con las intuiciones puras del espacio y el tiempo.

valor de verdad de pensamientos acerca de los objetos con los cuales ese objeto tiene relaciones. De no ser así la identidad misma del objeto y de la percepción atribuida quedan en cuestión. Creo que esta idea puede expresarse de la siguiente manera: si las experiencias nos permiten reconocer qué pensamientos son verdaderos, entonces debemos pensar las experiencias y sus objetos como pertenecientes a un mismo mundo. La identidad de una conciencia a la cual no sólo pertenecen pensamientos, sino también experiencias que permiten reconocer los pensamientos verdaderos, exige que pensemos todos los objetos de esos pensamientos, incluso las propias experiencias, como pertenecientes a un único mundo. Aceptar la existencia de experiencias sin la existencia de otros fenómenos sería como aceptar la existencia de dos unidades de conciencia: una para nuestras experiencias y otra para los objetos representados en ellas. A cada una de estas unidades les corresponderían redes de pensamientos distintas. Pero, si la razón por la cual debemos aceptar varias unidades es la posibilidad de equivocarnos al inferir un pensamiento a partir de otro, tendríamos que acabar aislando cada pensamiento, con lo cual abandonaríamos la idea misma de una unidad de la conciencia.

Esto no quiere decir, por supuesto, que no podamos equivocarnos con respecto a los objetos que representan nuestras experiencias, pero estas equivocaciones también son equivocaciones con respecto a las experiencias mismas. Podemos equivocarnos al atribuirnos cierta percepción cuando en realidad es una alucinación, pero una vez que aceptamos cualquiera de las dos experiencias, debemos aceptar sus consecuencias, formuladas mediante pensamientos relacionados inferencialmente con el pensamiento que hemos aceptado. Cada experiencia debe hacer verdadero no sólo un pensamiento aislado, sino varios pensamientos relacionados inferencialmente. Una equivocación no sólo altera una posición dentro de la red de pensamientos, sino que requiere ajustes en varios de los pensamientos relacionados con esa posición.

En resumen: la unidad de la conciencia cuya identidad necesita presuponer un agente epistémico es para Kant una red de pensamientos relacionados inferencialmente que articula nuestras experiencias de tal forma que podemos reconocer los mismos objetos a partir de una pluralidad de representaciones. Esta unidad exige pensar en las experiencias y en sus objetos como pertenecientes a un mismo mundo.

88 | 3. SUJETO DE ATRIBUCIÓN Y AUTOCONOCIMIENTO

Dentro del esquema que he propuesto en la sección anterior es posible explicar el error y la ilusión perceptuales como el efecto de tomar por verdadero un pensamiento que es falso. Cualquier experiencia consciente debe estar acompañada por un pensamiento, pero ese pensamiento puede ser falso. Sólo la red de pensamientos en la cual se inscribe ese pensamiento y la idea de acuerdo con la cual cualquier objeto de una experiencia puede ser objeto al menos de otra experiencia pueden hacernos ver ese error. Las demás experiencias conscientes también tienen que estar acompañadas por pensamientos y éstos también tienen que estar conectados con los demás pensamientos. Esto es lo que nos permite corregir nuestras creencias perceptuales anteriores y adquirir creencias sobre experiencias que aún no tenemos.

Lo que resulta mucho más difícil de explicar es la posibilidad de suspender el juicio ante una experiencia, ya que la principal función de las experiencias en este esquema es indicar qué pensamientos son verdaderos. A diferencia de un escéptico radical, para el cual no existen ámbitos privilegiados de conocimiento, para el escéptico cartesiano podemos suspender el juicio con respecto de los pensamientos sobre objetos externos sin renunciar al autoconocimiento en cuanto atribución de experiencias a uno mismo. Para argumentar a favor de esta posición, el cartesiano no requiere apelar a un error masivo; es suficiente con sostener que ante la posibilidad de equivocarse puede suspender el juicio con respecto al contenido proposicional de cualquier experiencia en la que se encuentre. A pesar de esto —sostiene el cartesiano— podemos atribuirnos las experiencias que tienen ese contenido, por lo cual debemos decir que el autoconocimiento es independiente del conocimiento de los objetos de las experiencias.

De acuerdo con lo que he considerado al inicio de este trabajo como la pieza clave de la crítica de Kant a la concepción cartesiana de la subjetividad, esta atribución que el cartesiano cree poder hacer descansa en la confusión de la unidad de la conciencia, la unidad a la que pertenecen todos los pensamientos y experiencias, con la intuición de un sujeto en cuanto objeto (B: 422). Para poder hacer uso epistémicamente legítimo del concepto de un objeto (sustancia) al cual le podemos atribuir algo, necesitamos una intuición de ese objeto. Nosotros mismos en cuanto objetos del sentido externo cumplimos con este requisito, por lo cual podemos aceptar sin problemas las atribuciones de experiencias a nosotros mismos en cuanto objetos reconocibles a través de distintas experiencias. Pero la atribución de todas las experiencias a una supuesta sustancia inmaterial de la cual no

tenemos una intuición no puede ser más que el reconocimiento o la conciencia de que todas las experiencias pertenecen a una misma unidad de la conciencia.

La exigencia de contar con una intuición para aceptar la existencia de un objeto de atribución puede resultar conveniente ante las pretensiones cartesianas de atribuir nuestras experiencias a una sustancia inmaterial. Pero si el cartesiano no se precipita a postular esa sustancia, si resiste esta tentación y sólo sostiene que puede saber que tiene ciertas experiencias sin saber si su contenido proposicional es verdadero, entonces la exigencia kantiana puede resultar excesiva e inadecuada. La posición de Kant podría atenuarse, como lo recomienda Peter F. Strawson en *The Bounds of Sense*, de la siguiente manera: el objeto al cual se le atribuye algo debe poder ser objeto de experiencias.¹⁶ No es necesario que en cada atribución contemos con esa intuición, sólo es necesario suponer que ese objeto debe poder reconocerse mediante experiencias. Esta atenuación permite recuperar la intuición cartesiana de acuerdo con la cual podemos autoatribuirnos de manera inmediata nuestras experiencias, pero evita la postulación de una sustancia pensante.

Creo que, sin ciertas restricciones, esta atenuación también permite reintroducir la independencia epistémica del autoconocimiento sin arrastrar el flanco débil de la postulación de una sustancia inmaterial. En efecto, el escéptico cartesiano puede sostener que al atribuirse ciertas experiencias no excluye la posibilidad de estar atribuyéndoselas a un objeto en el mundo que puede ser objeto de experiencias. Lo que sostiene es que no necesita saberlo para aceptar esas atribuciones como conocimiento de sí mismo. Quizá nunca llegue a tener esas experiencias o quizá las tenga pero no se reconozca a sí mismo en ellas. No por ello —sostendría— debe renunciar a la autoatribución inmediata de sus experiencias, que en conjunto pueden considerarse como autoconocimiento.

Kant no puede aceptar esta independencia epistémica del autoconocimiento sin abandonar tesis centrales de la *Crítica de la razón pura*. No me refiero a la “Refutación del idealismo”, en la cual pretende mostrar que el conocimiento de nuestros estados mentales a través del tiempo depende del conocimiento inmediato de objetos externos. Me refiero a la tesis central de la “Deducción trascendental”, de acuerdo con la cual la unidad subjetiva de la conciencia depende de la unidad objetiva que nos permite reconocer objetos de la experiencia. Pero, ¿qué razones tiene para negar que esas presuntas autoatribuciones inmediatas de experiencias constituyan conocimiento y cómo puede caracterizar el escenario del escéptico

¹⁶ Véase Strawson 1966: 165.

90 | cartesiano? Una de las principales razones es algo que Kant repite constantemente en el capítulo sobre los paralogismos: el objeto al cual supuestamente se le adscriben las experiencias *en este escenario* no es él mismo pensado como objeto de experiencias posibles. No puede ocurrir del lado del contenido de nuestros estados mentales, no sólo porque no contamos en ese momento con una experiencia en la cual reconozcamos el objeto de adscripción, sino también porque no lo pensamos como algo que podamos reconocer. La posición modificada del cartesiano, que he descrito antes, no excluye la posibilidad de que sea objeto de experiencias posibles, pero no se compromete a pensarlo como tal, ya que tampoco excluye la posibilidad de que sea una sustancia inmaterial. El objeto de adscripción es pensado como algo indeterminado. Lo único que se acepta es que piensa y esto sólo indica que las experiencias y los pensamientos son sus objetos, es decir, aquello en lo que piensa. Podría decirse que el cartesiano cae en un espejismo al sostener que cuando pone en cuestión la existencia de los objetos de las experiencias y de los pensamientos él mismo se convierte en el objeto de sus experiencias y pensamientos. Pero los pensamientos y las experiencias no dejan de ser acerca de los objetos que tenían antes de ponerse en cuestión y el sujeto que los piensa no pasa a ocupar su lugar.¹⁷ Tan sólo se puede decir que las propias experiencias y los pensamientos se convierten ellos mismos en objetos de reflexión. En lugar de pensar en los objetos de las experiencias ahora pensamos en las experiencias que tienen esos objetos. Cuando expresamos una pseudoautoadscripción, nuestros objetos (inmediatos) de pensamiento son las propias experiencias y los pensamientos que las acompañan, no el propio sujeto pensante. De lo que hablamos en estos casos es de las experiencias y de los pensamientos. ¿Pero, no nos estamos refiriendo al sujeto pensante? ¿No quiere decir esto que lo estamos describiendo al reflexionar sobre esas experiencias y esos pensamientos? No, lo único que decimos —tendría que sostener Kant— es que piensa y esto se podría expresar de manera impersonal: “Se piensa esta experiencia en relación con estos pensamientos”. La única función del pronombre personal aquí es indicar que estas experiencias y estos pensamientos se dan en un único espacio inferencial, que nos permite decir, por ejemplo, que si se piensa *p* y se piensa *q*, entonces se puede pensar *p* y *q*.

La tentación de creer que estamos pensando en el sujeto que tiene esas experiencias y esos pensamientos es, sin embargo, muy persistente y el propio Kant

¹⁷ Con respecto al error que consiste en confundir las propiedades de los objetos intencionales con las propiedades de los estados que representan esos objetos, véase Harmann 1990: 34-40.

sugiere (o al menos así se suele interpretar)¹⁸ que el sujeto que piensa es algo distinto al sujeto que podríamos conocer a través de una experiencia. En efecto, a veces el “yo trascendental” parece ser una entidad que no podemos conocer pero que piensa el mundo a través de nuestras experiencias. La otra manera de entenderlo es la que Kant más enfatiza en el capítulo sobre los paralogismos: el yo trascendental es sólo la forma o la estructura en la que se relacionan pensamientos y experiencias. Seamos una sustancia inmaterial o un objeto de experiencias posibles en el mundo fenoménico, nuestros pensamientos y nuestras experiencias deben relacionarse de acuerdo con esa estructura para constituir una unidad. Al referirnos a un “yo trascendental”, en este caso, no estamos hablando de un tipo de sujetos que podamos distinguir de otros por tener la propiedad de ser trascendentales. El adjetivo “trascendental” aquí no sirve para distinguir una clase de agentes epistémicos; por el contrario, sirve para destacar un aspecto que debe tener cualquier agente epistémico, independientemente de qué clase de cosa sea.

Con todo, Kant no puede negar que sepamos que existimos y que pensamos incluso en el escenario cartesiano. De hecho no lo hace, puesto que acepta que la psicología racional, esa presunta ciencia que pretendía conocer la naturaleza del sujeto pensante sin recurrir a la experiencia, parte de una verdad: “‘Yo pienso’ es, consiguientemente, el único texto de la psicología racional a partir del cual debe desarrollar todo su saber [A: 343/B: 401]”. Lo que niega es que podamos ir más allá de esta verdad y desarrollar este saber. Si queremos saber algo más de esa cosa que piensa necesitamos la ayuda de las experiencias, pero no sólo como meros objetos del pensamiento, no sólo como algo sobre lo cual pensamos, sino como algo que indica qué pensamientos son verdaderos. No avanzo en el conocimiento de mí mismo al constatar, por ejemplo, que tengo una experiencia que me representa el techo nevado de una casa vista desde una ventana, puesto que no acepto el contenido proposicional de esa experiencia. No sé, por lo tanto, que soy alguien que de hecho ve ese techo o sueña que ve un techo o ha muerto hace tiempo y recuerda haber visto ese techo. Pero sé —insistiría Descartes— que tengo esa experiencia aun cuando no tome posición ante su contenido proposicional. Que una experiencia haga verdadera su atribución al sujeto que piensa en ella parece una verdad necesaria. Si, además, tomamos en consideración la propiedad de los pensamientos de primera persona que Sydney Shoemaker ha llamado “inmunidad al error con respecto a su referencia”,¹⁹ parece innegable que estamos

¹⁸ Véanse Cassam 1994: 2 y Shoemaker 1968: 560.

¹⁹ Shoemaker 1968: 556.

92 | ante un caso de conocimiento. El problema con el escenario cartesiano es que esta inmunidad no impide que me piense a mí mismo de muchas maneras posibles sin poder excluir ninguna. Si me pienso como objeto de experiencias posibles, es decir, como una persona que camina por la calle, que se toca a sí misma o se ve en el espejo de su casa, con seguridad tomaré la experiencia misma que me atribuyo como aquello que hace verdadera su atribución y a ésta como un conocimiento innegable. En este caso reconozco implícitamente que puedo ser no sólo sujeto sino también objeto de experiencias y debo suponer que me puedo reconocer en la inmensa mayoría o al menos en algunas de esas experiencias. Pero, si he puesto en cuestión el contenido proposicional de *todas* mis experiencias, incluso el de aquellas cuyo contenido proposicional hace referencia a mí mismo en cuanto objeto de experiencias, entonces no está claro cuál es el pensamiento que la experiencia hace verdadero. La atribución de la experiencia en este caso equivale a decir “Hay un sujeto pensante que tiene una experiencia con este contenido proposicional”, pero no sé quién es ese sujeto pensante. Replicar que sé que soy yo quien tiene esa experiencia no agrega nada, no sirve para determinar quién es ese sujeto: equivale a decir que sé quién es porque sé que es un sujeto que tiene esa experiencia con ese contenido. No es que tengamos aquí un conocimiento parcial del objeto en cuestión, como el que tenemos de cualquier otra cosa, sino que ese presunto conocimiento se encuentra aislado, en el sentido en que no podemos derivar de él ningún pensamiento que se pueda confirmar mediante la evidencia de una experiencia que tenga a ese sujeto como objeto. La posibilidad de reconocerlo como objeto de experiencias está excluida y esto debería impedirnos decir que conocemos ese objeto.

Puedo pensarme como una sustancia inmaterial que cree ocupar temporalmente este cuerpo que envejece, que será liberada de este cuerpo y recompensada por las penas que ha sufrido. Puedo pensarme como el alma que ocupó en otros tiempos el cuerpo de Emiliano Zapata o como la copia de otra persona que vive en una galaxia muy lejana a la nuestra. Puedo pensar que las experiencias que tengo son las experiencias de esa sustancia inmaterial, de ese alma o de esa copia. ¿Qué me impide decir en estos casos que conozco esa sustancia inmaterial, ese alma o esa copia cuando me atribuyo de manera inmediata las experiencias que tengo? Lo que me lo impide es que esas cosas no pueden ser objetos de experiencias posibles y solo éstas —de acuerdo con la epistemología kantiana— hacen posible el conocimiento de particulares. Esas cosas, es cierto, pueden ser pensadas como sujetos de experiencias y gracias a ello las experiencias pueden ser pensadas de tal forma que produzcan, por así decirlo, historias distintas. La ilusión cartesia-

na consiste, de acuerdo con esto, en creer que es suficiente la autoadscripción inmediata de experiencias y pensamientos *a un sujeto indeterminado* para decir que me conozco a mí mismo.

Kant no niega, sin embargo, el uso referencial del pronombre personal de la primera persona incluso en el escenario cartesiano; lo que niega es que ese uso pueda servir para conocer al sujeto de las experiencias en ese escenario. Para decir que es conocido se requiere no sólo aceptar que hay referencia a un sujeto, sino además asegurar la posibilidad de identificar ese sujeto con un objeto de la experiencia y eso es precisamente lo que excluye el escenario cartesiano.²⁰ La única función que parece cumplir el pronombre personal (para el agente epistémico que lo usa) es indicar que las experiencias y los pensamientos forman parte de una sola conciencia, lo cual significa, de acuerdo con la interpretación que he propuesto, que pertenecen a un mismo espacio inferencial, es decir, garantiza que relacionemos pensamientos tomando en consideración su posible valor de verdad. A este espacio lógico quedan integradas las experiencias, ya sea por su contenido proposicional o por su atribución a un posible sujeto. Esto quiere decir que gracias a ese espacio podemos pensar en las consecuencias de tomar como verdadero el contenido proposicional de las experiencias o de tomar como verdadera su atribución a un objeto en el mundo fenoménico o a una sustancia inmaterial. Pero nada de esto proporciona conocimiento del sujeto que piensa en esas experiencias. Lo que Kant niega es, pues, que las experiencias y los pensamientos que son objeto de reflexión puedan servir en el escenario cartesiano para conocer eso que sabemos que existe y que piensa.

Kant llama “sujeto lógico del pensar” a este sujeto *indeterminado* en la crítica del primer paralogismo, en contraste con “el sujeto real de la inherencia” (A: 350). Desde la *Dissertatio*, Kant habla de un uso real y un uso lógico del entendimiento: mediante el primero pensamos en los objetos a través de sus representaciones; por medio del segundo pensamos en las representaciones mismas.²¹ En el caso del primer paralogismo lo que supuestamente se le atribuye al sujeto son todos sus juicios, es decir, los juicios que piensa el sujeto. Si este sujeto es sólo “lógico” en ese sentido, esto significa que a través de esa supuesta atribución no pensamos en el sujeto, sino sólo en los juicios mismos como pertenecientes a una misma conciencia. De acuerdo con la interpretación que he manejado hasta aquí, esto significa que pensamos en esos juicios como pertenecientes a un único espacio

²⁰ Con respecto a la posibilidad de referir sin presuponer un proceso de identificación, véase Schoemaker 1968: 558 y 561.

²¹ Véase *Dissertatio*: §5/ AA II: 393-394.

94 | de relaciones inferenciales. Pero esto no debe anular la referencia del pronombre personal de primera persona. Hay referencia a un sujeto pensante, sólo que esa referencia no le permite al sujeto que usa el pronombre conocer un objeto que pueda distinguir de otros. La principal función de ese pronombre, en el escenario cartesiano, es, pues, indicar que los pensamientos que son pensados por ese sujeto deben estar relacionados entre sí conforme a principios lógicos y, de acuerdo con la epistemología kantiana, también de acuerdo con principios trascendentales, es decir, principios que nos permiten pensar en objetos posibles que les corresponden a nuestras percepciones acompañadas por pensamientos.

4. UNIDAD EMPÍRICA DE LA CONCIENCIA Y AUTOCONOCIMIENTO

De acuerdo con las consideraciones de la sección anterior, la atribución o presunta atribución de experiencias y pensamientos a un sujeto no proporciona conocimiento de ese sujeto en el escenario del escéptico cartesiano. Este escenario no sirve, entonces, para respaldar la tesis según la cual el autoconocimiento, en cuanto conocimiento del sujeto pensante, es independiente del conocimiento de los objetos a los que se refieren nuestras experiencias, es decir, independiente del valor de verdad que puedan tener sus contenidos proposicionales. Pero ¿qué hay del conocimiento de las experiencias mismas? Aun cuando no sepamos qué valor de verdad tienen sus contenidos proposicionales, sabemos que tienen esos contenidos proposicionales, que representan ciertos objetos con ciertas propiedades. Podemos decir, entonces, que conocemos las experiencias independientemente del conocimiento de los objetos a los que se refieren. Estas experiencias conforman una unidad temporal, de tal manera que podemos conocer esa unidad de las experiencias —sostendría el escéptico cartesiano— sin saber si el mundo que representan realmente existe. Esa unidad puede denominarse “unidad empírica de la conciencia” y corresponde más o menos a lo que P. F. Strawson, en su interpretación de la “Deducción trascendental”, describe como “un punto de vista extendido temporalmente sobre *el* mundo” o, mejor aún, como “una imagen de *un* mundo objetivo unificado a través del cual las experiencias mismas constituyen en conjunto una única ruta experiencial subjetiva, una entre otras posibles rutas subjetivas a través del mismo mundo objetivo”.²²

El escéptico cartesiano puede ahora reformular su posición recurriendo al conocimiento de nuestras experiencias al margen de su atribución a un sujeto. Puede conceder que al dudar del contenido proposicional de todas nuestras

²² Strawson 1966: 104.

experiencias anulamos las condiciones para llevar a cabo la atribución de las experiencias a un sujeto. Sin embargo, conocemos lo que podríamos atribuirle a un sujeto, conocemos nuestras experiencias sin tener que aceptar su contenido proposicional, por lo cual, podemos decir que el conocimiento de nuestras experiencias es independiente del conocimiento de sus objetos. El escéptico cartesiano podría ir más lejos y sostener una posición reduccionista con respecto al sujeto de adscripción de experiencias; podría sostener con Hume que el yo no es más que el conjunto de experiencias que conoce de manera inmediata e infalible. Siguiendo esta posición, sostendría que el autoconocimiento no es más que el conocimiento de ese conjunto de experiencias.

Lo que he llamado la pieza clave de la crítica de Kant a la concepción cartesiana de la subjetividad no puede utilizarse aquí para negar que el autoconocimiento, así concebido, pueda ser independiente del conocimiento de los objetos a los que se refieren nuestras experiencias. Esta posición no confunde la unidad de las experiencias con la intuición de una sustancia, sino que pretende eliminar la necesidad de pensar en una sustancia a la cual le atribuimos las experiencias como condición necesaria del autoconocimiento. La estrategia kantiana en contra de esta posición no puede más que recurrir al análisis de ese conjunto de experiencias que puede considerarse como el objeto del autoconocimiento. Este conjunto debe ser al menos una serie de experiencias en un orden temporal determinado. Tanto en la “Deducción trascendental”, como en la “Refutación del idealismo” (así como al inicio de la sección final del capítulo sobre los paralogismos que anticipa esta refutación en la primera edición, A: 381-382) es donde se encuentran los principales argumentos que pretenden mostrar la existencia de una relación necesaria entre esa unidad temporal y una concepción objetiva del mundo al que se refieren nuestras experiencias. La “Deducción”, sin embargo, sólo concluye que necesitamos pensar en objetos distintos de las propias representaciones para reconocer la unidad de nuestras experiencias. La caracterización de esa unidad que ofrece Strawson incorpora esta necesidad: cualquiera que sea la unidad de nuestras experiencias debe ser tal que permita pensar en ella como una ruta o una imagen de un mundo de objetos distintos de las propias experiencias. El defensor de la tesis de la independencia epistémica del autoconocimiento no necesita negar esta conclusión, ya que puede insistir en que pensar en objetos distintos a nuestras experiencias no equivale a conocerlos.²³

²³ La conclusión de la “Deducción...” se dirige en realidad en contra de la posición de Hume, de acuerdo con la cual pensar en esos objetos puede ser útil para darle unidad a nuestras percepciones,

La “Refutación del idealismo”, en cambio, pretende mostrar que es necesario conocer objetos distintos a nuestras percepciones para determinar nuestra existencia en el tiempo, lo cual sucede a través del sentido interno (mediante introspección). Se trata de un argumento que pretende mostrar que el conocimiento efectivo de objetos espaciales es necesario para el conocimiento de la unidad que conforman nuestras experiencias. A pesar de que en él persiste cierta tendencia a considerar que el objeto del sentido interno es distinto de los objetos del sentido externo, creo que se puede reinterpretar de tal manera que no arrastre ese dualismo. La idea central de este argumento es que los objetos del sentido interno, es decir, nuestras propias representaciones, son algo fugaz que no permanece en el tiempo, por lo cual sólo pueden ser consideradas como determinaciones de algo que cambia, es decir, algo que permanece a través del cambio. Los únicos objetos que podemos reconocer como los mismos en distintas percepciones, es decir, como algo que permanece a través del cambio son los objetos en el espacio, ya que ni el yo que acompaña a todas las representaciones ni el tiempo mismo son objetos de nuestras percepciones. Si no hay un sujeto al cual le podamos atribuir las experiencias, entonces los objetos del sentido interno no pueden ser considerados más que como una serie de propiedades que describen el cambio de algo que no es el propio sujeto. Sabemos que algo cambia que no es el propio sujeto. Es verdad que puede haber varios candidatos que pueden ser considerados como aquello que cambia, pero deben ser algo distinto al propio “sujeto lógico”. La experiencia misma indica que hay algo “externo”, aun cuando no podamos escoger uno entre varios candidatos. Uno de esos objetos podemos ser nosotros mismos en cuanto objetos que pueden ser reconocidos a través de varias experiencias, pero no nosotros mismos como meros portadores de experiencias que nunca pueden ocupar la posición de los objetos de las experiencias.

La situación aquí no es semejante a la de un pensamiento, la existencia de cuyo objeto quisiéramos probar por el hecho mismo de ser pensado, como en el argumento ontológico. Aquí contamos no sólo con un pensamiento, sino también con una intuición. Quizá la experiencia no es prueba de la existencia del objeto pensado, pero es prueba de la existencia de *algún* objeto.

Es importante recordar que la “Refutación del idealismo” es un anexo de los “Postulados del pensar empírico”. El primero de éstos sostiene que es posible lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, es decir, lo que

pero no es necesario, ya que la idea de un objeto numéricamente idéntico puede explicarse como un conjunto de percepciones cualitativamente semejantes.

es objeto de una experiencia posible. El segundo afirma que es real lo que es objeto de una percepción, lo cual significa para Kant que la realidad del objeto la pone para nosotros la percepción misma: “el único distintivo de la realidad es la percepción, la cual suministra la materia al concepto” (A: 225/B: 273). Si tomamos en consideración que toda experiencia consciente está acompañada por un pensamiento, entonces, una de las consecuencias de este último postulado es que las percepciones indican la verdad de los pensamientos que las acompañan. Podemos, sin embargo, equivocarnos en la percepción misma o dudar de que la percepción que tenemos sea evidencia suficiente a favor del pensamiento que la acompaña. De esta posibilidad no se sigue necesariamente que la experiencia deje de indicar la realidad de algo distinto a ella misma. Otra manera de acomodar esta posibilidad es ubicando la falla que ocasiona la equivocación o la duda en la conexión entre la experiencia y el pensamiento que la acompaña, no en la conexión de la experiencia misma con el objeto real. El pensamiento por el cual de hecho una percepción se ha integrado a la unidad de la conciencia, en cuanto espacio inferencial de pensamientos, puede ser falso. Pero hay otros pensamientos que pueden acompañar a la misma experiencia. Que cualquier experiencia indique siempre que algo es real significa, entonces, que debe haber al menos un pensamiento que esa experiencia hace verdadero para nosotros. Si no es el pensamiento mediante el cual de hecho ha sido integrada a la unidad de la conciencia, tiene que haber al menos otro que concuerde con los pensamientos que otras experiencias han hecho verdaderos para nosotros. Utilizando una famosa frase de C. I. Lewis, podría decirse que ante cualquier experiencia “lo que no puede ser real de una manera, lo es de otra manera” (1929: 225).

Siguiendo esta manera de acomodar la posibilidad del error y de la duda en el ámbito perceptual, podría decirse que cuando ponemos en cuestión el valor de verdad del pensamiento que de hecho acompaña a una experiencia, ésta se convierte en objeto de reflexión. Pero esta reflexión no tiene por qué concebirse como la descripción de algo que podemos pensar (o incluso percibir) con independencia de cosas distintas a las experiencias mismas. Esta reflexión puede concebirse como la búsqueda de los pensamientos sobre objetos distintos a las propias experiencias que éstas hacen verdaderos para nosotros. El hecho de que la propia experiencia se convierta en objeto del pensamiento no implica que dejemos de pensar en los objetos de las experiencias, tampoco implica que tengamos un órgano especial mediante el cual percibimos y conocemos las propias experiencias.²⁴

²⁴ Con respecto al modelo perceptual de la introspección, véase Schoemaker 1994.

El escéptico cartesiano puede aceptar la idea según la cual toda experiencia tiene que estar acompañada por un pensamiento para que se integre a la conciencia. Incluso puede aceptar que toda experiencia tiene que indicar la verdad de algún pensamiento. Lo que negaría es que ese pensamiento tenga que ser acerca de algo distinto de la propia experiencia. Esto es lo que le permite interpretar las propiedades de los objetos de la experiencia como propiedades de la experiencia misma en el escenario de la segunda meditación metafísica. El azul del cielo o el rojo de la manzana se convierten así en propiedades de la experiencia misma que representa esos objetos. Esto requiere, por supuesto, la introducción de una facultad especial mediante la cual percibimos las propias experiencias. Pero esta interpretación contraintuitiva de las propiedades de los objetos representados y de la relación cognitiva con las experiencias depende de una concepción específica de las experiencias, de acuerdo con la cual éstas ocupan, por así decirlo, una parte de la realidad que puede existir sin el resto. Su convicción en la existencia de este ámbito descansa en el hecho de que no puede negar la existencia de una experiencia mientras la tiene. En cambio, puede negar la existencia de cualquier otra cosa. Sin embargo, esta certeza en la existencia de una experiencia en esas circunstancias, en apariencia, no produce consecuencias específicas ni siquiera con respecto a otras experiencias, sino que debemos concebir el pensamiento que acompaña dicha experiencia como aislado de los demás pensamientos, lo cual contraviene el principio de la unidad sintética de la percepción, de acuerdo con el cual toda representación consciente debe formar parte de una unidad. El costo de aceptar ese ámbito de hechos subjetivos, ese ámbito de experiencias aisladas unas de las otras, es, pues, un costo tan alto que debería obligarnos a reinterpretar el significado de la certeza que tenemos sobre la existencia de las experiencias mientras las tenemos. No ofreceré aquí esa reinterpretación. Lo que quiero es insistir en que con esas certezas no es posible adquirir conocimiento de una ruta específica de experiencias.

¿Cómo podría el escéptico cartesiano dar cuenta del conocimiento de la unidad empírica de la conciencia, es decir, la unidad de las experiencias que de hecho hemos tenido a partir de la mera certeza en la existencia de cada experiencia mientras la tenemos? ¿Cómo podría individuar cada una de sus experiencias para representar con ellas una unidad temporal? La respuesta más sencilla es señalar que las experiencias se dan en un orden temporal, el cual debe ser suficiente para individuarlas. Para aceptar esta respuesta debemos, sin embargo, reconocer la posibilidad de pensar en una misma experiencia en distintos momentos, no sólo en el momento en que la tenemos. Una misma experiencia debe poder ser objeto

de distintos pensamientos o de distintos recuerdos (en los casos en que los recuerdos no se puedan reducir a pensamientos sobre experiencias anteriores, en casos en que los recuerdos tengan determinadas cualidades fenoménicas). Pero ¿cómo sabemos que distintos pensamientos o recuerdos tienen por objeto una misma experiencia? Si aceptamos el contenido proposicional de la experiencia, así como el de las experiencias adyacentes en el tiempo, no parece haber ningún problema en reconocer la misma experiencia. Pero si suspendemos el juicio con respecto a su contenido proposicional, lo único que podemos hacer es describir la experiencia misma: decir qué es lo que nos parece. En esta descripción podemos recurrir tanto a su contenido representacional, como a su carácter fenoménico. Pero la descripción de la experiencia puede variar de un momento a otro. En el momento en que tengo la experiencia puedo describirla de una manera distinta a la manera en que la describo en el recuerdo. Si aceptara o rechazara su contenido proposicional podría analizar las consecuencias y ver si son compatibles con lo que ahora creo. Sin ello, sólo puedo ubicar la experiencia en el tiempo a través del pensamiento que la acompañó. Me puedo referir a la experiencia a través del pensamiento que la acompañó. Puedo no saber qué experiencia tuve, no saber si era un sueño o una percepción verídica, una experiencia de una ardilla corriendo por el jardín o de una pelota pateada en el parque de enfrente, pero puedo saber qué pensé cuando la tuve. Esto me permite fijarla en el tiempo y describirla después con pensamientos distintos a los que se me ocurrieron cuando tuve esa experiencia. Pero la experiencia misma queda indeterminada aunque la fije en el tiempo recurriendo al pensamiento que la acompañó en el momento en que la tuve.

Esta manera de fijar las experiencias en el tiempo resulta claramente insuficiente para sostener que las conozco. No puedo decir que conozco las experiencias sólo porque al tenerlas tuve tal o cual pensamiento sobre ellas. En efecto, puedo sostener que sé lo que pensé cuando tuve cierta experiencia, pero, mientras no me comprometa con la verdad de ningún pensamiento que la relacione con algo distinto de ella misma o que exprese su contenido proposicional, no puedo afirmar que la conozco. Creo que una de las confusiones en las que cae el cartesiano es pensar que es suficiente con decir qué es lo que a uno le parece cuando tiene una experiencia para sostener que uno conoce esa experiencia. Pero lo que a uno le parece cuando tiene una experiencia sólo proporciona conocimiento del pensamiento que la acompaña, no conocimiento de la experiencia misma.²⁵ La

²⁵ Hay que distinguir lo que a uno le parece en este contexto de las apariencias en cuanto ilusiones. Puedo, en efecto, decir que al tener cierta experiencia las cosas parecen de cierta manera, como

100 | experiencia es un particular como los objetos que puede representar. Para decir que la conocemos debemos poder distinguirla de otras experiencias relevantes. Cuando suspendemos el juicio con respecto al contenido proposicional de una experiencia, ante nosotros hay varias experiencias posibles entre las cuales no podemos discriminar. La experiencia que tenemos tiene que ser una de ellas, pero no sabemos cuál. Mediante condicionales podemos pensar las consecuencias de tomarla como cada una de las alternativas: si es un sueño, entonces debo estar dormido; si es una percepción verídica, entonces debo esperar tal o cual acontecimiento, etc. Cada una de estas posibilidades me representa un escenario distinto. Con cada una de ellas puedo pensar distintas trayectorias en un mundo posible. Lo que tengo ante mí es sólo el material con el cual me puedo representar la unidad empírica de mi conciencia, concebida como una trayectoria posible en el mundo. Pero si no me comprometo con la verdad de los pensamientos, indicada por las experiencias correspondientes, no puedo escoger entre varias unidades o trayectorias posibles. No puedo sostener, entonces, que conozco la unidad de mis experiencias. Tan sólo podría decir, si puedo confiar en mi memoria en estas circunstancias, que conozco la unidad de mis pensamientos en el tiempo. En efecto, cuando tengo un pensamiento no tiene sentido decir que puedo estar ante otro pensamiento distinto del que estoy pensando.²⁶ Su contenido proposicional (independientemente de su valor de verdad) es lo único que me permite decir que es el mismo que tuve en otro momento. Las experiencias, en cambio, no se pueden individuar al margen del valor de verdad de los pensamientos que las pueden acompañar. Y estos pensamientos, de acuerdo con el principio de la unidad sintética de la apercepción, deben estar conectados inferencialmente con otros pensamientos.

Cuando Kant sostiene en la “Deducción trascendental” que la unidad subjetiva de la conciencia tan sólo proporciona empíricamente la pluralidad en orden a su enlace bajo el concepto de un objeto (B: 139, § 18) debe referirse a ese material que constituyen las experiencias cuando sólo son objeto de reflexión, cuando no tomamos posición con respecto a la manera específica en que deben ser integradas a una visión objetiva. Concebir esa unidad como algo que puede darse al margen de los pensamientos contradice abiertamente la subordinación de la unidad subjetiva a la unidad objetiva. Cuando ahí mismo afirma que toda pluralidad intuitiva “tiene que poder ser enlazada”, objetivamente está enfatizando esta subordinación (B:

en los caso de las líneas Müller-Lyer. Pero aquí *lo que a uno le parece* refiere a una ilusión, es decir, a una experiencia cuyo contenido proposicional consideramos como falso.

²⁶ Véase Burge 1988: 653.

136-137). Con las ideas que he expuesto anteriormente esto puede entenderse de la siguiente manera: toda experiencia que forme parte de la unidad de nuestra conciencia tiene que estar acompañada por un pensamiento que la integre a una visión objetiva. Este pensamiento no es todavía la síntesis de la experiencia en la unidad empírica de la conciencia, pero es una síntesis posible, es una manera en que esa experiencia podría estar integrada a la trayectoria que describen nuestras experiencias en el mundo. Este pensamiento en cuanto síntesis posible satisface el requisito de la unidad sintética de la apercepción en la medida en que puedo relacionarlo con otros en un espacio inferencial que me permite concebir distintos mundos posibles. Pero esa síntesis posible no puede ser considerada como conocimiento, aunque contenga intuiciones, mientras no me comprometa con la verdad o falsedad de su contenido proposicional o con la verdad o falsedad de una descripción que la tome como un objeto en el mundo.

5. CONCLUSIONES

En “Subjectivity in Descartes and Kant”, Hubert Schwyzer sostiene, con razón, que concibe la interpretación más difundida de la subjetividad en la filosofía de Kant como un dominio de objetos a los cuales tenemos acceso mediante el sentido interno, en contraste con el mundo externo que conocemos a través del sentido externo. De acuerdo con esta interpretación, Kant hereda la dicotomía cartesiana de un ámbito interno (subjetivo) y un ámbito externo (objetivo). La diferencia entre estos autores —según esta visión— consiste en que Descartes considera que el conocimiento de lo interno subsiste sin el conocimiento de lo externo, mientras que para Kant depende necesariamente del conocimiento de lo externo. En oposición a esta lectura Schwyzer argumenta que la subjetividad kantiana, entendida como la perspectiva de la primera persona, no determina un “mundo interno de objetos” que se aprehenden de manera inmediata.²⁷ La interpretación de la unidad sintética de la apercepción que he ofrecido aquí apoya esta posición, ya que permite concebir la subjetividad y la introspección en el escenario del escéptico cartesiano como un espacio de reflexión que no pretende ser conocimiento de nuestras propias experiencias. La introspección, es decir, la conciencia de nuestras propias experiencias puede concebirse como una reflexión sobre nuestras propias experiencias en la cual no tomamos posición con respecto al valor de verdad de los pensamientos que las acompañan. De acuerdo con esta lectura, pensar sobre nuestras propias experiencias no presupone co-

²⁷ Véase Schwyzer 1997: 343.

102 | nocerlas. Para ello se requiere individualizarlas y esto no es posible sin tomar como verdaderos pensamientos acerca de objetos distintos de las experiencias mismas.

Lo que he intentado hacer en este trabajo es reconstruir la crítica kantiana a la independencia epistémica del autoconocimiento evitando la concepción cartesiana de la introspección que Kant hereda. Creo que la interpretación de la unidad sintética de la apercepción que he ofrecido representa un punto de partida firme para argumentar que no es posible el conocimiento de nosotros mismos (ya sea en cuanto conocimiento del sujeto de atribución de experiencias, ya sea en cuanto conocimiento de una trayectoria de experiencias que se puede atribuir a un sujeto) sin el conocimiento de los objetos de nuestras experiencias. En esta reconstrucción las principales tesis que apoyan esta idea son las siguientes: 1) La unidad sintética de la apercepción es una unidad de pensamientos a la cual se integran nuestras experiencias en la medida en que están acompañadas por pensamientos. 2) La introspección o la conciencia de nuestras propias experiencias no presupone el conocimiento de experiencias en cuanto particulares. Al margen del conocimiento de los objetos de las experiencias, debe concebirse como una reflexión sobre los posibles contenidos de las experiencias. 3) El conocimiento de particulares (objetos o sucesos, entre los cuales deben hallarse las propias experiencias) presupone que éstos pueden ser objeto de distintas experiencias o que pueden individuarse apelando al conocimiento de otros particulares que sí pueden ser objeto de distintas experiencias.

BIBLIOGRAFÍA

BURGE, Tyler

1988 "Individualism and Self-Knowledge", *The Journal of Philosophy* 85: 649-663.

DAVIDSON, Donald

1973 "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5-20.

HARMAN, Gilbert

1990 "The Intrinsic Quality of Experience", James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 4. *Action Theory and Philosophy of Mind*: 31-52

KANT, Immanuel

1902 *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, W. de Gruyter (citado como AA).1982 *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, vols. III y IV, W. Weischedel (ed.), Frankfurt, Suhrkamp (citado como A para la primera edición y B para la segunda).

ROSENTHAL, David

2006 *Consciousness and Mind*, Oxford, Clarendon Press.

SELLARS, Wilfrid

1967 "Some Remarks on Kant's Theory of Experience", W. Sellars (1974), *Essays in Philosophy and its History* (pp. 44-61), Dordrecht, D. Reidel.1970 "Towards a Theory of the Categories", W. Sellars (1974), *Essays in Philosophy and its History* (318-339), Dordrecht, D. Reidel.1974 *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht, D. Reidel.

SCHWYZER, Hubert

1997 "Subjectivity in Descartes and Kant", *The Philosophical Quarterly*, 47: 342-357.

SHOEMAKER, Sydney

1968 "Self-Reference and Self-Awareness", *The Journal of Philosophy*, 65: 555-567.1994 "Self-Knowledge and 'Inner Sense': Lecture I: The Object Perceptual Model", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54: 249-269.

STEPANENKO, Pedro

2008 *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, UNAM.

STRAWSON, Peter F.

1966 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen.

VOGEL, Jonathan

1990 "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation", *The Journal of Philosophy*, 87: 658-666.

WILLIAMS, Bernard

1978 *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, New Jersey, Humanities Press.

¿Es Kant conceptualista?

Efraín Lazos

*...die Person, die sich hier in Begriffen artikuliert,
sehr wohl weiss, dass Begreifen nicht alles ist.¹*

Discuto en este ensayo la idea kantiana de que las intuiciones sin los conceptos son ciegas, bajo el marco de la pregunta de si la “Doctrina de los elementos” (*Elementärlehre*), la médula de la *Crítica de la razón pura*, hace de Kant un conceptualista. La *Elementärlehre*, que se expresa en la consigna completa, “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (KrV A: 50/B: 74),² toma a las intuiciones y a los conceptos como representaciones que son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarias. La independencia psicológica se deriva de la convicción kantiana de que hay una diferencia de naturaleza —y no de grado— entre intuiciones y conceptos, e implica que, en general, y para los humanos, cualquiera de nuestras capacidades de representación, la receptiva o la espontánea, puede ejercerse sin su contraparte; la complementariedad epistémica, idea que ocupa la mejor parte de la *Estética* y la *Analítica trascendental*, señala que nada cuenta como un pensamiento objetivo si carece de alguno de sus dos elementos, intuiciones y conceptos. Esto permite entender la complementariedad epistémica como una forma de cooperación basada en los recursos que aporta, por sí mismo, cada uno de los elementos. Por su parte, el conceptualismo en general es la posición según la cual las capacidades de un sujeto para conocer el mundo están plenamente determinadas por su capacidad de usar conceptos.

En este contexto, el trabajo se propone abonar en favor de una respuesta negativa a la pregunta de si Kant es un conceptualista. Para ello recurro a una serie de evidencias textuales: el llamado pasaje clasificatorio de KrV A: 320/B: 377, así

¹ V. Gerhardt. “Kein Harmloses Leben”, Kant und die Berliner Aufklärung.

² Consúltense las indicaciones en la bibliografía.

106 | como materiales de la *Jäsche Logik* y de la *Anthropologie pragmatischer Hinsicht*. En estos pasajes Kant traza una distinción importante, y que suele pasarse de largo en este contexto, la distinción entre el contenido cognitivo y el contenido empírico de una representación. Brevemente, el primero es el contenido de un estado mental específico del tipo que Kant llama cognición; el segundo es el contenido de un juicio acerca de cómo son las cosas. Si se le presta la debida atención a esta distinción, se hace patente que la más difundida interpretación conceptualista de la *Elementärlehre*, la de J. McDowell en *Mente y mundo*, no hace justicia al principio de que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios.

I

En los últimos años han surgido interpretaciones divergentes de la *Elementärlehre*. Ambas son interesantes filosóficamente y tienen algún sustento en los textos de la filosofía teórica kantiana. Por un lado, John McDowell ha reciclado esta teoría, vía Willfrid Sellars, para sus propios propósitos, *i. e.*, evitar la oscilación fatal entre el mito de lo dado y el coherentismo. En el proyecto de McDowell es fundamental que las capacidades racionales estén ya en ejercicio en las operaciones de la sensibilidad, pues sólo así puede servir la experiencia como base justificatoria para las creencias y los juicios. El resultado de esta exigencia es que la cooperación entre sensibilidad y entendimiento es bastante peculiar: “Las experiencias son impresiones que el mundo hace sobre nuestros sentidos, [son] productos de la receptividad: pero esas mismas impresiones tienen ya contenido conceptual” (McDowell 1994: 46). Según este autor, en breve, el contenido de la experiencia perceptual es contenido conceptual. Esta posición hace de la *Elementärlehre* una forma de conceptualismo, concepción según la cual, en otros términos, el conceptualismo niega que algunos estados mentales de un sujeto puedan representar el mundo; aun cuando ese sujeto no cuente con conceptos que especifiquen su contenido para los sujetos humanos de conocimiento, no hay algo así como un contenido no conceptual que juegue un papel relevante en la experiencia del mundo. En términos positivos, para el conocimiento empírico, todas las capacidades cognitivas humanas están determinadas por la capacidad de usar conceptos.

En contraste, Robert Hanna (2005) ha presentado un caso en el sentido de que la *Elementärlehre* de Kant tendría que reconocerse como uno de los orígenes del

no conceptualismo contemporáneo.³ Caracterizado de un modo general, el no conceptualismo afirma que los humanos estamos en posesión de ciertas capacidades cognitivas que son prediscursivas, y que “son ampliamente inmunes a los caprichos de nuestra vida intelectual” (Dretske 1969: 29). En la terminología kantiana, el contenido no conceptual corresponde al de la intuición sensible, y ésta, bajo la *Elementärlehre*, es una condición necesaria de la experiencia humana.

Con este marco, el retrato de la *Elementärlehre* no parece halagador, pues una teoría filosófica que da cobijo a posiciones de suyo contrapuestas despierta naturalmente la sospecha de ser inconsistente. Aquí tomaré partido. Lo que haré en este ensayo es ofrecer consideraciones adicionales a las de Hanna en favor de la idea según la cual la *Elementärlehre* debe ser tomada como no conceptualista. En esto, mucho depende de lograr una comprensión correcta de la expresión “intuiciones ciegas”. Para ello, no obstante, es preciso acudir a determinados pasajes de la obra crítica kantiana. Los tomo como evidencias textuales de que, *prima facie*, Kant abraza el no conceptualismo. En el fondo pienso que el no conceptualismo es la posición filosófica correcta. Además pienso que Kant mantuvo esa posición. Para Kant, como espero hacer patente, algunos estados mentales representan una parte del mundo, incluso si el sujeto de tales estados mentales no cuenta con conceptos que especifiquen su contenido. Éstas son las intuiciones, representaciones cuyo contenido no depende del ejercicio de capacidades conceptuales. Las intuiciones son, pues, ciegas por naturaleza. Éste es el impulso principal de las secciones segunda y tercera. En este punto recurro al contexto kantiano en torno a la noción de representación, donde surge una distinción importante, pero ausente en los debates contemporáneos, entre contenido cognitivo y contenido empírico. Adicionalmente, y como para reforzar el propósito partidista del escrito, muestro, en la cuarta sección de este escrito, que la versión más difundida del conceptualismo, la de J. McDowell, no explica satisfactoriamente la independencia psicológica y la complementariedad epistémica que mutuamente se guardan intuiciones y conceptos en *Elementärlehre* de Kant.

II

Con el fin de comprender los alcances y límites de la *Elementärlehre* de Kant es preciso explicar tentativamente la expresión *representación*, que es, para Kant,

³ Esto significa que Kant estaría situado al comienzo de esa larga línea de pensamiento que pasa por Brentano, Husserl, Russell, que cristaliza con Gareth Evans, y que tiene a filósofos como Dretske, Bermúdez, Peacocke, y otros, entre sus representantes contemporáneos.

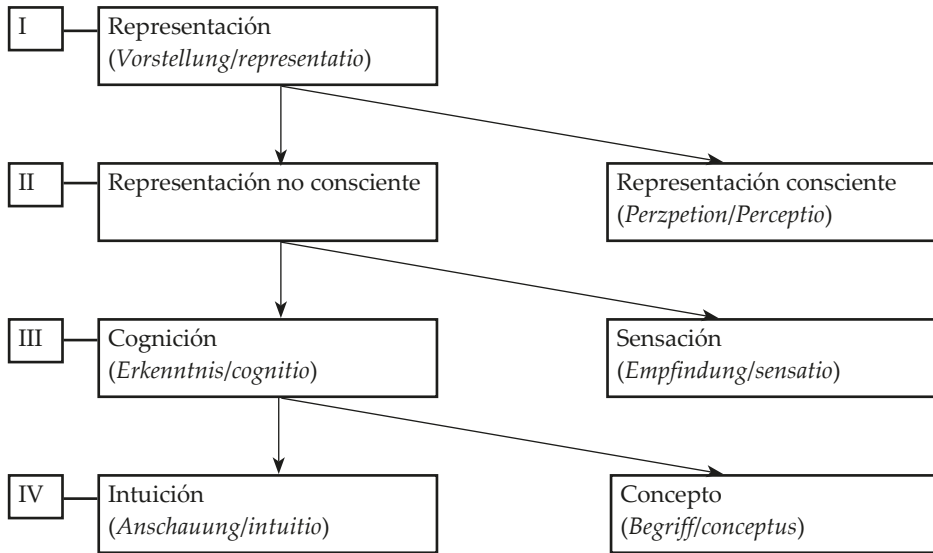
108 | el género común de los diversos materiales que constituyen el conocimiento empírico. En la filosofía alemana de la época de Kant, *representación* (*Vorstellung*) significaba cualquier estado de un sujeto que pudiera caracterizarse como estado mental.⁴ La mente representa cosas; o bien, lo que hace característicamente una criatura dotada con una mente es representar objetos y situaciones. Como se sabe, Kant se concentra típicamente en las criaturas humanas. Veamos uno de los pocos pasajes donde el filósofo aventura una clasificación de las representaciones, el llamado pasaje clasificatorio. Con el propósito de evitar el uso inapropiado del término *idea*, y caracterizarlo como un concepto de la razón, dice Kant:

No nos faltan denominaciones adecuadas para cada tipo de representación. No necesitamos invadir el terreno de ninguna. He aquí una clasificación progresiva: el género es la representación en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación consciente (*perceptio*). Una representación consciente [*Perzeption*] que se refiere únicamente al sujeto como modificación de su estado, es una sensación (*sensatio*); una representación consciente objetiva es una cognición (*cognitio*). La cognición es, o bien intuición o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a múltiples cosas. El concepto es o bien empírico o bien puro. Éste último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento, [...] se llama noción (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de la razón. A quien se haya acostumbrado a esta distinción tiene que resultarle insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo.⁵

⁴ Véase Kitcher 1990: 66 y Heinrich 1994: 17-27.

⁵ A: 320/B: 377. [Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objective Perception ist Erkenntniß (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermitteltst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören.] Para una clasificación alternativa, en términos de grados de contenido objetivo, véase: *Jäsche Logik*: Intro., viii, AA IX: 65.

El siguiente diagrama ilustra la tipología de las representaciones hasta su clasificación en intuiciones y conceptos:



Encontramos aquí un trayecto por pasos o niveles (*Stufenleiter*), desde la clase más general —las representaciones— hasta la más específica, las ideas (omitidas en el diagrama). Un punto aclaratorio: *contenido de una representación* es, en este contexto, una expresión completamente general que se refiere a aquello en virtud de lo cual se especifica una representación como el estado mental que es. Abarca por tanto la gran variedad de tipos de representación que constituye el trájín de la mente humana. Algo llamativo del segundo nivel de la clasificación es que Kant acepta por implicación la existencia de representaciones no conscientes. Esto no es de sorprender, a juzgar por sus declaraciones explícitas al respecto en la *Antropología*, y por algunos pasajes de la *Jäsche Logik*.⁶ La consciencia es una especie de luz mediante la cual nuestras representaciones adquieren un contenido y se vuelven lo que son *para nosotros*.⁷ Por su propia naturaleza, puesto que no

⁶ Véase Anthr, #5: “De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas”, AA VII: 135. JL AA IX: 64.

⁷ Esta metáfora no pretende implicar que la consciencia de suyo produce o genera el contenido de las representaciones, sino que de todas las representaciones con las que contamos, sólo una parte son representaciones conscientes, y no podríamos ser conscientes de ellas sin, de algún modo,

110 | nos percatamos de las representaciones inconscientes, no podemos presentar ejemplos, no las podemos especificar, pero ellas existen permanentemente como una sombra en nuestra subjetividad (*Gemüt*). Ahora bien, a la representación consciente se le denomina aquí con el latín *perceptio*. Es importante notar que este término no debe tomarse sin más como “percepción”, si por ésta se entiende, como usualmente, percepción sensorial. No es gratuito que el filósofo utilice el término de origen latino *Perzeption*, y no el germánico *Wahrnehmung*. *Perceptio* y *Perzeption* son en esta clasificación términos muy generales, y denominan cualquier estado consciente de un sujeto. Nótese que se incluyen aquí no solamente estados propiamente cognitivos, sino también voliciones y sentimientos (p. e. de placer y displacer).⁸

Es en las *Perzeptionen*, pues, donde es posible tematizar los contenidos de las representaciones. Lo que ellas representan es lo que permite especificarlas como los estados mentales que son, de manera que no podríamos ser conscientes de una representación sin percatarnos de su contenido. El paso del segundo al tercer nivel en la tabla introduce la distinción entre representaciones conscientes (*Perzeptionen*) subjetivas y objetivas. Estos adjetivos, omnipresentes en Kant y en la tradición moderna, han sido empleados en varios sentidos.⁹ Aquí las *Perzeptionen* subjetivas se oponen a las objetivas en virtud de su contenido. Cuando las representaciones conscientes se dirigen sólo a una “modificación del estado del sujeto”, estamos ante una sensación (*Empfindung*), esto es, ante una representación consciente subjetiva; cuando, en cambio, se dirigen a un objeto del entorno, se trata de representaciones conscientes objetivas, y son *cogniciones*. Es importante no malinterpretar esta distinción. Al deslindar a la sensación de la cognición, el punto es que la primera no representa, en sentido estricto, objetos. En la mera sensación las criaturas exhiben un tipo de consciencia meramente pasiva, mediante la cual reciben el efecto de los objetos por los cuales son afectados.¹⁰ Es notorio que, en esto, Kant se pliegue a la tradición del sensacionismo, la cual, si bien surgió en Francia con Malebranche y Condillac, y en Escocia con Reid, fue ampliamente conocida y discutida en Alemania durante la segunda mitad del siglo dieciocho.¹¹ La tesis central del sensacionismo no es sólo que las sensaciones

especificar su contenido. Por lo demás, pienso que Kant toma aquí consciencia como “consciencia de estado”, y sólo en el sentido de percatarse de algo (*awareness*). Véase Stepanenko 2008: 35 y ss.

⁸ Véase Kitcher 1990: 65 y ss.

⁹ Véase Carl 1994: 18 y ss.

¹⁰ Véase KrV A: 20/B: 36.

¹¹ Véase Kitcher 1990: 68.

son el producto del impacto de los objetos materiales sobre los sentidos, sino, centralmente, que las sensaciones no representan objetos, o son no referenciales. Kant comparte con el sensacionismo la tesis de que las meras sensaciones no pueden explicar cómo es que nuestras representaciones refieren a objetos (A: 20/B: 34); y es, en parte, por eso, que las relega de su *Elementärlehre*.

Antes de abordar las cogniciones, sus diferencias y conexiones en el contexto de la *Elementärlehre*, notemos que hay ya aquí un par de resultados que pueden sorprender: primero, para Kant, no todas las representaciones conscientes son representaciones cognitivas. Esto se debe a que, como hemos notado en el segundo nivel, las *Perzeptionen* incluyen tanto voliciones y sentimientos como sensaciones y cogniciones; también se debe a que, en el siguiente nivel, la sensación no cuenta como cognición. El segundo resultado destacable aquí, en el cuarto nivel, es que no todas las representaciones cognitivas son conceptuales. Como puede tal vez anticiparse, esto resultará importante para el conflicto de interpretaciones que nos ocupa.

III

Con las cogniciones entramos, por así ponerlo, en un nuevo orden de representaciones o estados mentales conscientes de un sujeto. En primer término, y en contraste con las sensaciones, las cogniciones están dirigidas siempre a algún objeto; poseen *intensionalidad*, en el sentido de Brentano.¹² Además, las cogniciones pueden ser reflexivas o autoreferentes, lo cual significa que puede haber cogniciones de cogniciones (o metacogniciones). Finalmente, y esto es tal vez lo más importante, sólo con las cogniciones es posible plantear la pregunta por la validez objetiva de las representaciones. En efecto, la pregunta guía de la epistemología kantiana es “¿cómo es posible que a partir de cierto tipo de representaciones o estados conscientes se produzca conocimiento de objetos espaciotemporales?” Del pasaje clasificatorio se colige claramente que sólo las cogniciones pueden recibir un tratamiento adecuado —el tratamiento trascendental— para contestar esta pregunta: sólo de intuiciones y conceptos cabe buscar, una vez aceptada su presencia en nuestra mente en tanto estado conscientes, con qué derecho valen o se aplican a objetos de la experiencia.

¹² Brentano 1874/1995: 88. Sólo que, a diferencia de Brentano, Kant no identifica en el pasaje clasificatorio lo mental con lo intensional.

Consideremos ahora el siguiente pasaje de la *Jäsche Logik*, donde Kant explica los materiales del conocimiento empírico, intuiciones y conceptos, como variedades de la cognición:

Todas las cogniciones, esto es, todas las representaciones dirigidas conscientemente a un objeto, son o bien intuiciones [*Anschauungen*], o bien conceptos [*Begriffe*]. La intuición es una representación particular (*repraesentatio singularis*), el concepto, una representación general (*repraesentatio per notas communes*) o reflexionada (*repraesentatio discursiva*) .

La cognición mediante conceptos se denomina pensamiento [*das Denken*] (*cognitio discursiva*).¹³

La diferencia entre intuición y concepto parece aquí suficientemente clara: si bien ambas están dirigidas a objetos, difieren en la forma o manera de representación consciente. En la intuición, un sujeto representa sólo particulares (un objeto indeterminado de experiencia posible) o, como también podría decirse, meros particulares; en el concepto, representa un particular como un miembro de una cierta clase, *viz.*, mediante los rasgos comunes que comparte con otros particulares; esta última es una cognición discursiva o, simplemente, un pensamiento. Kant se expresa a menudo diciendo que los objetos son dados mediante las intuiciones, y que esos mismos objetos son pensados mediante los conceptos. Otro pasaje, cada vez más célebre, de la misma obra ilustra la distinción entre intuiciones y conceptos tomada como una distinción en la forma de la cognición:

Si un salvaje viera una casa a la distancia, cuyo uso desconoce, él tendría efectivamente ante sí en su representación el mismo objeto que otro que lo conoce determinadamente como una vivienda humana. Pero en cuanto a la forma, la cognición de uno y del mismo objeto es diferente en ambos. En uno es *mera* intuición, en el otro, intuición y concepto al mismo tiempo [JL: Intro. #v; AA IX: 33].¹⁴

¹³ [JL: #1, AA IX: 91] Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (*repraesentatio singularis*), der Begriff eine allgemeine (*repraesentatio per notas communes*) oder reflectierte Vorstellung (*repraesentatio discursiva*)... Die Erkenntniß durch Begriffe heißt das Denken (*cognitio discursiva*) [véanse KrV A: 19/ B 33; A 50/ B 74; A 320/B 377].

¹⁴ Sieht z.B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt: so hat er zwar eben dasselbe Object wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniß eines und desselben Objects in beiden verschieden. Bei dem Einen ist es *bloße* Anschauung, bei dem Andern Anschauung und Begriff zugleich.

El pasaje es clarificador, aunque fácilmente puede ser malinterpretado. Es clarificador en tanto ejemplifica la distinción entre intuiciones y conceptos como una diferencia entre el esquema “A percibe x”, y el esquema “A percibe x como F”. Supongamos que el salvaje es una persona que no sabe lo que es una casa, en el sentido de no tener el concepto de casa —por ejemplo, un nómada en el desierto. Kant sugiere que él sólo podrá ver *algo* a la distancia, pero no será capaz de identificarlo como una casa; es claro que esa misma cosa que ve puede ser recogida como una casa por alguien que sí posee el concepto, que “la conoce como la vivienda para los hombres”. En este último caso hay tanto intuición como concepto y, supone Kant, ambos contribuyen al pensamiento de que ahí hay una casa.

Ahora bien, el ejemplo infortunadamente puede ser malinterpretado, debido al sesgo etnocéntrico (¿racista?) de Kant. Por supuesto que el salvaje puede no tener ese pensamiento particular, y puede no ver que hay una casa una ahí. Pero sí ve algo, todavía indeterminado, que el resto de nosotros identificaría como una casa. Lo que supone Kant es que el nómada tiene una mera percepción de un objeto, *i. e.* sin ningún concepto involucrado. Aquí es donde el ejemplo es cuestionable. Porque del hecho de que el nómada no tenga el concepto de una casa no se sigue que no posea ningún concepto —que no sea un pensador— y por lo tanto que no vea el objeto como algo. Y esto es justo lo que Kant sugiere si el ejemplo sirve para ilustrar la diferencia entre intuición y concepto. Si podemos preguntar al nómada qué es lo que ve, él podría dar alguna descripción de los hechos. Dependiendo de las circunstancias, lo que nosotros vemos como una casa, él podría verlo como una cueva, montaña, agujero, etc. Dicho de otro modo, el nómada puede no ser capaz de afirmar que lo que ve es una casa, pero podría ser capaz de decir que lo que ve es una cueva o un agujero en la tierra. Puede captar el objeto mediante un concepto diferente. Y esto es lo suficientemente importante.

Dada la anterior discusión, sin embargo, la diferencia formal entre las intuiciones y los conceptos es una diferencia entre modos de “ser consciente de un objeto” o modos de “representar conscientemente al objeto”. Uno es común a los animales superiores, los niños pequeños, y los “salvajes” (suponiendo, sin conceder, que los salvajes no usan conceptos); es una mera consciencia aislada de la presencia de un particular sensible. La otra es propiamente humana, y es la conciencia que se expresa (no necesariamente de viva voz) en la afirmación *Aquí hay una casa* en la boca (o en la mente) de un sujeto que está ubicado a una cierta distancia de una casa. Lo anterior requiere no sólo de consciencia en el sentido

114 de percatarse (*awareness*) de los particulares, sino autoconciencia, consciencia (*awareness*) de tipos; no únicamente intuiciones, sino también conceptos.

En la *Antropología en sentido pragmático*, el viejo Kant conjetura que la aparición del término *yo* en el vocabulario del niño es indicador del inicio de su capacidad de pensar. Es como si una luz se hubiera encendido en la mente del niño. “Antes —escribe— meramente se sentía a sí mismo, ahora se piensa a sí mismo”. Y añade más adelante:

El hecho de que a esta edad [antes del cuarto mes de nacimiento] el niño empiece a seguir con los ojos los brillantes objetos que se le ponen delante señala el tosco inicio del progreso que va desde las *percepciones* [*Wahrnehmungen*] (aprehensión de la representación sensorial) hasta el conocimiento de los objetos de los sentidos, esto es, la *experiencia*.

[La infancia] no es la edad de la experiencia, sino de las meras percepciones dispersas, todavía no reunidas bajo el concepto del objeto [*Anthr*: Libro 1, #1, AA VII: 127].¹⁵

En este pasaje se opone percepción (*Wahrnehmung*) a experiencia, pero es importante no malinterpretar el contraste. Experiencia es más amplio que percepción. Lo que desaparece con el advenimiento de la consciencia discursiva no es la percepción, sino la mera percepción, la mera aprehensión sensible. El paso es, entonces, desde percepciones fragmentarias y aisladas, hasta la experiencia. Hay que distinguir, también, entre mera percepción, y experiencia perceptual, si se quiere. No es que con los conceptos y los juicios desaparezca la capacidad de recibir información del entorno; es cierto que la posesión y el uso de conceptos transforman la percepción humana, pero sin la percepción (animal) no habría experiencia. La presencia de conceptos transforma la capacidad recibir información del entorno; pero ella determina los conceptos y los juicios, tanto como aquellos determinan la percepción.

IV

Abordemos ahora algunos resultados de la exposición anterior. Si Kant tiene razón en su propuesta de que los materiales del conocimiento, intuiciones y conceptos,

¹⁵ Daß es den in diesem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenständen mit Augen zu folgen anhebt, ist der rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie zum Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, d.i. der Erfahrung, zu erweitern. (...) sie [die Kindesjahre] nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern blos zerstreuter, unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.

son de naturaleza distinta, entonces dos cogniciones podrían compartir un objeto, pero no por ello comparten un contenido. Esto es importante en diversas maneras. Sea *x* un objeto que normalmente reconoceríamos, mediante la percepción, como un miembro de cierta clase. Me refiero a tales objetos como casas, montañas, y serpientes, los cuales podemos, en principio, identificar como poseedores de ciertas características. Ahora imaginemos dos sujetos de percepción que perciben un objeto. La idea es que, si *A* y *B* son sujetos humanos, aunque su percepción se dirija a lo mismo, cada uno puede dar un contenido empírico diferente a sus percepciones, de acuerdo con los conceptos que utilice. Uno y el mismo objeto puede ser visto como una serpiente oscura en el piso, o como una cuerda en el piso. Ahora, además, imaginemos dos sujetos de percepción, *A* y *B*, de los cuales uno, *A*, no cuenta con la capacidad de usar conceptos, mientras que *B* sí lo hace. En este último caso, tanto *A* como *B* claramente percibirían lo mismo, pero únicamente *B* percibiría bajo el esquema eso “es una *x* que es *F*”; sólo la percepción de *B* tendría la variedad de contenido representacional que llamamos contenido empírico, mientras que la de *A* tendría sólo contenido representacional cognitivo.

Aunque Kant no insiste en esto, hay una distinción fundamental que trazar entre conocimiento empírico y cognición.¹⁶ De una criatura que posee cogniciones no puede afirmarse, sin más, que posea conocimiento. La presencia de intuiciones, o de conceptos, no basta por sí misma para conocer objetos; como tampoco lo hace, por cierto, la presencia inarticulada de ambas. Por otro lado, aunque el conocimiento está compuesto por cogniciones, no es, en sí mismo, una cognición. Una cognición, como la entiende Kant, es un ejercicio particular de una capacidad cognitiva, sea la sensibilidad, sea el entendimiento. Esto puede apreciarse si abordamos el asunto por el ángulo de los conceptos. En principio, un sujeto puede tener conceptos por sí mismos, aislados, en el mero pensamiento. Esto es, en parte, lo que pasa con los conceptos de la metafísica especulativa. Pero el único uso o aplicación de un concepto es juzgar a través de él (*A*: 68/*B*: 93). En otros términos, cada aplicación de un concepto involucra un juicio correspondiente. Los juicios son, *grosso modo*, representaciones complejas unificadas, compuestas por conceptos, intuiciones y una forma lógico-trascendental; las “funciones de unidad en los juicios” o conceptos puros del entendimiento. Dado que es en los

¹⁶ El término que usa Kant para ambos es *Erkenntnis*; en general, y según el contexto, el uso plural de este término, como en *los conocimientos*, indica cognición; y cuando se usa en singular, como un nombre masivo, como en *el conocimiento*, indica generalmente conocimiento empírico. Véanse Kitcher 1990: 66, y Hanna 2005: 250.

116 juicios donde se expresa el conocimiento empírico, diremos que en ellos se despliegan contenidos epistémicos —es a través de los juicios que decimos que las cosas son así o asá. Esto nos permite dar sustento al principio de la *Elementärlehre*, i. e. que intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes: un sujeto puede tener y ejercer la capacidad de recibir información del mundo sin tener ni ejercer la capacidad de usar conceptos. Correspondientemente, él puede tener conceptos sin aplicarlos a lo dado en la intuición; la pretensión de usar conceptos sin referirlos a los objetos de la intuición es el vicio de la metafísica tradicional que Kant aspira desterrar de la filosofía. Como quiera, psicológicamente uno *puede* tener intuiciones sin conceptos y conceptos sin intuiciones. Un vez dicho esto, hay que agregar que, para los propósitos de validar el conocimiento empírico, esto es, epistémicamente hablando, tanto las intuiciones como los conceptos necesitan su complemento: por sí mismos no constituyen nunca el conocimiento que se expresa en juicios acerca de cómo son las cosas.

Si distinguimos, entonces, cognición de conocimiento empírico, hemos de distinguir también entre el contenido cognitivo de una representación, y el contenido epistémico de un juicio. Esta distinción permite una caracterización adecuada de lo que significa tener una intuición ciega. Brevemente, una intuición ciega es una representación sensible e inmediata de un particular, cuyo carácter fenoménico está constituido por la sensación, y cuyo contenido cognitivo se especifica en la localización espaciotemporal de un particular.¹⁷ Nótese que ésta es, también, la caracterización de una intuición en cuanto tal, de modo que podría decirse que la intuición es, por naturaleza, ciega.

La idea kantiana de que las intuiciones sin los conceptos son ciegas es, entonces, la idea de que no existen *meras* intuiciones que puedan atribuirse propiamente a un ser humano en tanto que *sujeto de experiencia*, y por eso ningún sujeto humano discursivamente consciente puede tener experiencia de un mero particular. Ello se desprende naturalmente del principio de que el ejercicio de la sensibilidad constituye una condición necesaria, mas no suficiente, para la experiencia humana. La experiencia es una totalidad articulada de juicios, actuales y posibles, acerca de cómo son las cosas. Un ser meramente intuitivo estaría ciego ante los aspectos del mundo, i. e. no reconocería aquellas características de los particulares

¹⁷ El contenido cognitivo de una intuición ciega puede ser ejemplificado con la discriminación de objetos en el espacio que Kant llama orientación matemática en ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Quizás corresponde a lo que los neurólogos han llamado propiocepción. Véase Sacks 2003: 68 ss.

que ellos comparten con otros particulares.¹⁸ De ahí que dicho ser ciertamente percibiría objetos, pero estrictamente hablando no tendría experiencia de ellos. Tal conclusión no tiene por qué precipitarnos en el conceptualismo, *i. e.* no nos obliga a negar contenido intrínseco a la mera intuición. Aunque la intuición ciega no posee contenido epistémico, esto no quiere decir que no tenga un contenido cognitivo propio e independiente del entendimiento.

A mi modo de ver, la lectura conceptualista de la *Elementärlehre* simplemente omite esta distinción, con lo que tendenciosamente niega todo contenido propio a la intuición. El efecto inmediato de tal omisión es que desaparece el principio de la *Elementärlehre*, según el cual las intuiciones son psicológicamente independientes de los conceptos. Además, resulta difícil, bajo esta lectura, explicar cómo es que hay una verdadera colaboración entre ambos tipos de representaciones para generar el conocimiento empírico.

Para evitar que se vuelva ininteligible cómo es que las entregas de la sensibilidad pueden sostener relaciones justificatorias con ejercicios paradigmáticos del entendimiento, tales como juicios y creencias, *debemos concebir* esta cooperación [entre sensibilidad y entendimiento] de un modo bastante peculiar: *debemos insistir* en que el entendimiento está ya implicado inextricablemente en las entregas mismas de la sensibilidad.¹⁹

McDowell está presionado para evitar el mito de lo dado en cualquiera de sus formas. Por eso ignora la diferencia entre contenido cognitivo y contenido epistémico en su intento por incorporar los impactos del mundo sobre la sensibilidad al espacio sellarsiano de las razones. El contenido de las entregas de la sensibilidad —lo que la tradición empirista llama impresiones, y Kant llama intuiciones— debe ser ya contenido conceptual, si no se quiere presentar excusas (*exculpations*) donde lo que se requiere son justificaciones. McDowell necesita que el contenido de la intuición sea el mismo que el del juicio, de modo que el juicio simplemente suscriba (*simply endorses*) el contenido conceptual ya presente en la

¹⁸ La ceguera de las intuiciones es un modo de expresar la idea wittgensteiniana de “ceguera a los aspectos” (*aspect blindness*). Véase L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*: 213e.

¹⁹ McDowell 1994: 48, las cursivas no están en el original. “To avoid making it unintelligible how the deliverances of sensibility can stand in grounding relations to paradigmatic exercises of the understanding such as judgments and beliefs, we must conceive this co-operation in a quite peculiar way: we must insist that the understanding is already inextricably implicated in the deliverances of sensibility themselves”.

118 | intuición. Ésta es para este autor la única manera en que la información sensible puede ser tomada como base racional de nuestras creencias sobre el mundo. Bien mirada, no obstante, esta plataforma revela con claridad las dificultades del conceptualismo para adherir la *Elementärlehre* a su causa.

A primera vista, el conceptualismo de McDowell puede admitir al menos la existencia de intuiciones ciegas. Se trata de meros impactos (*impingements*) sobre la sensibilidad, los cuales no están integrados inferencialmente en juicios sobre el mundo. Este marco revela que la intuición ciega no es significativa en el conocimiento empírico, no tiene el contenido requerido para jugar el juego de las razones con nuestras creencias. ¿Dónde deja eso, entonces, la independencia psicológica de las intuiciones frente a los conceptos? Para el conceptualismo sólo se vislumbra un camino: afirmar que, al margen de su rol como posibles garantes de juicios y creencias, las intuiciones sólo poseen un carácter fenoménico, *i. e.* son sólo sensaciones dispersas e inarticuladas que no representan nada. De modo que la independencia psicológica de las intuiciones, para McDowell no es sino la idea de que un mismo sujeto puede experimentar cualquier sensación sin por ello realizar ningún “ejercicio paradigmático del entendimiento”. (Efectivamente, uno puede sentir comezón, y rascarse también, sin por ello pensar nada.) Pero esto es radicalmente incorrecto en el marco de la *Elementärlehre* de Kant. El error puede resumirse diciendo que McDowell confunde crasamente la intuición con la sensación. En efecto, en el modelo que este autor propone, no hay espacio para la noción de que la intuición tiene un contenido representacional no conceptual, aunque es esto precisamente lo que significa que la intuición sea, como Kant lo indica claramente en el pasaje clasificatorio y en la *Antropología*, una *cognición*: una representación consciente de un objeto. Dado el modo en que la plataforma mcdowelliana explica el papel justificatorio de las entregas de la sensibilidad en el conocimiento, la intuición no puede tener contenido cognitivo propio, *i. e.* no conceptual; y por eso, el único resquicio para rescatar la independencia psicológica de las intuiciones es remitir a su carácter fenoménico, de ahí la asimilación mcdowelliana de la intuición a la sensación.

Más aún, el conceptualismo de McDowell no sólo ofrece una versión chata de la independencia psicológica sino que también deforma la cooperación de intuiciones y conceptos en el conocimiento empírico. Puesto que la intuición sólo puede contribuir al conocimiento a condición de que su contenido sea ya conceptual,

es evidente que la sensibilidad, más que cooperar con el entendimiento, está sometida a él. Y el sometimiento no es cooperación.²⁰

V

Abordemos finalmente dos posibles objeciones a la idea de que las intuiciones tienen un contenido cognitivo intrínseco, no conceptual. La primera es la idea de que las intuiciones son algo así como *protoconceptos*. Este argumento está motivado por una reinterpretación de los ejemplos de intuición ciega —el salvaje kantiano, el infante prelingüístico, el felino tras su presa, o más allá, lo que los neurólogos llaman “propiocepción” y “consciencia corporal”— según la cual todos esos casos cuentan más bien como casos de consciencia conceptual. La razón que se esgrime es que en ellos los sujetos exhiben ciertas capacidades de discriminación que podrían llamarse conceptuales. Dado que esas capacidades no son propiamente judicativas —a través de ellas nadie subsume nada—, no se les puede tomar como propia o plenamente conceptuales, y por eso son protoconceptos. La consecuencia de este argumento es que, después de todo, las intuiciones tienen (una especie de) contenido conceptual. Esta objeción surge sólo si “adelgazamos” el contenido conceptual y lo aplicamos a la representaciones que no involucran la capacidad de subsumir particulares. El problema que se genera entonces es explicar la diferencia entre los protoconceptos y los conceptos propiamente. Si nos atenemos al marco kantiano y decimos que se trata de representaciones que se distinguen por su naturaleza o estructura básica, entonces la objeción parece diluirse en un cambio equívoco de nomenclatura para lo que Kant considera como intuición. Con ello, ya no resulta posible afirmar que la intuición tiene un tipo de contenido conceptual, pues el contenido de los protoconceptos sería esencialmente diferente al de los conceptos.

La segunda objeción tiene que ver con el carácter intensional de las intuiciones. Puesto que las intuiciones son intensionales, en el sentido brentiano, su contenido es conceptual. La idea es que si decimos que las intuiciones se dirigen a objetos, eso significa que contienen, al menos, el concepto *objeto*. Hay un malentendido que es preciso despejar primero. Del hecho de que la expresión

²⁰ Al insistir en la diferencia de naturaleza entre el contenido de la intuición y el contenido, conceptual, del juicio, Evans hace justicia, como no lo hace McDowell, al principio de independencia psicológica de la *Elementärlehre* de Kant. No es como si la posesión y el uso de conceptos alterara completamente la capacidad (que compartimos con los animales) de percibir el mundo, de recibir información del entorno a través de los sentidos. Por ello, aunque el sistema de las percepciones y el sistema de los juicios y las creencias operan conjuntamente, el primero es independiente del segundo.

120 | “intuición de objetos” sea sin duda un concepto, el cual usamos filosóficamente para tratar determinados aspectos del conocimiento humano, no se sigue en absoluto que la naturaleza de la intuición sea conceptual. La *Elementärlehre* justamente se distingue por hacer notar que la intuición es una *cognitio*, no discursiva sino estética. Haciendo esto a un lado, el argumento descansa sobre el supuesto de que todo estado intensional involucra conceptos, lo cual genera el siguiente dilema: si queremos preservar la idea de que las intuiciones son intensionales, debemos aceptar que su contenido es conceptual; si queremos preservar la idea del contenido no conceptual para las intuiciones, tenemos que decir que no son intensionales, con lo que perdemos acceso a la idea de que las intuiciones contribuyen al conocimiento del mundo. Pero el supuesto en el que descansa el dilema —que se traduce en lo que podría llamarse un conceptualismo de lo mental (*i. e.* si todo lo mental es intensional, y todo lo intensional es conceptual, etc...)— dista de ser evidente y no tiene porqué ser aceptado sin razones. En Brentano queda claro que el acto mental de representar es distinto al del acto de afirmar o juzgar, y esta es una buena razón para no asumir de entrada que todo acto intensional involucra conceptos. Regresando a Kant, en el pasaje clasificatorio (A: 320/B: 377) la posición por defecto es el no conceptualismo, por lo que la carga de la prueba es claramente para el conceptualista. Eso basta para que el dilema no sea vinculante. Más allá, incluso si uno no da por bueno el marco kantiano —es decir, incluso si uno no adopta el no conceptualismo como posición predeterminada —no hay por qué asumir, sin argumentos de por medio, que la posición por defecto es el conceptualismo.²¹

²¹ A lo largo de su fabricación, este ensayo se ha beneficiado de los comentarios y críticas de diversas audiencias y lectores. Presenté una primera versión en el coloquio de epistemología organizado por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Filosóficas, ambos de la UNAM, en Mérida, Yucatán, en septiembre de 2006. Las observaciones críticas de Martin Fricke y Maite Ezcurdia en esa ocasión han rondado insistentemente en las versiones subsecuentes del trabajo. En octubre de 2009, el texto se benefició de los comentarios de los miembros del seminario de investigación del proyecto Unidad y diversidad de la tradición kantiana, especialmente de los comentarios de Julio Beltrán y Carlos Pereda. Más recientemente, he recibido impresiones y críticas de dos excelentes lectores, Axel Barceló y Pedro Stepanenko. Sin todos ellos, el desamparo que significa escribir un texto filosófico habría sido avasallador.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Immanuel Kant se citan según la paginación de la edición de la Academia (AA): *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902. Las referencias corresponden a las abreviaturas enlistadas, seguidas por la indicación del tomo y la página. Entre corchetes se indican las traducciones españolas utilizadas, con excepciones, en las citas textuales, así como las ediciones en lengua inglesa consultadas.

- KrV *Kritik der reinen Vernunft* (1781: A/ 1787: B), AA iii-iv. *Crítica de la razón pura*, tr. P. Ribas, Madrid, 1978; *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer & A. Wood, Cambridge 1997.
- JL *Jäsche Logik*, AA ix. *Lógica: un manual de lecciones*, ed. y tr. de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, 2000. *Lectures on Logic*, tr. J. Michael Young, Cambridge, 1992.
- Anthr *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA vii.

BRENTANO, FRANZ

1995/1874 *Psychology from an Empirical Standpoint*, Londres, Routledge.

DRETSKE, Fred

1969 *Seeing and Knowing*, University of Chicago Press, Chicago.

ENGELHARDT, Paul

1995 "Intentio", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 4 (466-474), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

EVANS, Gareth

1982 *The Varieties of Reference*, New York, Oxford UP.

HANNA, Robert

2005 "Kant and Nonconceptual Content", *European Journal of Philosophy* 13 (2): 247-290.

HENRICH, Dieter

1994 *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

KITCHER, Patricia

1990 *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford UP.

McDOWELL, John

1994 *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

SACKS, Oliver

2003 *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama.

SELLARS, Wilfrid

1967/1992 *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, Atascadero.

STEPANENKO, Pedro

2008 *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, IIFs-UNAM.

El disyuntivismo y las funciones explicativas de la percepción

Miguel Ángel Fernández¹

0. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo discute una teoría que en años recientes ha recibido mucha atención en filosofía de la percepción, la llamada teoría *disyuntiva*. La discusión consiste en investigar de qué manera la teoría disyuntiva puede dar cuenta de las funciones centrales que desempeña la percepción en relación con el conocimiento y la acción intencional. Una presuposición de la discusión es que si una teoría filosófica sobre la percepción no puede dar cuenta de esas funciones centrales de la percepción, entonces no es correcta. El lugar prominente de la percepción en nuestra economía mental deriva de sus conexiones explicativas con el conocimiento y la acción; si una teoría sobre la naturaleza de la percepción no puede dar cuenta de esas conexiones, no estará recogiendo adecuadamente lo que es más fundamentalmente importante acerca de la naturaleza mental de la percepción.

La teoría disyuntiva es una teoría acerca de la naturaleza mental de la experiencia sensorial, de la cual la percepción verídica constituye un caso especial. Como muchas teorías filosóficas sobre la percepción, la teoría disyuntiva toma como su punto de partida la explicación de dos tipos de casos de experiencia sensorial que se consideran problemáticos para la tesis de sentido común según la cual en la percepción somos directamente conscientes de objetos y sucesos físicos, me refiero a casos de ilusión y alucinación. Llamemos a esa tesis del sentido común “Realismo Directo” y refirámonos a los casos ilusorios y alucinatorios de experiencia sensorial como “casos I” y “casos A”, respectivamente.

¹ Gracias a Pedro Stepanenko, Eduardo García y Jorge Ornelas por sus comentarios a una versión previa de este trabajo. Presenté una versión de este ensayo en el segundo taller La Primera Persona y sus Percepciones, que tuvo lugar el 24 de noviembre de 2010 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, financiado por el proyecto PAPIIT-IN400508, “La primera persona y sus percepciones”.

Prefilosóficamente, los casos I y A parecen ser problemáticos para el Realismo Directo porque *parecen* ser casos de experiencias perceptivas y, sin embargo, en tales experiencias o bien no percibimos ningún objeto físico (caso de A), o bien no percibimos sus características reales (caso de I). Por lo tanto, parecería que no es un rasgo intrínseco de toda experiencia perceptiva el que nos ponga en contacto directo con objetos físicos y sus propiedades.² Sin embargo, el sentido común se encuentra equipado para clasificar estos casos como casos de *experiencias fallidas*: justo porque en estos casos la experiencia sensorial no consigue ponernos en contacto directo con ningún objeto físico o con sus propiedades reales, no se trata de casos de percepción exitosa. El sentido común considera tales casos como anomalías *locales*: evidentemente no siempre estamos alucinando o sufriendo de ilusiones. Cuando la experiencia sensorial no falla y cumple su función, nos pone en contacto directo con los objetos físicos y sus propiedades reales. La concepción prefilosófica de los casos I y A, y de cómo se relacionan con los casos centrales de percepción exitosa o verídica, hace que esos casos no constituyan una amenaza a la verdad del Realismo Directo: aunque a veces falle, en general, la experiencia sensorial cumple su función de ponernos en contacto directo con los objetos físicos y sus propiedades.

La amenaza al Realismo Directo no proviene de la comprensión ordinaria de los casos I y A, sino de una *teoría filosófica* sobre lo que ocurre en esos casos, y sobre cómo ellos se relacionan con el resto de casos de experiencias perceptivas. Hay varias teorías filosóficas sobre los casos I y A que son incompatibles con el Realismo Directo, por brevedad mencionaré sólo una: la teoría de los datos sensoriales. Esta teoría sostiene que en los casos I y A, los objetos directos de la percepción son entidades *distintas* de los objetos físicos y sus propiedades, y argumenta que *lo mismo es verdad* de los casos de experiencia que el sentido común clasifica como casos verídicos o exitosos. Por lo tanto, en *ningún* caso los objetos directos de la percepción son objetos físicos o sus propiedades.

El argumento que utiliza el teórico de los datos sensoriales para generalizar lo que sostiene que ocurre en los casos I y A a todos los casos de percepción, es un asunto complejo en el que no tenemos que entrar. Lo único que quiero señalar al mencionar la teoría de los datos sensoriales es que la amenaza al Realismo Directo a partir de los casos I y A, proviene de una *interpretación filosófica* de lo

² Por simplicidad, en el resto del trabajo la discusión se articula en términos de experiencias perceptivas de objetos y de sus propiedades, aunque en ocasiones los ejemplos de hecho se refieran a experiencias perceptivas de sucesos (en los que participa algún objeto). Esta simplificación no afecta ninguno de los argumentos de este trabajo.

que ocurre en tales casos y de cómo ellos se relacionan con los casos de experiencias sensoriales que el sentido común clasifica como percepciones verídicas.

Pues bien, la teoría disyuntiva de la percepción es una interpretación filosófica alternativa de lo que ocurre en los casos I y A, y de cómo ellos se relacionan con las percepciones verídicas. Esta teoría filosófica, a diferencia de la teoría de los datos sensoriales, no amenaza la verdad del Realismo Directo, por el contrario, la teoría disyuntiva se presenta en ocasiones como la justificación filosófica del Realismo Directo del sentido común.³ La siguiente sección identifica las tesis definitorias de la teoría disyuntiva.

En lo que sigue, y por simplicidad, dejaré a un lado los casos de ilusión y me concentraré en la explicación disyuntiva de experiencias sensoriales alucinatorias y verídicas.

1. LAS TESIS CENTRALES DE LA TEORÍA DISYUNTIVA

La teoría disyuntiva es una teoría sobre la experiencia sensorial que sostiene que ésta es un fenómeno disyuntivo, en el sentido de que un episodio particular de experiencia sensorial puede consistir en un estado de percepción verídica o en un estado de alucinación, donde la naturaleza mental de estos dos tipos de estado es *fundamentalmente* diferente. La teoría disyuntiva ofrece una caracterización de la naturaleza mental de la percepción verídica y una caracterización de la naturaleza mental de la alucinación, con el propósito de poner de manifiesto su diferencia fundamental. Distinguiré tres tesis de la teoría disyuntiva, las primeras dos caracterizan la naturaleza mental de la percepción verídica; la tercera, la naturaleza mental de la alucinación.

La primera tesis que es posible discernir en la teoría disyuntiva se refiere a los *objetos* propios de la percepción. A diferencia de lo que sostiene el teórico de los datos sensoriales, el disyuntivista sostiene que en la experiencia sensorial somos conscientes de objetos sólo cuando la experiencia sensorial es una percepción verídica; en un caso tal los objetos de los que somos conscientes son los objetos físicos ordinarios y sus propiedades. En casos de alucinación, por el contrario, no somos conscientes de objeto alguno.⁴ Podemos formular esta primera tesis disyuntivista de la siguiente manera:

³ Esta idea se encuentra sobre todo en la obra de dos disyuntivistas: J. McDowell y M. Martin. Véanse por ejemplo McDowell 1982 y Martin 2004.

⁴ Véanse Martin 2006: 394 y McDowell 1982: 472.

I) *En casos de percepción verídica somos directamente conscientes de objetos físicos y sus propiedades, en casos de alucinación no.*

Una segunda tesis de la teoría disyuntiva vincula los objetos propios de los estados de percepción verídica con la tipificación de estos estados de experiencia. Una versión de esta tesis puede encontrarse en los escritos de Michael Hinton⁵ y Paul Snowdon.⁶ Ellos expresan la idea diciendo que los estados mentales que hacen verdaderas “adscripciones de apariencias” (*looks-ascriptions*), es decir, las adscripciones de cómo aparecen perceptivamente las cosas a un sujeto, son de *distinto tipo* en un caso de percepción verídica y en uno de alucinación.⁷ Esta afirmación se justifica en una concepción según la cual el tipo de estado mental que ocurre en la percepción verídica está definido por el papel que juega el objeto referencial del estado de percepción en la génesis de este estado. Desde este punto de vista, las variaciones relevantes en el objeto referencial de un estado de percepción producen una variación de *tipos* de estado de experiencia. Una consecuencia de esta concepción es que el tipo de estado mental que hace verdadera una adscripción de apariencias en un caso de alucinación es necesariamente distinto del tipo de estado mental que la hace verdadera en un caso de percepción verídica, por la simple razón de que en un caso de alucinación no existe un objeto referencial que pueda desempeñar el papel que la concepción disyuntivista le asigna a los objetos referenciales en la tipificación de estados de experiencia.

Un oponente del disyuntivista sostendría que los estados mentales que hacen verdadera una adscripción de apariencias en un caso de percepción verídica y en uno de alucinación, son del mismo tipo. Para sostener esto consideraría que lo que define el tipo de estado de experiencia al que pertenece una percepción no es su objeto referencial, sino su carácter fenoménico. Argumentaría entonces que una percepción verídica y una alucinación correspondiente comparten el mismo carácter fenoménico y que por ello son el mismo tipo de experiencia. En seguida veremos cómo el disyuntivista es capaz de asimilar las intuiciones fenomenológicas de su oponente sin renunciar a la tipificación disyuntiva de estados

⁵ Hinton 1973: 37-38.

⁶ Snowdon 1981: 203.

⁷ En toda la discusión, siempre que hable de un caso de percepción verídica y de uno correspondiente de alucinación, estaré asumiendo que cada caso es subjetivamente indistinguible del otro, de modo que la misma adscripción de apariencias puede usarse para reportar uno tanto como el otro. Lo que está en discusión entre el disyuntivista y su oponente es si los estados mentales que hacen verdadera la adscripción son del mismo tipo en ambos casos o no.

de experiencia. Lo que quiero señalar en este momento es que el disyuntivista no necesita negar que los factores en los que su oponente basa su tipificación de estados de experiencia *contribuyan* a la naturaleza mental es estos estados: la manera como se experimentan fenomenológicamente estados de percepción verídica y de alucinación es sin duda alguna un rasgo mental de estos estados. Lo que el disyuntivista niega es que esos factores sean los factores *fundamentales* o *esenciales* para la tipificación mental o psicológica de esos estados. Por esta razón, Howard Robinson⁸ y John Foster⁹ sostienen que la tesis central del disyuntivismo es que la percepción y la alucinación son diferentes tipos de estado en un “nivel fundamental de descripción psicológica”.¹⁰ Así, aunque el disyuntivista reconoce la naturaleza mental de los factores en los que su oponente basa su tipificación, rechaza que esos factores recojan la naturaleza mental *fundamental* de la percepción verídica, pues la naturaleza fundamental de un estado de percepción verídica está definida por el hecho de que tiene a un determinado objeto, y a ningún otro, como su objeto referencial. Michael Martin expresa con claridad esta tesis central del disyuntivismo en los siguientes términos:

Algunos de los objetos de la percepción —los particulares concretos, sus propiedades, los sucesos en los que participan— son constituyentes de la experiencia. Ninguna experiencia como ésta, ninguna experiencia que sea fundamentalmente de la misma clase, podría haber ocurrido si no hubiese existido un objeto apropiado del cual ser consciente [Martin 2004: 39].

Podríamos entonces formular de la siguiente manera una segunda tesis central del disyuntivismo:

II) *El tipo fundamental de estado de experiencia al que pertenece una percepción verídica está definido por el objeto referencial de ésta.*

Una consecuencia de (II) es que el tipo de estado mental fundamental al que pertenece un estado de alucinación es necesariamente distinto del tipo mental fundamental al que pertenece una percepción verídica, pues el estado de alucinación no tiene objeto referencial alguno y por lo tanto no puede tener la misma naturaleza mental fundamental de un estado de experiencia que sí tiene objeto referencial. Martin lo expresa así:

⁸ Robinson 1985: 173-175 y 1994: 153-158.

⁹ Foster 2000: 23-44.

¹⁰ Ésta es terminología de Foster, *op. cit.*, p. 41.

... la clase fundamental de suceso de experiencia sensorial que es una percepción verídica de la mesa que está frente a mí, es una clase de suceso que simplemente no podría ocurrir si estuviera alucinando [Martin 2004, p. 43].

... la clase más fundamental a la que pertenece el suceso perceptivo, la clase en virtud de la cual el suceso tiene la naturaleza que tiene, es una clase que no podría ser ejemplificada en un caso de alucinación [*ibid.*, p. 60].¹¹

Éste es el elemento de la teoría disyuntiva que consiste en el rechazo de la llamada “Suposición de la Clase Común” (*Common Kind Assumption*), la cual sostiene que hay una clase de estado mental común a la percepción verídica y la alucinación. Rechazar la Suposición de la Clase Común sobre la base de la tesis (II) es la estrategia de algunos disyuntivistas para defender una posición que llaman “Realismo Ingenuo”.¹² En el apéndice III discuto brevemente qué relación tiene este “Realismo Ingenuo” del disyuntivista con el “Realismo Directo” del sentido común del que hablé en la sección anterior.

La tercera tesis central del disyuntivismo se refiere a la caracterización de la naturaleza mental de la alucinación. Puesto que un estado de alucinación no tiene objeto referencial, no puede ser del mismo tipo mental fundamental que una percepción verídica. Sin embargo, aunque el estado alucinatorio no tenga un objeto referencial *parece* como si lo tuviera. Es justo en virtud de este hecho que un estado de alucinación es subjetivamente indistinguible de una percepción verídica correspondiente. En efecto, el tipo de alucinación del que habla el disyuntivista es uno que es engañoso no sólo con respecto al medio ambiente circundante del sujeto, haciéndole parecer como si hubiera un objeto donde no lo hay, sino que además es engañoso con respecto a su propia naturaleza, presentándosele al sujeto como si fuera una percepción verídica. Este hecho parece ser definitorio de la naturaleza mental de la alucinación: ningún estado mental cuenta como una alucinación si no pareciera ser una percepción verídica. El disyuntivista sostiene que, en efecto, este hecho, por el cual una alucinación es subjetivamente indistinguible de una percepción verídica, define la naturaleza

¹¹ *Idem.*, p. 60 Véase también p. 39. En ocasiones (por ejemplo en 2006: 361, 385) Martin usa una terminología diferente; en lugar de afirmar que el tipo más fundamental de estado mental al que pertenece una percepción verídica no podría ocurrir en la alucinación, afirma que la clase más específica de experiencia a la que pertenece la primera no podría ocurrir en la segunda, pero la idea esencialista de fondo es la misma: la esencia mental de un estado de percepción verídica no podría ocurrir en un caso de alucinación.

¹² Véase Martin 2004: 43 y ss.

mental fundamental de la alucinación. De modo que podemos formular la tercera tesis del disyuntivismo así:

III) *El tipo fundamental de estado de experiencia al que pertenece una alucinación está definido por el hecho de ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica.*¹³

Las tres tesis pueden considerarse como definitorias de la teoría disyuntiva de la percepción. Debemos notar, sin embargo, que hay un contraste notable entre ellas: mientras (I) es una verdad del sentido común, (II) y (III) resultan, ya no digamos aceptables, siquiera comprensibles sólo a la luz de consideraciones teóricas sofisticadas. En efecto, mientras que (I) es una consecuencia obvia del Realismo Directo implícito en el sentido común, (II) y (III) derivan de una concepción filosófica específica sobre cuáles son los factores fundamentales para la tipificación mental o psicológica de estados de experiencia.¹⁴ Así pues, lo que es realmente *distintivo* del disyuntivismo, en tanto *teoría filosófica* de la percepción, son los principios de tipificación mental que emplea para clasificar diversos estados de experiencia. De modo que si queremos investigar las consecuencias *distintivas* del disyuntivismo debemos investigar las consecuencias de esos principios de tipificación mental, *i. e.* (II) y (III), pues las consecuencias de una verdad del sentido común, *i. e.* (I), no son *distintivas* de ninguna teoría filosófica en particular.

En la siguiente sección investigaré si las tesis distintivas de la teoría disyuntiva son congruentes con las funciones centrales de la percepción en la explicación del conocimiento y la acción.

2. LA TIPIFICACIÓN DISYUNTIVA Y LA EXPLICACIÓN DE LA ACCIÓN Y DEL CONOCIMIENTO

Supongamos que deseamos explicar el siguiente fenómeno: “Juan corre despavorido por la pradera”. No queremos cualquier clase de explicación de este fenómeno, por ejemplo, no queremos una explicación de él en términos de las partículas subatómicas involucradas. Queremos una explicación del fenómeno en tanto *acción intencional* de Juan, es decir, queremos una explicación que lo haga inteligible en términos de los *estados mentales* o *psicológicos* de Juan. En vista de este propósito explicativo debemos determinar cuál era el estado mental de Juan que hace inteligible su conducta. Supongamos que determinamos que el estado

¹³ En ocasiones, con el fin de simplificar, utilizaré la frase *ser indistinguible de una percepción verídica*; pero siempre deberá entenderse que ésto es una abreviación de *ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica*.

¹⁴ Utilizo *tipificación mental* y *tipificación psicológica* de manera intercambiable.

130 | mental de Juan que explica su conducta es un estado de percepción verídica de un toro particular, T1, corriendo furioso hacia él. Llamemos a este estado de experiencia "V". Atribuirle V a Juan hace inteligible su conducta; nuestro propósito explicativo queda así satisfecho.¹⁵

Ahora imaginemos dos variaciones del caso original:

i) *Juan no vio a T1 correr hacia él, sino a T2, un animal indistinguible pero diferente de T1. Llamemos a la percepción verídica que Juan tiene de T2, "V*".*

ii) *Juan no vio a T1 correr hacia él, sino que alucinó que T1 corría hacia él. Llamemos a este estado de alucinación de Juan "A".*

En cada uno de los tres casos, el original, el caso (i) y el caso (ii), los estados de experiencia V, V* y A, desempeñan, respectivamente, una función explicativa exactamente análoga: en cada caso, el estado de experiencia en cuestión hace inteligible la conducta de Juan, que es la misma en los tres casos, en la misma medida. Esto sugiere que, todavía con nuestro propósito explicativo, hay algo relevantemente común entre V, V* y A: cualquiera de estos estados puede cumplir la misma función explicativa. Ésta es una razón de peso para clasificar a esos tres estados como explicativamente equivalentes, pues cualquiera de los tres hace igualmente inteligible el mismo *explanandum*.

Si recordamos que lo que buscamos son los estados *mentales* de Juan que hagan inteligible su conducta, es razonable concluir que V, V* y A son del mismo tipo mental. Pues si a pesar de que son *explicativamente equivalentes* afirmáramos que son de *distinto tipo mental*, ello significaría que no estaríamos considerando que aquellos rasgos de V, V* y A que los hacen ser explicativamente equivalentes sean parte de su naturaleza mental, aquella parte de su naturaleza relevante para clasificarlos en tipos mentales. Pero entonces tendríamos que retractarnos de nuestra pretensión de haber identificado los factores mentales de Juan que hacen inteligible su conducta. Si hemos concluido que V, V* y A pueden cumplir la misma función explicativa *en tanto estados mentales* de un sujeto, lo razonable es concluir que V, V* y A son el *mismo tipo*, explicativamente relevante, de estado de experiencia.

El razonamiento anterior parece ser inconsistente con la tipificación disyuntiva de estados de experiencia, pues, según los principios (II) y (III) del disyuntivista, los estados V, V* y A pertenecen a *diferentes tipos* (fundamentales) de experiencia. Desde luego que al describir ese razonamiento no se ha sugerido

¹⁵ En sentido estricto, habría que atribuirle otros estados mentales a Juan para hacer plenamente inteligible su conducta, por ejemplo, tal vez habría que atribuirle el *deseo* de escapar del toro. Me concentro sólo en los estados *de experiencia* que atribuiríamos a Juan porque ellos son el foco de la controversia de tipificación que aquí discuto.

que la explicación de los efectos comunes de V, V* y A sobre la conducta de Juan requiera que estos estados se clasifiquen como del mismo tipo *fundamental*. La palabra *fundamental* no se ha usado en el razonamiento anterior. De modo que la tipificación común requerida por la explicación de los efectos comunes de V, V* y A sobre la conducta de Juan, no es automáticamente inconsistente con la tipificación disyuntiva. Sin embargo, la función explicativa común que esos estados pueden desempeñar pone presión sobre el disyuntivista para que explique en qué sentido podría reconocer, sin caer en inconsistencia, que V, V* y A son el mismo tipo de experiencia.¹⁶ En la siguiente sección regresaré a este problema que enfrenta el disyuntivista.

Así pues, en un propósito explicativo determinado, por ejemplo explicar episodios de conducta de personas, hay razón para clasificar casos de percepción verídica de objetos diferentes pero indistinguibles y casos de alucinación como casos del mismo tipo de estado de experiencia, siempre que los estados en cuestión sean explicativamente equivalentes. Esto nos da una tipificación de los estados de experiencia diferente de la tipificación disyuntivista. Aplicando los principios disyuntivistas deberíamos concluir que en el caso de Juan V, V* y A pertenecen a distintos tipos de estado de experiencia. Pero relativamente a los propósitos explicativos del caso tal tipificación es innecesariamente fina, su finura no cumple ninguna función explicativamente relevante y por ende no está claro que tenga utilidad teórica, relativamente al propósito explicativo en cuestión.

¿Pero acaso no, según el disyuntivista, la utilidad teórica de su tipificación está en identificar los tipos de estado de experiencia a un nivel “*fundamental* de descripción psicológica”? La clase de tipificación de estados de experiencia que he esbozado, con base en las ideas de propósito explicativo y función explicativamente relevante, hace que no sea claro a qué quiere referirse el disyuntivista al hablar de una tipificación *fundamental* de estados de experiencia. ¿Qué podría significar tal cosa?

Hemos visto que para ciertos propósitos explicativos es razonable tipificar estados de experiencia de un modo grueso, de tal suerte que tanto diversos

¹⁶ Sturgeon (1998) plantea un problema muy similar a la teoría disyuntiva; señala que “el sentido común considera que [V, V* y A] racionalizan la creencia y la acción de manera paralela” (p. 181) y considera que ello “motiva fuertemente la unificación de esos fenómenos” (p. 182). Sturgeon argumenta que el disyuntivista no tiene manera de hacer justicia a la unificación de V, V* y A que la comunidad en poderes causales de estos estados parece requerir. En la sección 3 explicaré cómo el disyuntivista sí tiene los recursos para dar cuenta de esa unificación, pero mostraré en detalle cómo reconocer esos recursos explicativos a disposición del disyuntivista obliga a clarificar el carácter fundamental de la tipificación disyuntiva de una manera diferente de la que los propios disyuntivistas ofrecen.

132 | estados de percepción verídica de objetos diferentes pero indistinguibles como los estados de alucinación queden clasificados bajo el mismo tipo de experiencia. Pero es claro que otros propósitos explicativos pueden conducir a tipificaciones más finas, que estén más cercanas a la tipificación que el disyuntivista favorece. Esto es lo que descubrimos cuando intentamos explicar la función central de los estados de experiencia en el conocimiento. Esto es, si lo que buscamos explicar son los efectos que los estados V, V* y A tienen, ya no sobre la conducta de Juan, sino sobre su conocimiento, descubrimos que mientras V lo pone en posición de saber que T1 lo persigue furiosamente, V* y A no; mientras V* lo pone en posición de saber que T2 lo persigue furiosamente, V y A no; y mientras que A no lo pone en posición de saber ni que T1 ni que T2 lo persiguen furiosamente, V y V* sí, respectivamente. Esto muestra que los diversos estados de experiencia en cuestión afectan de manera diferente la posición epistémica de Juan y ello parece ser una razón de peso para clasificarlos bajo distintos tipos explicativamente relevantes de estado de experiencia.

De este modo, cuando nuestro propósito explicativo consiste en dar cuenta de las funciones explicativas de los estados de experiencia en el conocimiento por percepción, la tipificación disyuntivista de estados de experiencia parece ser exactamente la que se requiere para satisfacer ese propósito explicativo. Esto es así porque el conocimiento es un *estado mental fáctico*: uno sabe que p sólo si p es el caso, Juan sabe que T1 lo persigue sólo si T1 lo persigue. Una tipificación de las percepciones V y V* en términos de sus objetos referenciales es precisamente conducente a entender por qué esas experiencias ponen a Juan en posición de saber algo acerca de *sus* objetos referenciales, *i. e.* T1 y T2 respectivamente, y no acerca de cualquier otro objeto: si la percepción de Juan no fuera del *tipo* (referencial) de V, Juan no estaría en posición de saber por percepción que T1 lo persigue; si la percepción de Juan no fuera del *tipo* (referencial) de V*, Juan no estaría en posición de saber por percepción que T2 lo persigue. La tipificación de estados de experiencia en términos de su objeto referencial parece ser exactamente la que se requiere para explicar el conocimiento por percepción que el sujeto está en posición de adquirir.¹⁷

¹⁷ Muchos filósofos piensan que las funciones *epistémicas* de la percepción no se agotan en la explicación del conocimiento perceptivo, sino que la percepción también nos pone en posición de justificar creencias sobre el medio ambiente circundante, donde la *justificación* es un estatus epistémico distinto del conocimiento. A diferencia de su explicación del conocimiento por percepción, la teoría disyuntiva enfrenta dificultades para dar cuenta de la función de la percepción en la generación de

Si nos concentramos en el modo como V, V* y A afectan la conducta de Juan, ello sugiere una determinada tipificación mental de los estados de experiencia; si nos concentramos en cómo esos estados afectan la posición epistémica de Juan, se requiere una tipificación mental diferente. ¿Cuál de las dos tipificaciones es más “fundamental”? El disyuntivista sostiene que la segunda tipificación es más fundamental, pero no está claro qué significa esto. La retórica esencialista que usa el disyuntivista no aclara la cuestión: él dice que es parte de la *naturaleza mental* de V el que sea acerca de T1, y ello exige que el estado V se clasifique bajo un tipo distinto de los tipos a los que pertenecen V* y A. Pero este tipo de razón puede darse tanto a favor de una tipificación que concuerda con la tipificación disyuntiva, como a favor de una que no concuerda con ella. Por ejemplo, puede argumentarse que es parte de la *naturaleza mental* de V el que afecte la posición epistémica de Juan como de hecho lo hace, justo por ello V* y A tienen una naturaleza mental diferente de la de V, pues aquellos y éste afectan la posición epistémica de Juan de diferente manera. Por ello los estados deben tipificarse de manera *diferente*. Pero de modo análogo puede argumentarse que es parte de la *naturaleza mental* de V el que afecte la conducta de Juan como de hecho lo hace, justo por ello puede decirse que V* y A tienen la misma naturaleza mental que V, pues aquellos afectan la conducta de Juan de la misma manera que éste. Por esta razón los estados deben tipificarse de la *misma* manera.

Sus vagas alusiones esencialistas no parecen darle al disyuntivista el tipo de apoyo que necesita para defender su tipificación, pues alusiones similares pueden servir de apoyo a tipificaciones diferentes. Sorprendentemente, los disyuntivistas no parecen estar interesados en dar una articulación a sus supuestos compromisos esencialistas que sirva mejor a sus propósitos. Incluso el disyuntivista que más ha hecho por hacer explícitos los compromisos teóricos del disyuntivismo confiesa que simplemente asume, sin argumento, que un tipo de esencialismo subyace a la teoría disyuntiva:

Simplemente asumiré, por mor de esta discusión, que podemos dar sentido a la idea de que hay algunas clasificaciones privilegiadas de objetos y sucesos concretos, y que lo que decimos sobre lo que es esencial a una cosa individual determinada coincide con nuestra comprensión de la clase de cosa que es. Esto es, asumiré lo siguiente: las entidades (tanto objetos como sucesos) pueden clasificarse por especie

justificaciones. En el apéndice II expongo algunas de esas dificultades y esbozo la forma en que el disyuntivista podría enfrentarlas.

y género; para cualquier entidad tal hay una respuesta máximamente específica para la pregunta “¿qué es?” En lo que toca a lo mental, y a la percepción en particular, asumiré que en relación con los episodios o estados mentales hay una respuesta única para esa pregunta, la cual ofrece la clase más específica a la que pertenecen; [esa respuesta] nos dice qué es el episodio o suceso de manera esencial [Martin 2006, p. 361].

En la sección 4 discutiré la manera más aceptable de interpretar la idea de que la tipificación disyuntiva de estados de percepción verídica es la tipificación “fundamental” de esos estados. La interpretación que ofreceré tiene la virtud de que prescinde de las ideas esencialistas vagas que, como acabamos de ver, no son de utilidad real para el disyuntivista. Pero antes de pasar a ese asunto, quiero explicar con qué recursos cuenta el disyuntivista para dar cuenta de los fenómenos relativos a la explicación de la acción que parecen hablar en contra de la tipificación de estados de experiencia que él favorece.

3. LAS FUNCIONES EXPLICATIVAS DE LA EXPERIENCIA Y LA TIPIFICACIÓN NO FUNDAMENTAL DE PERCEPCIONES VERÍDICAS

He argumentado que la tipificación disyuntiva de estados de experiencia no es congruente con la tipificación de tales estados que parece ser requerida por la función explicativa que ellos pueden desempeñar en la explicación de la acción. He expuesto cómo, en contraste, la tipificación disyuntiva es congruente con la tipificación de estados de experiencia que parece ser requerida por la función explicativa que desempeñan en relación con el conocimiento por percepción. En este sentido, la tipificación disyuntiva enfrenta problemas en la explicación de la acción, pero parece no enfrentar problemas análogos en la explicación del conocimiento.¹⁸ ¿De qué manera podría la teoría disyuntiva extender su éxito al área que *prima facie* le resulta problemática?

¹⁸ El tipo de éxito que he acreditado en la sección anterior a la teoría disyuntiva en lo que se refiere a la explicación del conocimiento por percepción, no es el éxito que con más frecuencia se le atribuye en ésta área. Con frecuencia se sostiene que el logro principal de la teoría disyuntiva en relación con la explicación del conocimiento por percepción consiste en que bloquea un tipo de concepción sobre la naturaleza de la percepción que conduce al llamado “escepticismo del velo de percepciones”. En el apéndice I argumento que bloquear, de la manera en que se le acredita al disyuntivismo, ese tipo de escepticismo sobre el conocimiento perceptivo, en realidad no es una consecuencia de las tesis distintivas de la teoría disyuntiva.

En lo que sigue haré ver que el disyuntivista cuenta con un recurso bastante inmediato para dar cuenta de los fenómenos explicativos que le resultan, en principio, problemáticos.

En la sección 1 de este trabajo identifiqué dos tesis distintivas de la teoría disyuntiva, una de esas tesis —la (II)— ofrece la tipificación fundamental de los estados de percepción verídica, mientras que la otra —la tesis (III)— ofrece la tipificación fundamental de los estados de alucinación. Según la tesis (II), los estados de percepción verídica se tipifican en términos de sus objetos referenciales, ya que es parte de la naturaleza mental fundamental de tales estados el que tengan como constituyentes a esos objetos. Una consecuencia de esta caracterización de un estado de percepción verídica es que el tipo de estado mental fundamental al que éste pertenece no puede ocurrir en una alucinación. De acuerdo con la tesis (III), los estados de alucinación se tipifican en términos de su indistinguibilidad subjetiva con respecto a estados de percepción verídica correspondientes, ya que la naturaleza mental fundamental de tales estados alucinatorios consiste en el hecho de que sean indistinguibles de una percepción verídica.

Así pues, de acuerdo con la tipificación disyuntiva de estados de experiencia, el criterio *tener al objeto "X" como objeto referencial* define el tipo mental fundamental de una percepción verídica; mientras que el criterio *ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica* define el tipo mental fundamental de una alucinación. Ahora bien, nótese que el criterio disyuntivista para la tipificación fundamental de alucinaciones *ser indistinguible subjetivamente de una percepción verídica* queda satisfecho tanto por las alucinaciones como por las percepciones verídicas, puesto que, trivialmente, una percepción verídica es subjetivamente indistinguible de sí misma.¹⁹ Por esta razón, el criterio señalado define una clase mental a la que pertenecen *tanto alucinación como percepción*. El disyuntivista acepta esto, señala

¹⁹ En toda la discusión entiendo la propiedad de ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica de la manera en la que M. Martin explícitamente, y la mayoría de otros disyuntivistas implícitamente, la entiende, es decir, en el sentido de que no es posible para el sujeto de la experiencia saber, por mera introspección, que el estado en el que se encuentra no es una percepción verídica (véase Martin 2006: 363- 364). Pero otros disyuntivistas entienden de manera diferente esa propiedad, por ejemplo Fish (2008: 151-155) interpreta la propiedad de ser *subjetivamente indistinguible de una percepción verídica* en el sentido de que el estado de experiencia que es así indistinguible tiene efectos sobre las creencias y la conducta del sujeto que son suficientemente similares a los efectos que tendría una percepción verídica. La interpretación de Fish deja aún más claro lo que explicaré a continuación en el texto principal: que la tipificación no fundamental de estados de percepción, realizada a partir del criterio de ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica, puede usarse para dar cuenta de los hechos explicativos que son *prima facie* problemáticos para la

136 | que la clase mental así definida constituye nuestra noción más general de experiencia sensorial (Martin 2006: 363) y reconoce que tanto alucinaciones como percepciones verídicas pertenecen a esa clase:

... en la medida que esas experiencias cumplan con la condición relacional de ser indistinguibles de percepciones verídicas, el disyuntivista felizmente las contará como casos de experiencias perceptivas [Martin 2004: 52].

Pero aunque el tipo inclusivo de experiencia definido por el criterio *ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica*, define el tipo de estado mental fundamental de la alucinación, no puede definir el tipo fundamental de la percepción verídica pues esto contradiría la tesis disyuntiva central según la cual la percepción verídica y la alucinación pertenecen a tipos de estado *fundamentalmente diferentes*. De modo que hay un tipo mental que subsume a alucinación y percepción, pero el tipo en cuestión es fundamental para la primera y no fundamental para la segunda.

En vista de las consideraciones anteriores es claro que el disyuntivista puede reconocer, sin caer en incoherencia, que tanto una percepción como una alucinación correspondiente pertenecen a un mismo tipo de estado mental. Me parece que este reconocimiento de un tipo mental común a la percepción y la alucinación es suficiente para dar cuenta de los problemas relacionados con la explicación de los efectos comunes que percepción y alucinación pueden tener sobre la acción, los cuales son *prima facie* problemáticos para la tipificación disyuntiva, pues esos problemas surgían precisamente de la aparente negativa del disyuntivista a reconocer que hay una clase mental común a la que pertenezcan percepción y alucinación.

En efecto, la clase definida por el criterio *ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica* subsume a la percepción verídica de un toro y a la alucinación correspondiente, y de este modo ofrece una manera de categorizar ambas experiencias sensoriales como de un mismo tipo que sea relevante para explicar por qué en ambos casos Juan corre despavorido por la pradera. Deseamos clasificar esas experiencias de un modo que haga justicia al hecho de que ambas hacen la misma contribución explicativa con respecto a la conducta de Juan. Logramos exactamente una clasificación tal subsumiéndolas bajo el criterio de *ser subjetivamente indistinguibles de una percepción verídica*, pues este criterio captura los

concepción disyuntiva de la experiencia verídica, pues la tipificación no fundamental que propone Fish se realiza precisamente con base en los efectos de los estados de experiencia sobre la conducta.

rasgos mentales de las experiencias involucradas que hacen que desempeñen la función explicativa común que de hecho desempeñan: ambas experiencias hacen que Juan se comporte de la misma manera porque ambas son subjetivamente indistinguibles de la percepción verídica de un determinado toro corriendo por la pradera.

De esta manera, parece que el disyuntivista puede fácilmente dar cuenta de las funciones explicativas comunes a la percepción y la alucinación que *prima facie* resultaban problemáticas para su tipificación de estados de experiencia. Sin embargo, esta forma de resolver el problema descansa en una distinción entre una tipificación fundamental y una no fundamental de estados de experiencia: a un nivel fundamental alucinación y percepción pertenecen a distintos tipos de estado mental, pero a un nivel no fundamental la percepción verídica pertenece al mismo tipo de estado mental que la alucinación. El tipo mental que incluye alucinación y percepción, y que puede usarse para dar respuesta a la dificultad relacionada con la explicación de la acción, es un tipo no fundamental de la percepción verídica, aunque sea el tipo *fundamental* de la alucinación. Esto parece sugerir que en casos de explicación de la acción como el que hemos venido discutiendo, el tipo fundamental de estado al que pertenece la percepción verídica es explicativamente redundante, pues lo que desempeña un papel explicativo no es que el estado de percepción *V* tenga a *T1* como objeto referencial, sino que *V* tenga algo en común con otro estado verídico de percepción *V** de un toro diferente y con un estado correspondiente de alucinación *A*, a saber, que los tres estados sean *subjetivamente indistinguibles de un determinado estado de percepción verídica*.

Esto hace resurgir la pregunta acerca del estatus fundamental de la tipificación disyuntiva de la percepción verídica. Pues si la propiedad mental fundamental de la percepción verídica queda relegada de jugar la función explicativa central en la explicación de la acción, del modo descrito en el párrafo anterior —es decir, si esa propiedad es explicativamente redundante del modo indicado—, ¿por qué deberíamos aceptar que es la propiedad mental *fundamental* de la percepción verídica? La propiedad mental explicativamente fundamental de la percepción parece ser la que tiene en común con la alucinación, pues es esa propiedad la que desempeña la función explicativa central en el caso que estamos discutiendo.

Michael Martin ha contemplado este problema de que la clase mental común a la que pertenecen la percepción verídica y la alucinación parece volver explicativamente redundante a la clase específica, fundamental de la percepción ve-

138 | rídica.²⁰ Aunque Martin no parece ver en este problema una amenaza al estatus fundamental de la tipificación disyuntiva, es instructivo discutir brevemente la respuesta que él ofrece a tal problema, pues señalar su falla nos permitirá pasar, en la siguiente sección, a abordar nuestra propia preocupación sobre el estatus fundamental de la tipificación disyuntiva.

La primera reacción de Martin al problema de la redundancia explicativa es señalar que es posible negar que V, V* y A realmente tengan los mismos efectos sobre la conducta de Juan. De modo que sin comunidad de efectos no habría presión para identificar un tipo mental común al que V, V* y A pertenezcan, tal que ese tipo cumpla la misma función explicativa en los tres casos y relegue al tipo fundamental de V de tener una función explicativa. La negación de que esos diversos estados de experiencia tengan efectos comunes sobre la conducta de Juan se basaría en ofrecer una descripción relacional de la acción de Juan (Martin 2004: 63-64). Una forma de hacer esto consistiría en individualizar las acciones de Juan en términos de sus intenciones, y caracterizar a éstas en términos de los objetos a los que se dirigen. Por ejemplo, cuando Juan percibe verídicamente que T1 lo persigue, forma la intención de huir de T1 y al ejecutar esa intención Juan huye de T1. De modo que la acción de Juan debería caracterizarse no simplemente como *Juan corre despavorido por la pradera*, sino como *Juan huye despavorido de T1*. Así caracterizada, esa acción de Juan no ocurre en V* ni en A, pues en V* Juan huye despavorido de T2, no de T1, y en A Juan no huye despavorido de ningún toro, pues ningún toro lo persigue. El resultado es que la apariencia de que V, V* y A produzcan los mismos efectos sobre la conducta de Juan es una mera apariencia, esa comunidad de efectos en realidad no existe. No hay entonces ninguna presión teórica para buscar una clase mental común a V, V* y A que dé cuenta de sus supuestos efectos comunes; no hay entonces peligro alguno de que una clase mental tal relegue de su función explicativa a la clase fundamental de V.

Aunque Martín no favorece la respuesta anterior al problema de la redundancia explicativa, es instructivo señalar un problema que tal respuesta enfrenta. El anti-disyuntivista que objeta señalando que la tipificación disyuntiva (fundamental) de V, V* y A no hace justicia al hecho de que estos estados de experiencia poseen alguna propiedad común que es explicativamente relevante, experimentará exactamente el mismo tipo de insatisfacción con respecto a la individualización de la acción de Juan que subyace en la respuesta disyuntivista anterior al problema de la redundancia explicativa. La individualización de las acciones de Juan, en términos de sus intenciones que son dependientes de sus objetos, no hace justicia

²⁰ Véase Martin 2004: 61-70.

al hecho de que la conducta de Juan posee alguna propiedad común en los tres casos, la cual es explicativamente relevante. Por ejemplo, si a raíz de su huida, en cada caso Juan tropieza sobre una piedra y se rompe un brazo, lo que es explicativamente relevante aquí no parece ser que Juan estuviera huyendo de T1, de T2 o de ningún toro, sino que en los tres casos Juan estaba *haciendo lo mismo* (i. e. correr de cierta manera por la pradera). Si esto es así, la individualización disyuntivista del correr de Juan, parece quedar relegada de su función en la explicación de por qué se rompió un brazo; tal individualización se vuelve explicativamente redundante. Por lo tanto, al dar la respuesta del párrafo anterior al problema original de redundancia explicativa, el disyuntivista parece sólo mover el problema de lugar, sin resolverlo.

Pero la respuesta de Martin al problema de la redundancia explicativa es otra, consiste en sostener que hay una dependencia del poder explicativo de la clase mental común a la que pertenecen V, V* y A con respecto a la clase específica, fundamental, de V; en sus palabras:

... las propiedades explicativas de la propiedad común son derivables a priori de la propiedad especial. Podemos decir que la propiedad común tiene que estar correlacionada con el resultado simplemente a partir de saber lo que la propiedad especial puede explicar. Así, hay una razón para pensar que la propiedad de ser indistinguible de un F tiene un potencial explicativo que depende del potencial explicativo de la propiedad de ser un F (Martin 2004: 70).

Aplicando esto al caso que nos ocupa, la idea es que la propiedad mental común a V, V* y A tiene el potencial de explicar uniformemente en los tres casos que Juan corre despavorido por la pradera únicamente gracias a que la propiedad mental específica y fundamental del estado V tiene el potencial de explicar la conducta de Juan cuando él está percibiendo verídicamente. El potencial explicativo de la propiedad de tener un estado de experiencia indistinguible de V, para explicar la conducta uniforme de Juan cuando tiene V, V* o A, parece *depende* de alguna manera de que la propiedad de tener un estado de experiencia V explique por qué Juan corre despavorido cuando percibe verídicamente a T1. Me parece que en algún sentido esta dependencia es real, pero ese sentido no es uno que salve a la propiedad *específica y fundamental* de V de ser explicativamente redundante.

La propiedad de la experiencia V que importa para explicar la conducta de Juan no es la propiedad mental fundamental de V, i. e. que tenga a T1 como objeto referencial, sino que *parezca que lo tiene*. Claro que como V es una *percepción*

140 | *verídica de T1*, la propiedad de que tenga como objeto referencial a T1 necesariamente implica que tiene la propiedad de parecer que tiene a T1 como objeto referencial; si no fuera así, no sería una percepción verídica de T1. Pero esta implicación necesaria no debe oscurecer el hecho de que la propiedad explicativamente relevante es que V parezca tener a T1 como objeto referencial, no que de hecho lo tenga. La evidencia de que esto es así es que aunque la experiencia no tuviese a T1 como objeto referencial, bastaría con que continuara *pareciendo* que lo tiene para que siguiera explicando de la misma manera la conducta de Juan. Esto es justo lo que ocurre cuando la experiencia no es V, sino V* o A. En este punto algunos disyuntivistas podrían negar que V* y A compartan la *misma* apariencia, o el *mismo* carácter fenoménico, que tiene V; sostendrían que lo que tienen V* y A es un carácter fenoménico que es simplemente indistinguible de, no idéntico a, el carácter fenoménico que posee V (véase Martin 2006, p. 384). Pero podemos aceptar que V* y A no poseen el *mismo* carácter fenoménico que V, sino sólo uno que es *suficientemente similar* como para garantizar que Juan se siga comportando de la misma manera, sin importar que su experiencia no sea V. Esta concesión al disyuntivista no socava la conjetura de que la propiedad de V que es relevante para explicar la conducta de Juan no es que tenga a T1 como objeto referencial, sino que parezca tenerlo; pues aquella concesión sólo equivale a reformular la conjetura diciendo que la propiedad de la experiencia de Juan que importa para explicar su conducta, no es cual sea su objeto referencial sino aquellas características fenoménicas que la hacen fenomenológicamente suficientemente similar a V* y A.

De modo que el potencial explicativo de la propiedad de *ser indistinguible de V*, no depende en realidad del potencial explicativo de la propiedad mental fundamental de V, *i. e.* la propiedad de *tener a T1 como objeto referencial*, sino del potencial explicativo de una propiedad que, aunque es necesariamente implicada por la propiedad de *tener a T1 como objeto referencial*, es distinta de ésta, a saber la propiedad de *tener un carácter fenoménico suficientemente similar al definitorio de parecer tener a T1 como objeto referencial*. Pero entonces, puesto que esta propiedad fenoménica la comparten V* y A, se sigue que el potencial explicativo de la propiedad de *ser indistinguible de V*, que comparten V, V* y A, depende del potencial explicativo de una propiedad que no es la específica y fundamental de V, ¡sino de una que *también es común a V, V* y A*! Por lo tanto, la explicación del potencial explicativo de la propiedad común *ser indistinguible de V* no nos obliga, como supone Martin, a restituir su función explicativa a la propiedad específica

y fundamental de V, pues el potencial explicativo de la propiedad común no explica esta propiedad específica de V, sino otra propiedad común de V, V* y A. La explicación del potencial explicativo de *ser indistinguible de V* sigue dejando en la redundancia explicativa a la propiedad específica y fundamental de V.

Pero aceptar que la tipificación que el disyuntivista considera fundamental para las percepciones verídicas es explicativamente redundante no debe alarmarnos. En la sección 2 vimos que la presión para buscar una propiedad mental común que pueda cumplir una misma función explicativa en casos de percepción verídica y de alucinación, proviene de casos de explicación de acción, de los cuales es un paradigma la acción de que Juan corre despavorido por la pradera. Pero en esa misma sección enfatice que, cuando nuestro *explanandum* es diferente, la presión para unificar la clase mental de V, V* y A puede muy bien desaparecer. Esto es lo que ocurre cuando nuestro *explanandum* se refiere a casos de conocimiento basados en percepción. En estos casos la posición epistémica de Juan con respecto a su medio ambiente circundante *varía* según su estado sea V, V* o A, de modo que el efecto de estos estados sobre la posición epistémica de Juan no es el mismo y por lo tanto no hay presión para buscar una propiedad mental común a V, V* y A que sea relevante para explicar sus efectos epistémicos comunes: tales efectos epistémicos comunes simplemente no existen. Pero además de que no hay razón para buscar un tipo mental que sea común, *no hay* tal tipo mental común que pueda explicar los diferentes efectos de V, V* y A sobre la posición epistémica de Juan. Así pues, en estos casos, al no haber un tipo mental común a V, V* y A que tenga el potencial de explicar sus efectos sobre la posición epistémica de Juan, la preocupación de que la función explicativa del tipo específico y fundamental de V se vuelva redundante al ser relegada por la función explicativa de una propiedad común a esos estados, *simplemente no puede presentarse*. El problema de redundancia explicativa no se presenta, no puede presentarse, cuando nuestro *explanandum* es la posición epistémica del sujeto *vis-à-vis* sus estados de experiencia sensorial.

Incluso si nos circunscribimos al ámbito de la explicación de la acción, el problema de redundancia explicativa no se presenta de manera universal. En algunos tipos de acción, cuyo éxito supone alguna clase de contacto directo con el objeto referencial del estado de percepción mediante alguna modalidad sensorial diferente de la visión, las condiciones para que surja el problema de redundancia explicativa tampoco se dan. Por ejemplo, explicamos el que Juan haya logrado alcanzar el vaso de cristal en la alacena porque lo vio colocado ahí,

142 | es decir porque tuvo una percepción verídica de ese vaso de cristal. Pero en un caso en el que Juan alucina que el vaso de cristal está en la alacena, su alucinación no cumple la misma función explicativa que la que cumple su percepción verídica en el primer caso, pues en el caso alucinatorio es falso que Juan logre alcanzar el vaso de cristal, simplemente porque no hay ningún vaso de cristal allí. En casos de este tipo es evidente que los estados de percepción verídica y de alucinaciones indistinguibles no cumplen la misma función explicativa. Por lo tanto, nada sugiere que haya una propiedad mental común a ambos estados que pueda relegar de su función explicativa a la propiedad específica y fundamental del estado de percepción verídica. No hay una propiedad mental común al estado de percepción y al de alucinación que sea explicativamente relevante para dar cuenta de la conducta del sujeto, tal que vuelva explicativamente redundante a la propiedad específica del estado de percepción. La función explicativa de esta propiedad específica del estado de percepción verídica es tan ineliminable en estos casos de explicación de acción como lo es en los casos de explicación de la posición epistémica del sujeto.

Así pues, el ámbito en el que ocurre el problema de la redundancia explicativa es bastante acotado. La preocupación de Martin producida por la existencia de ese problema debe ser igualmente acotada. Como acabamos de ver, la ineliminabilidad de la función explicativa de la propiedad específica y fundamental de un estado de percepción verídica, es decir, la ineliminabilidad de la función explicativa de la tipificación disyuntivista de un estado de percepción verídica, está garantizada en un amplio espectro de casos de explicación de la acción y en el espectro completo de casos de explicación de conocimiento perceptivo.

El énfasis en la manera en la que el problema de la redundancia explicativa se encuentra acotado también debe mitigar nuestra preocupación inicial sobre el estatus fundamental de la tipificación disyuntiva. Más arriba (pp. 132-133) planteé la cuestión de que si la propiedad mental que el disyuntivista considera definitoria de la tipificación fundamental de la percepción verídica es explicativamente redundante del modo como hemos venido discutiendo, ¿por qué deberíamos aceptar que ésa es la propiedad mental *fundamental* de la percepción verídica? Pues parecería que la propiedad mental explicativamente fundamental de la percepción es la que tiene en común con la alucinación, es decir, la que vuelve redundante a la propiedad específica y fundamental de la percepción. Podemos ver ahora que esta forma de amenazar el estatus fundamental de la tipificación disyuntivista de la percepción tiene un alcance muy limitado, porque

el problema de redundancia explicativa en el que se basa ocurre en el ámbito limitado que ya hemos acotado.

Pero el resultado de la discusión precedente no sólo acota nuestra preocupación por el estatus fundamental de la tipificación disyuntiva que surgía de su redundancia explicativa, sino que esa discusión parece darnos algunos elementos para dar una explicación clara de ese estatus fundamental de la tipificación disyuntiva. En efecto, para los casos en los que *no* ocurre redundancia explicativa, *i. e.* los casos de explicación del conocimiento y algunos de explicación de la acción, parece que tenemos una forma de entender el estatus fundamental de la tipificación disyuntiva: la tipificación disyuntiva de las percepciones verídicas es fundamental en el sentido de que se realiza a partir de una propiedad mental de esas experiencias sensoriales, *i. e. tener un determinado objeto X como su objeto referencial*, cuyas funciones explicativas no pueden ser ocupadas por una propiedad mental que sea común a la percepción verídica y la alucinación. Es decir, en los casos mencionados, la propiedad mental en la que se basa la tipificación disyuntiva de experiencias verídicas no puede volverse explicativamente redundante a la luz del potencial explicativo de alguna propiedad mental común a la percepción y la alucinación. En este sentido, la propiedad en la que se basa la tipificación disyuntiva desempeña un papel explicativo fundamental.

Sin embargo, esta explicación no es aplicable a casos en los que sí se dé redundancia explicativa, *i. e.* los casos problemáticos de explicación de la acción. En estos casos la función explicativa que puede desempeñar la propiedad mental con base en la cual se realiza la tipificación disyuntiva de percepciones verídicas, *i. e. tener un determinado objeto X como su objeto referencial*, no es irremplazable, sino que puede ser ocupada por una propiedad mental común a la percepción verídica y la alucinación, a saber, la propiedad de *ser indistinguible de una percepción verídica*. Por esta razón, en los casos donde sí se presenta redundancia explicativa, no puede decirse que la propiedad específica de la percepción verídica desempeñe un papel explicativo fundamental, en el sentido del párrafo anterior.

Por esta razón debemos buscar otra explicación del estatus fundamental de la tipificación disyuntiva de percepciones verídicas, que se aplique uniformemente a todos los casos; pues el disyuntivista trata su tipificación de estados de percepción verídica como fundamental a través de todos los casos, *se dé o no se dé* el problema de redundancia explicativa.

En la sección 2 argumenté que el modo preferido por el disyuntivista para explicar el estatus fundamental de su tipificación en términos esencialistas no

144 | constituye la base favorable para su posición que él supone. Ahora, tras haber descartado otra posible interpretación de ese estatus fundamental en términos de la ineliminabilidad de la función explicativa de la tipificación disyuntivista, la pregunta se vuelve más apremiante: ¿En qué consiste exactamente el estatus *fundamental* de la tipificación disyuntiva de percepciones verídicas?²¹

4. LA DISTINCIÓN ENTRE TIPIFICACIÓN FUNDAMENTAL Y NO FUNDAMENTAL DE EXPERIENCIAS

Para responder la pregunta anterior primero es necesario aclarar un potencial malentendido que puede surgir con respecto a la concesión disyuntivista de que hay una tipificación no fundamental común a percepción y alucinación. Puesto que esta tipificación común se realiza con base en el criterio de *ser subjetivamente indistinguible de una percepción verídica*, es muy natural suponer que el disyuntivista está concediendo que una percepción y una alucinación correspondiente comparten el *mismo* carácter fenoménico, pues el hecho de que dos estados fenoménicos compartan el mismo carácter fenoménico parece la explicación más natural de que sean subjetivamente indistinguibles. Sin embargo, el disyuntivista niega que una percepción verídica y una alucinación correspondiente tengan propiedades mentales *sustantivas* en común: no tienen un carácter fenoménico en común (Martin 2006: 384) ni un contenido representacional en común (*idem*, p. 394). De hecho, un disyuntivista extremo como M. Martin sostiene que la razón por la que percepción y alucinación no comparten ninguna propiedad mental sustantiva es que la alucinación *no tiene* ninguna propiedad mental sustantiva:

... el disyuntivista está comprometido a decir que, al menos en lo que se refiere a dar una caracterización mental de la experiencia alucinatoria, no puede decirse

²¹ Mi insistencia en buscar una *explicación* del carácter fundamental de la tipificación disyuntiva puede parecer a algunos disyuntivistas que está fuera de lugar, pues consideran que la tipificación que proponen es *claramente* la fundamental. Martin, por ejemplo, afirma: “Es claro que para una percepción verídica, el ser una percepción verídica de un árbol es un mejor candidato para ser su tipo fundamental o esencial que ser indistinguible de una percepción verídica tal” (2004: 72). Tal vez pueda ser claro para el disyuntivista que la tipificación que propone sea fundamental, pero en vista de que otras teorías filosóficas rechazan esa clasificación, en el contexto de una discusión filosófica sobre la aceptabilidad de la tipificación disyuntiva no basta con insistir en el nivel de claridad que esa tipificación tiene *para sus propios partidarios*, sino que necesitamos una *explicación* de qué hace que esa tipificación sea fundamental. En la sección 4 esbozo una explicación tal. En el apéndice III critico las ideas de Martin sobre la “claridad” de la tipificación disyuntiva.

nada más que la afirmación relacional y epistemológica de que es indistinguible de una percepción [2004: 72].

Esto significa que la indistinguibilidad subjetiva de una alucinación con respecto a una percepción correspondiente no tiene una explicación ulterior, es decir, no se explica a partir de propiedades mentales ulteriores que posea la alucinación; se trata de un hecho bruto acerca de la naturaleza mental de este tipo de experiencias sensoriales. En contraste, ese “hecho relacional y epistemológico” sí tiene una explicación ulterior en el caso de una percepción verídica, pues ésta sí tiene propiedades mentales sustantivas las cuales pueden explicar su indistinguibilidad subjetiva con respecto de otra percepción verídica. En particular, una percepción verídica sí tiene un carácter fenoménico sustantivo que está constituido por la manifestación del objeto referencial de ese estado perceptivo. Así pues, mientras que el carácter fenoménico de una alucinación se agota en el mero hecho relacional y epistemológico de *ser indistinguible de una percepción verídica* correspondiente, el de una percepción verídica está constituido por una propiedad mental sustantiva ulterior: tener un determinado objeto referencial.

Ahora bien, no creo que un disyuntivista esté *comprometido*, como afirma Martin que lo está, a negar que una alucinación tenga un carácter fenoménico concebido como una propiedad mental intrínseca de la alucinación, distinta del mero hecho relacional de *ser indistinguible de una percepción verídica*, y tal que pueda explicar este hecho relacional.²² Sin embargo, entrar en esta discusión

²² Tengo dudas sobre si la propia posición de Martin sobre este asunto es coherente. Específicamente, no está claro cómo reconciliar su negación de que la alucinación tenga un carácter fenoménico sustantivo, es decir, uno que vaya más allá del mero hecho de que sea indistinguible de una percepción verídica, con su afirmación de que “la perspectiva del sujeto sobre su propia experiencia sensorial constituye el que la experiencia sensorial sea de esa manera para él” (2006: 392). Pues si asumimos, como parece plausible hacerlo, que un dato elemental que mi perspectiva sobre mi propia experiencia alucinatoria me presenta es que ésta posee un cierto carácter fenoménico sustantivo cuando alucino que p, de este dato se sigue, dada la afirmación de Martin, que mi experiencia sensorial *tiene en efecto* un carácter fenoménico sustantivo. Desde luego, no se trata de un carácter fenoménico que sea sustantivo en el sentido de que esté constituido por la manifestación de un objeto al sujeto, pues esto sólo ocurre en la experiencia no alucinatoria. Pero tal manifestación, aunque sea suficiente para la existencia de un carácter fenoménico sustantivo no parece ser necesaria. ¿En qué podría consistir la sustantividad del carácter fenoménico que se hace presente en una alucinación? Una manera de comenzar a esbozar en qué consiste tal sustantividad es notando que Martin pasa por alto que el sujeto que alucina puede explotar cognitivamente de maneras muy ricas el carácter fenoménico de su alucinación. Por ejemplo, el sujeto puede responder de maneras muy detalladas a la pregunta sobre *qué hace* que un episodio de alucinación presente sea semejante a un episodio indistinguible previo de percepción verídica. La riqueza descriptiva de la respuesta

146 | específica nos alejaría de la cuestión en la que quiero concentrarme, que es el significado de la distinción “tipo fundamental” *vs.* “tipo no fundamental” de estado de experiencia *tal como la utiliza el disyuntivista*. Traje a colación la posición extrema de Martin que niega que la alucinación tenga realidad mental más allá de su indistinguibilidad con respecto a la percepción, porque esta concepción deflacionaria extrema sobre la naturaleza mental de la alucinación subyace a la tipificación *no fundamental* de la percepción verídica que la subsume junto con la alucinación. En efecto, la tipificación que subsume la percepción y la alucinación bajo la propiedad de *ser indistinguibles de una percepción verídica*, y que es no fundamental para la percepción, es sin embargo fundamental para la alucinación, en el sentido de que esa propiedad (supuestamente) agota todo lo que hay que decir sobre la naturaleza mental de la alucinación.

Concedamos, por mor del argumento, que el criterio de *ser indistinguible de una percepción verídica* produce una tipificación mental de estados de experiencia que es fundamental para los estados alucinatorios, en el sentido de que no hay nada más que decir sobre su naturaleza mental más allá de ese hecho epistémico y relacional. Concedamos también que esa tipificación es no fundamental para los estados de percepción verídica, en el sentido de que en el caso de éstos sí hay una explicación de por qué poseen esa propiedad epistémica, a partir de una propiedad mental ulterior que poseen, a saber, que tienen un carácter fenoménico sustantivo el cual está constituido por la manifestación de un objeto referencial. Esto significa que para hallar la tipificación mental fundamental de los estados

del sujeto a una tarea comparativa tal no parece ser congruente con la tesis deflacionaria de Martin sobre la naturaleza del carácter fenoménico de la alucinación. La respuesta del sujeto revela que el conocimiento del sujeto sobre el carácter fenoménico de su alucinación va, descriptivamente, más allá de meramente clasificarla como indistinguible de la percepción verídica previa, por ejemplo, el sujeto puede describir matices y escorzos peculiares de su alucinación con una frase parecida a ésta: “Es como si estuviera viendo un cubo rosa con la arista superior derecha posterior levemente teñida de negro”. Mediante descripciones tales el sujeto está describiendo *algo*, que no es una percepción verídica, y de hecho puede ofrecer tales descripciones como la *explicación* de que la alucinación que está describiendo sea indistinguible de la percepción verídica previa. La posibilidad de dar una explicación del hecho, que en la teoría de Martin es un hecho bruto, de que la alucinación presente sea indistinguible de una percepción verídica previa, basada en ese tipo de conocimiento descriptivo *de la alucinación*, no parece ser congruente con la concepción deflacionaria de Martin sobre el carácter fenoménico de la alucinación. Compárense estas observaciones con la crítica de Siegel (2008: 218-223) a la concepción “epistémica” de la alucinación sobre la base de las dificultades que ésta enfrenta al explicar el conocimiento introspectivo mediante el que un sujeto puede *distinguir* una alucinación de otra experiencia sensorial que sea fenomenológicamente diferente.

de percepción verídica hay que recurrir a aquella propiedad mental ulterior que explica su carácter fenoménico sustantivo, esto es, al hecho de que tengan como objeto referencial a un determinado objeto y no a otro.

Lo anterior nos ofrece un sentido claro en el que el criterio *P*, *tener X como objeto referencial*, ofrece, para el caso de las percepciones verídicas, una tipificación que es fundamental con respecto a la que resulta del criterio *A*, *ser indistinguible de una percepción verídica que tiene X como objeto referencial*. Pues el hecho de que una percepción verídica satisfaga el criterio *A* se explica en términos de que satisfaga *P*, pero no viceversa. Dado que el hecho de que una alucinación satisfaga el criterio *A* no puede explicarse en términos de que satisfaga el criterio *P*, la alucinación no cae bajo el criterio que es el fundamental para la percepción verídica. Cómo se explique el hecho de que una alucinación satisfaga el criterio *A* es una cuestión ulterior; una opción es la posición deflacionaria de Martin: el que una alucinación satisfaga el criterio *A* es un hecho bruto acerca de la naturaleza mental de *A*, y por ello tal criterio define la clase fundamental *de la alucinación*.

Lo que importa es que la distinción disyuntivista entre un tipo mental fundamental y uno no fundamental a los que pertenecen las percepciones *verídicas* consiste en el fondo en nada más que una afirmación sobre una asimetría explicativa que relaciona los modos como percepciones verídicas determinadas satisfacen los criterios de tipificación *A* y *P*: lo que explica que una percepción verídica satisfaga *A* es el hecho de que satisfaga *P*, pero lo que explica que satisfaga *P* no es el hecho de que satisfaga *A*; por esta razón, el tipo mental definido por *P* es más fundamental para la percepción verídica que el definido por *A*.²³ Ésta es la manera más sencilla de interpretar la distinción disyuntiva entre un tipo mental fundamental y uno no fundamental de una percepción verídica; esta interpretación no utiliza ninguna idea esencialista que la haga dudosa o difícil de

²³ Nótese que esta forma de entender la distinción entre tipificación fundamental y no fundamental es aplicable uniformemente, tanto en casos donde ocurre como en casos donde no ocurre la redundancia explicativa de la propiedad fundamental de la percepción verídica. En efecto, el hecho de que el tipo mental común a la percepción y la alucinación pueda relegar o no a la propiedad específica y fundamental de la percepción de su función explicativa es irrelevante para que se sostenga la asimetría que define el estatus fundamental de la tipificación disyuntiva: independientemente de que la propiedad fundamental de la percepción verídica *V* sea o no relegada de su función explicativa por el tipo común a *V* y a una alucinación correspondiente, sigue siendo verdad que el hecho de que la percepción verídica *V* satisfaga el criterio *A* lo explica el hecho de que satisfaga *P*, pero el hecho de que satisfaga *P* no lo explica el hecho de que satisfaga *A*. Esto muestra que la presente interpretación del estatus fundamental de la tipificación disyuntiva no adolece del defecto que aqueja a la interpretación esbozada hacia el final de la sección 3.

148 defender, se trata de una interpretación mínima que hace que la distinción sea claramente verdadera. Puesto que una consecuencia de la distinción así entendida es la tesis central disyuntivista de que un estado de alucinación no es del mismo tipo mental fundamental que una percepción verídica correspondiente,²⁴ esa tesis disyuntivista resulta, a la luz de la presente interpretación, también claramente verdadera.²⁵

5. CONCLUSIONES

Si hay algo fundamental acerca de la naturaleza mental de la percepción, ello es el modo como afecta nuestro conocimiento y nuestra acción en el mundo. Ninguna teoría sobre la naturaleza mental de la percepción que sea incongruente con sus funciones explicativas epistémicas y prácticas puede ser correcta. He argumentado que la tipificación disyuntiva de la percepción es congruente con la función epistémica más básica de la percepción; pero mostré que para dar cuenta de su función con respecto a algunos casos de explicación de la acción, el disyuntivista tiene que echar mano de una distinción entre una tipificación mental fundamental y una no fundamental de los estados de experiencia. Señalé que los vagos términos esencialistas con los que el disyuntivista trata de explicar esta distinción no son adecuados para marcar el contraste que él necesita. Después, exploré otra manera posible de explicar la distinción en términos de la potencial irremplazabilidad de la función explicativa que desempeña la tipificación que el disyuntivista favorece. Rechacé esta forma de explicar la distinción por ser aplicable sólo a casos donde no es posible que la tipificación disyuntiva se vuelva explicativamente redundante, los cuales son sólo un subconjunto propio del universo de casos en los que el disyuntivista desea aplicar la distinción en cuestión. Finalmente esboqué una manera mínima de entender la distinción, según la cual ésta no es nada más que una tesis que formula una asimetría en relación a cómo cualquier percepción verídica satisface dos condiciones mentales. Puesto que la asimetría en cuestión es claramente verdadera, también lo es, así entendida, la tipificación disyuntiva fundamental de estados de experiencia sensorial.

²⁴ Por la razón ya citada de que la explicación de que el estado alucinatorio satisfaga A no es la misma explicación de que un estado de percepción verídica correspondiente satisfaga A.

²⁵ Algunos disyuntivistas piensan que la tipificación disyuntiva de estados de experiencia es *claramente* correcta, pero no porque suscriban explícitamente la interpretación que he esbozado, sino porque suponen que la introspección, o la mera reflexión sobre los estados de experiencia propios, confirma la tipificación disyuntiva. En el apéndice III argumento que se equivocan al suponer tal cosa.

De esta manera, la sujeción de la teoría disyuntiva a la prueba de dar cuenta de las funciones explicativas epistémicas y prácticas de la percepción nos lleva a percatarnos de que es posible articular la distinción clave de la teoría disyuntiva de un modo mínimo, que prescinde de compromisos teóricos innecesarios con los que los disyuntivistas mismos sobrecargan su propia teoría, sólo para luego encontrarla difícil de defender.

APÉNDICE I

EL DISYUNTIVISMO Y EL ESCEPTICISMO DEL VELO DE PERCEPCIONES

Algunos disyuntivistas anuncian como una de las características más atractivas de su teoría el hecho de que permite evitar una forma incorrecta de concebir el conocimiento por percepción que fácilmente conduce al escepticismo. La implicación es que sin el disyuntivismo no estaría claro cómo escapar de esa concepción errada. Tal vez John McDowell sea el disyuntivista en cuyos escritos se aprecia con más claridad la atribución de esta supuesta virtud a la teoría disyuntiva.

De acuerdo con McDowell, el disyuntivismo suministra el antídoto para una antigua concepción de la percepción que la presenta como si nuestro contacto perceptivo con el mundo estuviera mediado *siempre* por una apariencia. De acuerdo con la concepción que McDowell critica, el hecho de que un caso de percepción verídica y uno de alucinación sean subjetivamente indistinguibles para el sujeto que los experimenta ha de explicarse postulando una *entidad común*, que es el genuino objeto directo de la conciencia en ambos casos. De este modo, las apariencias fenoménicas presentes en casos de percepción verídica y de alucinación se reifican y se convierten en un intermediario entre los sujetos que perciben y el mundo percibido. El disyuntivismo, subraya McDowell, es incompatible con la postulación de tales entidades fenoménicas intermediarias:

... el objeto de la experiencia en los casos de engaño es una mera apariencia. Pero no debemos aceptar que en los casos que no son engañosos el objeto de la experiencia también sea una mera apariencia, y por ende algo que no llegue a ser el hecho mismo. Por el contrario, debemos insistir en que la apariencia que se nos presenta en esos casos consiste en que el hecho mismo se revela ante el sujeto de la experiencia. De este modo, las apariencias dejan de concebirse como si en general intervinieran entre el sujeto de la experiencia y el mundo.²⁶

²⁶ McDowell 1982: 472.

La *reificación de las apariencias*, con la cual el disyuntivismo es incompatible, alimenta un tipo de escepticismo acerca del conocimiento del mundo exterior, el llamado escepticismo del *velo de percepciones*. Si incluso los casos que ordinariamente se consideran casos de percepción verídica involucran la intermediación de una entidad distinta del hecho mundano que uno pretende conocer, entonces parecerá que aun en esos casos uno podrá tener conocimiento directo sólo de esa entidad intermediaria. El conocimiento del hecho mundano tendrá que lograrse mediante algo similar a una inferencia o argumento no circular que lleve al sujeto de su conciencia directa de una apariencia, la cual está presente tanto en la percepción como en la alucinación, a concluir la existencia de un determinado hecho mundano.²⁷ La historia de la epistemología occidental muestra que esta peculiar concepción del conocimiento por percepción lleva al escepticismo: si se cercena nuestra conexión perceptiva directa con el mundo, no hay manera de recuperar el conocimiento del mundo reconceptualizándolo como el conocimiento de una apariencia suplementado con un argumento no circular que muestre que la apariencia se corresponde con la manera en que son realmente las cosas en el mundo fuera de nuestra mente.

Según McDowell, el disyuntivismo ayuda a eliminar esa concepción del conocimiento por percepción, pues implica que no hay cosa tal como una entidad común a la percepción y la alucinación tal que el conocimiento perceptivo del mundo suponga la conciencia directa de tal entidad más un argumento que establezca que no se trata de una mera apariencia engañosa. El conocimiento por percepción no supone un argumento a partir de apariencias sino que consiste en que un hecho mundano “se haga manifiesto” en la percepción.²⁸ Cuando el estado de experiencia es de alucinación, ningún hecho mundano se hace manifiesto y por ello no hay conocimiento del mundo.

Así pues, rechazar la *reificación de las apariencias* elimina una concepción según la cual nuestro contacto perceptivo con el mundo se encuentra mediado de una manera que pone en peligro nuestra capacidad para obtener conocimiento

²⁷ Véase McDowell 1982: 476-477.

²⁸ *Idem*, p. 476. De hecho, la posición de McDowell 1982 es un poco más complicada. Lo que dice es que, cuando percibimos, el conocimiento del hecho que se hace presente ante nosotros se vuelve disponible [*is made available*], no que cuando percibimos poseamos el conocimiento de ese hecho. Percibir nos pone en posición de saber, pero no nos da, *ipso facto*, ese saber (véase su nota 1 en p. 475). Según McDowell 1993, algo que se requiere para que de hecho obtengamos conocimiento, además del ejercicio de una capacidad cognitiva como la percepción, es una cierta “sensibilidad racional” (*rational responsiveness*) a información colateral presente en el contexto.

del mundo por medios preceptivos. Pero, ¿cuál de las tesis disyuntivistas que distinguimos en la sección 1 de este trabajo es responsable de esta deseable consecuencia? Me parece claro que, con el fin de rechazar la *reificación de las apariencias*, basta aceptar la primera tesis que distinguimos:

I) *En casos de percepción verídica somos directamente conscientes de objetos físicos y sus propiedades; en casos de alucinación, no.*

Por sí sola esta tesis implica que el objeto directo de la conciencia en un caso de percepción verídica y en uno de alucinación *no* son el mismo tipo de entidad. Por lo tanto, el rechazo de la tesis de que en ambos casos somos directamente conscientes del mismo tipo de entidad fenoménica, no requiere comprometerse con los principios *teóricos* de tipificación de estados de experiencia que están formulados en las tesis distintivas del disyuntivismo (II) y (III), sino sólo con la tesis (I). Pero como señalé en la sección 1, la tesis (I) es una paráfrasis de la verdad de sentido común de que aquello de lo que somos conscientes en un caso de percepción verídica no está presente a la conciencia en un caso de alucinación.²⁹

En efecto, para rechazar la *reificación de las apariencias* no necesitamos aceptar que el objeto referencial de una percepción verídica sea esencial para la tipificación mental de ese estado de experiencia. Considérese nuestro ejemplo sobre Juan y el toro. Vimos que hay razones para tipificar los estados de experiencia de Juan V, V* y A del mismo modo, a pesar de que el objeto referencial de esos estados cambie o, en el caso de A, sea inexistente. Sin embargo, rechazar el principio disyuntivista de tipificación no tiene como consecuencia que debamos aceptar que en los tres casos Juan sea directamente consciente de nada más que una mera apariencia de un toro que lo persigue, lo cual se convierte en un obstáculo insalvable para que pueda obtener conocimiento del hecho mundano de que un toro lo persigue.

Podemos rechazar esas tesis bizarras y *al mismo* tiempo rechazar el principio disyuntivista de tipificación. El rechazo de aquellas tesis no requiere aceptar el principio disyuntivista de tipificación porque al rechazar aquellas tesis simplemente adoptamos una concepción diferente (de sentido común) de cuáles son los objetos de la percepción verídica, mientras que aceptar el principio disyuntivista de tipificación requiere *más* que esto: requiere aceptar que el objeto referencial de una percepción verídica cumple un papel específico en la tipificación mental de tal estado de experiencia, a saber, que es indispensable para tal tipificación.

²⁹ El padre mismo del disyuntivismo, M. Hinton (1973: 101-102), señala que el rechazo de la *reificación de las apariencias* es una consecuencia de esa verdad, que en este trabajo he catalogado como de sentido común.

152 | Esto es justo lo que rechazamos en el caso de Juan cuando subsumimos bajo un mismo tipo mental sus experiencias V, V* y A, sin que por ello tuviéramos que abandonar el punto de vista de sentido común de que cuando la experiencia de Juan es V él es consciente de T1 mismo, y no de una mera apariencia de T1.

Así pues, el deseable rechazo de la *reificación de las apariencias* no es una consecuencia del principio de tipificación mental de estados de experiencia que es la tesis distintiva de la teoría disyuntiva, sino una consecuencia de aquella tesis que adopta el disyuntivista, *i. e.* (I), la cual meramente glosa una verdad del sentido común. Por lo tanto, el rechazo de la concepción cuasi inferencial y escéptica del conocimiento por percepción, que deriva de la *reificación de las apariencias*, no es una consecuencia epistemológica distintiva del disyuntivismo. Como señalé al final de la sección 1 de este trabajo, si queremos encontrar las consecuencias distintas del disyuntivismo debemos buscar las consecuencias de las tesis teóricas distintas del disyuntivismo.

APÉNDICE II

LA TIPIFICACIÓN DISYUNTIVA Y LA JUSTIFICACIÓN POR PERCEPCIÓN

Un disyuntivista consistente tendría que sostener que la posición epistémica del sujeto, con respecto a estar *justificado* por percepción en creer que *p*, cambia del mismo modo que cambia con respecto a *saber* que *p*. Es decir, tendría que sostener que en ambos casos la posición epistémica del sujeto cambia de acuerdo con el tipo de estado de experiencia del sujeto: así como V le permite *saber* que T1, pero no que T2, lo persigue, asimismo V lo pone en posición de estar *justificado* en creer que T1, pero no que T2, lo persigue. ¿Es adecuada esta consecuencia de la tipificación disyuntivista para la explicación de la justificación del sujeto?

Algunos filósofos pueden argumentar que el disyuntivismo acerca de la justificación perceptiva no es adecuado en vista de una intuición supuestamente muy atrincherada acerca de la justificación perceptiva. La intuición en cuestión puede formularse de la siguiente manera:

[INDISTINGUIBILIDAD]: *Si dos estados de experiencia son indistinguibles para un sujeto, entonces lo ponen en posición de creer justificadamente las mismas proposiciones acerca de su (aparente) medio ambiente circundante.*

Muchos epistemólogos respetan esta intuición y piensan que la existencia una teoría de la justificación incompatible con ella representaría una objeción seria

en contra de esa teoría.³⁰ El disyuntivismo sobre la justificación es incompatible con esa intuición, pues sostiene que, aunque V, V* y A sean subjetivamente indistinguibles para Juan, *no* lo ponen en posición de estar justificado en creer las mismas proposiciones: mientras V da a Juan una justificación para creer que T1, pero no T2, lo persigue, V* coloca a Juan en posición de estar justificado en creer que T2, pero no T1, lo persigue.

Así pues, una consecuencia importante del disyuntivismo para la epistemología de la justificación perceptiva es el rechazo de [INDISTINGUIBILIDAD]. Como ocurre con el rechazo de otras intuiciones en virtud de su incompatibilidad con alguna teoría, el defensor de la teoría en cuestión incurre en una responsabilidad explicativa subsiguiente: debe explicar por qué la intuición rechazada *parece* correcta, aunque de hecho, según su teoría, no lo sea. En lo que resta de este apéndice, quiero describir muy esquemáticamente una manera en la que el disyuntivista podría explicar por qué [INDISTINGUIBILIDAD] parece correcta, y señalar que cualquiera que sea la forma en la que el disyuntivista explique esto, enfrentará, sin embargo, un problema residual en lo que se refiere a respetar la *falibilidad* de la justificación perceptiva.

El defensor de [INDISTINGUIBILIDAD] razona del modo que sigue. Si, cuando el estado de experiencia de Juan es V, él está justificado en creer que T1 lo persigue, cuando su estado es V* o A también tiene que estar justificado en creer *eso mismo*, pues V, V* y A son indistinguibles para Juan: desde su punto de vista el mundo aparece *exactamente igual*, no importa que su estado sea V, V* o A. Si en cualquiera de los tres casos las cosas le aparecen de la misma manera y en uno de ellos, *i. e.* V, está justificado en creer que *p*, en los otros dos casos también debe estar justificado en creer que *p*.

Para el defensor de [INDISTINGUIBILIDAD], hay algo *epistémicamente común* en la posición epistémica de Juan con respecto a la misma proposición, *i. e.* “T1 persigue a Juan”, cuando el estado de Juan es V, cuando es V* y cuando es A. ¿Cuál es ese factor epistémico común a los tres casos? Él sostiene que el factor común es que en los tres casos Juan está *epistémicamente justificado* en creer que T1 lo persigue.

³⁰ El argumento maestro a favor de [INDISTINGUIBILIDAD] está constituido por un tipo de experimento mental diseñado para despertar la intuición de que las diferencias entre las situaciones de dos sujetos S y S* que *no* se reflejen en diferencias acerca de cómo les aparecen las cosas subjetivamente, no repercuten en que la justificación de las creencias que S y S* compartan sea diferente. Originalmente, esta intuición “internista” se presentó en contra de un tipo específico de teoría externista, el fiabilismo de proceso. El problema que se supone que esa intuición plantea al fiabilismo se conoce como el “Nuevo Problema del Genio Maligno”. En Cohen 1984 puede encontrarse una de las primeras formulaciones de aquella intuición y del problema que supuestamente genera.

154 | Pero esto, el disyuntivista puede argumentar, no puede ser correcto: lo distintivo de la justificación *epistémica* es que funciona como una ruta hacia la verdad y el conocimiento; si una razón o una evidencia no es conducente a la verdad de *p*, entonces creer que *p* por esa razón o sobre la base de esa evidencia no hace que uno esté *epistémicamente* justificado en creer que *p*. Cuando el estado de experiencia de Juan es *V** o *A*, él no tiene evidencia perceptiva que sea indicadora de que *T1* lo persigue, por lo tanto, aunque *V** y *A* sean indistinguibles de *V*, Juan no puede estar epistémicamente justificado en creer que *T1* lo persigue sobre la base sólo de su estado de experiencia *V** o *A*. Una indicación engañosa de la verdad de *p* sigue siendo engañosa no importa cuán indistinguible sea de una genuina indicación de la verdad de *p*.

El error del defensor de [INDISTINGUIBILIDAD] radica en concentrarse únicamente en el punto de vista del sujeto al que se le adscribe la justificación, pasando por alto que, así como ese punto de vista puede estar equivocado respecto a cómo es el medio ambiente circundante, así también puede estar equivocado respecto a cuál es la posición epistémica del sujeto mismo. Así como las experiencias *V** y *A* de Juan lo engañan con respecto a cómo es su medio ambiente circundante, así también lo engañan con respecto a en qué posición epistémica lo colocan: *V** y *A* le hacen parecer a Juan como si estuviera epistémicamente justificado en creer que *T1* lo persigue, aunque de hecho no esté epistémicamente justificado en creer eso.

Desde luego, cuando algunos epistemólogos hablan de justificación epistémica, no siempre tienen en mente su función central y distintiva como ruta hacia la verdad y el conocimiento. A veces se habla de justificación epistémica en un sentido degradado, como un estado en el que la creencia del sujeto, aun cuando sea falsa, no es reproachable o está libre de crítica. Tal vez éste sea el sentido de “justificación” que tiene en mente el defensor de [INDISTINGUIBILIDAD], pues incluso cuando el estado de experiencia de Juan sea *V** o *A*, la creencia (falsa) de Juan de que *T1* lo persigue, no es reproachable o criticable porque, en el contexto en el que se encuentra, Juan *no puede* discernir su error. Pero no hay razón suficiente para decir que en tal caso Juan esté *epistémicamente justificado* en creer que *T1* lo persigue; además de que este uso del término distorsiona su sentido central, de hecho existen categorías más apropiadas para describir el estado epistémico de Juan. Por ejemplo, podemos decir que al creer incorrecta, pero irreprochablemente, que *T1* lo persigue, Juan tiene una *excusa* para creer algo que es falso. Tener una excusa, a diferencia de tener una justificación, enfatiza que lo que se hizo fue algo incorrecto (*i. e.* creer algo falso), pero que a pesar de ello uno no puede ser

razonablemente criticado por haberlo hecho. Por esta razón el término “excusa” es más apropiado para describir el estado epistémico de Juan; ese tipo de estado de excusabilidad es lo que el defensor de [INDISTINGUIBILIDAD] confunde con el estado de estar epistémicamente justificado.

He indicado de manera muy esquemática cómo el disyuntivista podría explicar que [INDISTINGUIBILIDAD] parezca ser verdadero aunque en realidad no lo sea, tal vez haya otras explicaciones. Ahora quiero señalar que aun cuando el disyuntivista consiguiera construir una explicación así que sea verosímil, le quedará en las manos un problema residual difícil de tratar. Una consecuencia del rechazo disyuntivista de [INDISTINGUIBILIDAD] es que un estado de experiencia V coloca a Juan en posición de estar justificado en creer que T1 lo persigue *sólo si* el objeto referencial de esa experiencia es T1. Ningún estado de experiencia que no tenga T1 como su objeto referencial, no importa cuán indistinguible de V sea, coloca a Juan en la misma posición epistémica. Esto parece implicar que la justificación perceptiva que Juan puede tener para creer que T1 lo persigue es *infalible*, pues tal justificación puede existir sólo cuando el estado de Juan es V, es decir, cuando de hecho es verdad que T1 lo persigue. Ningún estado de experiencia indistinguible de V, en el que no sea verdad que T1 lo persigue, coloca a Juan en posición de obtener justificación epistémica para creer que T1 lo persigue, sino sólo para obtener una excusa, o algo así, para creer que T1 lo persigue.

Ahora bien, muchos epistemólogos consideran que un *desideratum* que tiene que respetar cualquier teoría sobre la justificación perceptiva es que ésta es falible, es decir, que es posible estar justificado perceptivamente en creer que p aun cuando p sea falsa. La teoría disyuntiva no parece respetar ese *desideratum* y por lo tanto enfrenta aquí un vacío explicativo más: el disyuntivista tiene que buscar una forma de respetar ese *desideratum* o bien explicar por qué debería rechazarse.³¹

APÉNDICE III

¿CONFIRMA LA INTROSPECCIÓN LA TEORÍA DISYUNTIVA?

Algunas afirmaciones de los disyuntivistas, sobre la relación evidencial entre los datos de la introspección y la verdad de la tipificación disyuntiva de estados de experiencia, son difíciles de aceptar. Recordemos que, según el disyuntivista, la

³¹ Burge (2005: 30-31) plantea al disyuntivista, de una manera diferente, el mismo problema relativo a la falibilidad de la justificación perceptiva.

156 | principal motivación detrás de su teoría es articular y defender el núcleo de lo que él llama *Realismo Ingenuo*, el cual sostiene que:

Algunos de los objetos de la percepción —los individuos concretos, sus propiedades, los sucesos en los que participan— son constituyentes de la experiencia. Ninguna experiencia como ésta, ninguna experiencia que sea fundamentalmente de la misma clase, podría haber ocurrido si no hubiese existido un objeto apropiado del cual ser consciente (Martin 2004: 39).

Es claro, a partir de esta caracterización, que el Realismo Ingenuo contiene dos ideas. Por un lado una idea acerca de la *naturaleza individual* de los episodios de percepción, según la cual tales episodios tienen objetos como constituyentes; y por otro lado una idea acerca del *tipo fundamental* al que pertenecen las percepciones individuales, según la cual las percepciones individuales se tipifican de manera fundamental a partir de los objetos que tienen como constituyentes. Desde luego que en el razonamiento del disyuntivista la tesis sobre la naturaleza individual de los estados de experiencia implica la tesis acerca de la tipificación fundamental de estados de experiencia. Pues si la naturaleza esencial de un estado individual de percepción P es tener a O como objeto referencial, entonces, para que cualquier otra experiencia individual sea del mismo tipo fundamental, es decir, del mismo tipo que capture su naturaleza fundamental, debe tener O como objeto referencial.

De este modo, el Realismo Ingenuo *ya contiene* la tesis disyuntivista distintiva acerca de la tipificación de estados de experiencia, es decir, la idea de que el objeto referencial de una percepción verídica es indispensable para la tipificación fundamental de ese estado de experiencia. Por lo tanto, el Realismo Ingenuo de Martin no es lo mismo que lo que llamé *Realismo Directo* en la sección 0 de este trabajo. Mientras que el Realismo Directo supone simplemente la tesis de *sentido común* (I), según la cual en la percepción somos directamente conscientes de los objetos físicos, el Realismo Ingenuo de Martin supone ya la tesis (II), que es distintiva de la *teoría* disyuntiva.

Ahora bien, Martin sostiene que la introspección confirma la tesis central de su Realismo Ingenuo, y, por lo tanto, la tesis central del disyuntivismo:

La introspección de la percepción verídica suministra evidencia a favor del Realismo Ingenuo; esto es, cuando uno introspecta las percepciones verídicas propias, uno reconoce que ésta es una situación en la que algún objeto independiente

de la mente está presente y que es un constituyente del episodio de experiencia (Martin 2004: 65).³²

Me parece que es falso que la introspección confirme sin más la tesis del Realismo Ingenuo acerca de la naturaleza individual de las percepciones verídicas, y mucho menos la tesis disyuntivista acerca de la tipificación fundamental de esos estados.

Martin parece tener una concepción evidencialmente ingenua de la introspección, como si se tratara de un canal mediante el que obtenemos datos no contaminados por nuestras creencias de fondo acerca de la naturaleza de los estados que introspectamos, de modo que la introspección pudiera servir de árbitro neutral entre dos teorías rivales acerca de la naturaleza de esos estados de consciencia. Pero esta concepción de la introspección está tan errada como la concepción análoga de la percepción que la ve como un canal de datos sobre el medio ambiente circundante que no los contamina con nuestras creencias de fondo sobre cómo es el mundo. Los reportes de la introspección, si han de dar testimonios tan sustanciales como los que Martin supone, están afectados por nuestras convicciones previas acerca de la naturaleza de nuestros estados conscientes, tanto como los reportes de la percepción están afectados por nuestras convicciones previas acerca de la naturaleza del mundo que nos rodea. No es sorprendente que Martin interprete los testimonios de su introspección como si hablaran a favor de la teoría que *él* favorece sobre la naturaleza del carácter fenoménico de las percepciones verídicas.

Para que uno interprete lo que la introspección de una percepción verídica le presenta como si fuera un estado acerca de un objeto particular, y que ese estado de experiencia *no podría haber existido* si ese objeto no hubiera existido (porque el objeto es constituyente del estado de experiencia), uno tiene que aceptar ya justo lo que Martin piensa que la introspección *revela*. Pues si en lugar de interpretar los datos de la introspección con el convencimiento previo de que el objeto referencial del estado es constituyente de la experiencia, uno está previamente convencido

³² Véanse afirmaciones similares en Martin 2004: 49 y 51. Compárese con Martin 2006: 354: "... el disyuntivista aboga por el Realismo Ingenuo porque piensa que esta posición es la que mejor articula cómo nos parece que es la experiencia sensorial mediante la mera reflexión". En otros sitios Martin afirma que la tesis central del Realismo Ingenuo, y del disyuntivismo, es la forma de entender la percepción que uno debe adoptar "por *default*" (2004: 46, 52). Aunque esto no es equivalente a afirmar que la tesis en cuestión pueda confirmarse introspectivamente o por mera reflexión, la idea de que debe ser nuestra posición por defecto es otra manera de enfatizar el carácter intuitivo que Martin le otorga.

158 | (gracias a la reflexión sobre casos de alucinación) de que un estado exactamente igual al que uno está introspectando podría haber existido aunque no hubiera existido el objeto que parece estar ahí presente, entonces, en virtud de tal convicción previa, a uno le parecerá que la introspección suministra evidencia de que, efectivamente, *éste* estado de experiencia (el que uno está introspectando) podría haber ocurrido aun cuando su aparente objeto referencial no hubiera existido.

El problema para Martin es aún más claro en relación con la tesis disyuntivista sobre la tipificación fundamental de percepciones verídicas que él incluye como parte del Realismo Ingenuo. Para que la introspección dé apoyo a la tesis de que ninguna experiencia que sea del mismo tipo fundamental que la que estoy introspectando podría haber ocurrido si el aparente objeto referencial de ésta no hubiera existido, uno debe estar ya convencido de la mismísima tesis disyuntivista. Esto es, para poder interpretar los datos de la introspección a favor de la teoría disyuntiva, cuando uno usará introspectivamente la frase “este tipo fundamental de estado de experiencia”, uno debería ya aceptar el criterio de fundamentalidad del disyuntivista. Pues si uno pensara que, por ejemplo, lo que define el tipo fundamental de la experiencia que uno está introspectando es su carácter fenoménico y *crea* que tal carácter es compartido por un episodio correspondiente de alucinación, entonces rechazará que la introspección apoye la tesis disyuntivista de tipificación, ya que a uno le parecerá obvio que “este tipo fundamental de experiencia” —*i. e.* una experiencia con éste tipo de carácter fenoménico— podría haber ocurrido aunque uno hubiera estado alucinando. Es decir, a uno le parecerá obvio que una experiencia del mismo tipo fundamental que la que está introspectando podría haber ocurrido aunque el aparente objeto referencial de ésta no hubiera existido.

Las convicciones previas que uno tenga pueden hacer que introspectivamente le parezca a uno que es fundamental de un estado de experiencia tanto que su existencia dependa de la existencia de su aparente objeto referencial, como que tenga el carácter fenoménico que parece compartir con una alucinación. Para mostrar que el rasgo verdaderamente fundamental del episodio introspectado es el primero y no el segundo, uno necesita de algún tipo de *argumento*, justo el tipo de argumento que puede racionalizar las convicciones previas que tiene el disyuntivista y que hacen que los testimonios de su introspección tengan los contenidos que Martin reporta. Es una fantasía pensar que apelar a la introspección puede dispensar la necesidad de un argumento tal. En la sección 4 de este trabajo ofrecí mi reconstrucción de lo que considero que es el mejor argumento

para racionalizar las convicciones previas del disyuntivista con las que interroga a su propia introspección.

159

La fantasía evidencial en la que Martin se encuentra con respecto a los datos de su introspección nos dice algo importante acerca de los usos potenciales de la introspección en relación con teorías filosóficas sustantivas acerca de la naturaleza de la experiencia. Cualquier posición filosófica sustantiva, como lo es la disyuntivista, acerca de la naturaleza de nuestra experiencia sensorial consciente, del mismo modo que cualquier posición filosófica sustantiva acerca de cualquier otro tema o materia, nunca se encuentra al principio de la reflexión, como una posición que podamos adoptar por defecto, sino que siempre se encuentra al final; nunca precede a la argumentación filosófica, sino que siempre es el resultado de ésta. Suponer lo contrario, más que dar la pista sobre algún rasgo real de la introspección, sólo consigue poner de manifiesto a qué grado están arraigadas las convicciones *filosóficas* propias sobre el fenómeno de consciencia introspectado.

BIBLIOGRAFÍA

BURGE, Tyler

2005 "Disjunctivism and Perceptual Psychology", *Philosophical Topics. Perception*, 33 (1): 1-78.

COHEN, Stewart

1984 "Justification and Truth" *Philosophical Studies* 46: 279-296.

DANCY, Jonathan (comp.)

1988 *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford UP.

FISH, William

2008 "Disjunctivism, Indistinguishability and The Nature of Hallucination", A. Haddock y F. Macpherson (comps.), *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge* (pp. 144-167), Oxford, Oxford UP.

FOSTER, John

2000 *The Nature of Perception*, Oxford, Oxford UP.

HINTON, Michael

1967 "Visual Experiences", *Mind* 76: 217-227.

1973 *Experiences. An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press.

HADDOCK, Adrian y Fiona Macpherson, (comps.)

2008 *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge*, Oxford, Oxford UP.

MARTIN, Michael

2004 "The Limits of Self-awareness", *Philosophical Studies* 120: 37-89.

2006 "On Being Alienated", T. S. Gendler y J. Hawthorne, (comps.) *Perceptual Experience* (pp. 354-410), New York, Oxford UP.

McDOWELL, John

1982 "Criteria, Defeasibility and Knowledge. The Henriette Hertz Philosophical Lecture". *Proceedings of the British Academy* 68: 455-479.

1993 "Knowledge by Hearsay". Reimpreso en J. McDowell, 1998, *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

ROBINSON, Howard

1985 "The general form of the argument for Berkeleian idealism", J. Foster, and H. Robinson (eds.), *Essays on Berkeley. A Tercentennial Celebration*, Oxford, Clarendon Press.

1994 *Perception*, London, Routledge.

SIEGEL, Susanna

2008 "The Epistemic Conception of Hallucination", A. Haddock y F. Macpherson (comps.), *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge* (pp. 205-226), Oxford, Oxford UP.

STURGEON, Scott

1998 "Visual Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society* 98: 179-200.

SNOWDON, Paul

1981 "Perception, vision and causation". Reimpreso en J. Dancy (comp.), 1988, *Perceptual Knowledge* (pp. 192-208), Oxford, Oxford UP.

Externismo, disyuntivismo y antiescepticismo en McDowell

Jorge Ornelas¹

INTRODUCCIÓN

La obra de John McDowell ha sido una de las más influyentes en los últimos 30 años principalmente en la filosofía del lenguaje y de la mente, pero también en la epistemología, donde sus reflexiones han resultado especialmente polémicas. Uno de los aspectos que más controversia ha suscitado es su particular manera de *lidar* con el tradicional desafío escéptico: McDowell ha reiterado en numerosas ocasiones que no le interesa desarrollar tesis ni posiciones antiescépticas, pero al mismo tiempo dedica mucho tiempo y esfuerzo en tratar de mostrar la incorrección del escepticismo. Es por ello que en este trabajo me ocupo de lo que considero son los dos episodios más emblemáticos del antiescepticismo de McDowell: una estrategia *neomooreana* y otra (la más reciente) *trascendental*. A este primer episodio (1982, 1994a, 1994b y 2001) lo caracterizo como una estrategia antiescéptica que apela a una concepción disyuntivista de la experiencia para apuntalar el conocimiento perceptual y así concluir —en contra del escéptico—, que cuando un sujeto percibe verídicamente que *p* (que tiene manos, por ejemplo), es porque *p* es el caso y el sujeto sabe que *p*. Esta estrategia antiescéptica tiene la misma estructura que la célebre prueba del mundo externo desarrollada por Moore, de ahí que en adelante me referiré a ella como la “estrategia neomooreana de McDowell”.

En contra de esta primera estrategia antiescéptica, argumento que no es exitosa por dos razones: en primer lugar, porque comete petición de principio frente al escéptico, pero no por las razones que Wright (2002) ha señalado, sino debido a su apelación al disyuntivismo, que no es más que una versión del externismo respecto de los contenidos mentales. En segundo lugar, intento mostrar que la

¹ Versiones previas de este trabajo fueron presentadas en distintos foros: Bogotá (2009), Mérida (ALFAn 2010), IIF-UNAM (2010). Agradezco a las correspondientes audiencias por sus comentarios. Igualmente agradezco los comentarios y críticas de Pedro Stepanenko, los cuales contribuyeron a enriquecer este texto. Esta investigación fue posible gracias a una beca posdoctoral de la UAM-I.

164 | manera en que McDowell caracteriza el conocimiento perceptual exhibe una tensión insoluble: es una extraña (si no es que imposible) combinación de un externismo respecto de los contenidos mentales y un internismo epistémico, combinación que, de ser correcta, haría colapsar la distinción entre verdad y justificación: si las creencias perceptuales en la experiencia verídica son fácticas como señala el disyuntivismo de McDowell, entonces el requisito de accesibilidad a las razones que justifican dichas creencias resulta superfluo. La primera de estas críticas es la que desarrollo en profundidad en la primera parte de este texto, la segunda sólo es mencionada en relación con aquellos pasajes de la obra de McDowell que exhiben dicha tensión.

En la segunda parte de este trabajo me ocupo de la más reciente estrategia antiescéptica desarrollada en McDowell 2006/2008, la cual comparte el espíritu de los *argumentos trascendentales antiescépticos* elaborados por Strawson (1956 y 1966). Ahí McDowell intenta mostrar que el disyuntivismo es una condición necesaria para concebir a la experiencia perceptual como experiencia de una realidad objetiva; por ello me refiero a ésta como *la estrategia trascendental de McDowell*. En contra de esta estrategia argumento que aun concediendo que su conclusión sea correcta, es decir, que en la experiencia verídica nuestras creencias perceptuales son fácticas como establece el disyuntivismo, ello deja intacto el desafío escéptico; pues, al igual que ocurre con todos los argumentos trascendentales antiescépticos, su conclusión no establece que *sabemos, o que tenemos razones para pensar*, que dichas creencias son fácticas. Esto último es un requisito metaepistémico (Sexto Empírico 2005, Stroud 1994/2000, Fumerton 1995) que cualquier tesis antiescéptica debe satisfacer y que el argumento trascendental de McDowell no satisface.

Antes de ocuparme de cada una de dichas estrategias antiescépticas comenzaré por analizar la manera en que las posiciones externistas han caracterizado el templete escéptico para después presentar el *diagnóstico* de McDowell sobre el origen del desafío escéptico y evaluaré su viabilidad.

1. EXTERNISMO Y ANTIESCEPTICISMO: ALGUNOS PUNTOS DE PARTIDA

La forma más general del debate entre internismo y externismo se refiere a dos concepciones metafísicas antagónicas de la mente: por un lado, una que podemos rastrear hasta Descartes, de acuerdo con la cual el contenido de nuestros

estados mentales (incluso el de nuestras creencias *de re*)² está metafísicamente determinado exclusivamente por “lo que pasa dentro de la cabeza” con total independencia de las contingencias del mundo externo. Una consecuencia importante de esta posición “internista” (IC en adelante) es que, dada la identidad psicológica o interna entre dos sujetos —mismas disposiciones, mismas creencias, mismas actitudes, etc.—, es *necesario* que el contenido representacional de los estados mentales de ambos sujetos sea idéntico.

Por otro lado, la concepción opuesta, el externismo (EC en adelante) es la negación de IC: el contenido de los estados mentales está metafísicamente determinado —al menos parcialmente— por el mundo y por las relaciones sociales en las que el sujeto se encuentra. Los factores físicos son “externos” a la perspectiva del sujeto, así como también los sociales, en tanto que ninguno de ellos depende metafísicamente de éste. De esta manera, EC invierte la prioridad que la mente tenía sobre el mundo externo en la perspectiva internista: para EC la relación entre el mundo y las creencias *de re* es una relación *constitutiva*, relación que puede ser analizada desde la perspectiva de la tercera persona. (La caracterización que aquí presento de IC y EC parte del supuesto de que solamente hay factores internos o externos que determinen los contenidos mentales).

A diferencia de IC, EC es compatible con aquellos casos en los que, dada la identidad psicológica o interna entre dos sujetos, —mismas disposiciones, mismas creencias, mismas actitudes, etc.—, el contenido de sus respectivos estados mentales varía, por lo que ambos sujetos se encuentran en distintos estados mentales. Esta diferencia se explica apelando a las distintas situaciones externas en las que cada uno de los sujetos se encuentra. EC se resume bajo el *slogan* “si el mundo cambia, los estados mentales cambian también”.

Cuando Hilary Putnam (1975), y posteriormente Tyler Burge (1979 y 1982), sustituyeron IC por EC valiéndose de los experimentos de Tierra gemela, muchos autores vieron en esta maniobra la oportunidad de erradicar varios de los tradicionales problemas filosóficos asociados con la concepción cartesiana de la mente, problemas que hasta entonces se consideraban insuperables. Entre dichos

² Dado que las posiciones externistas se han multiplicado rápidamente en los últimos años, la jerga también. Así pues, para evitar confusiones terminológicas advierto que por “creencias *de re*” me refiero a las que en otras discusiones entre internistas y externistas se suelen llamar “creencias con contenidos amplios” (*wide content*) o “creencias determinadas de manera no individualista”, en oposición a las “creencias *de dicto*”, “creencias con contenidos estrechos (*narrow content*) y creencias determinadas de manera individualista”, respectivamente. En suma, utilizo “creencias *de re*” para referirme a aquellas creencias cuya relación con su objeto es constitutiva de su contenido.

166 | problemas destaca especialmente el tradicional desafío escéptico que pone en cuestión la totalidad de nuestro presunto conocimiento del mundo externo.³

Ahora bien, echando mano de la jerga externista es posible reconstruir el tradicional desafío escéptico como un caso en el que dos sujetos (S_1 y S_2) son interna o psicológicamente idénticos —cuentan con la misma evidencia, las mismas creencias, las mismas experiencias, etc.— y sin embargo no son epistémicamente idénticos: S_1 tiene conocimiento perceptual, mientras que S_2 no. En el primer caso diremos que S_1 se encuentra en “el caso bueno”: aquel en el que las cosas realmente son como aparecen en la experiencia de S_1 , S_1 cree que p (donde p es cualquier proposición empírica) y p es verdadera, por lo que S_1 sabe que p a través de los procesos ordinarios de conocimiento (percepción, memoria, testimonio, etcétera). En cambio S_2 se encuentra en “el caso malo”, aquél en el que las cosas aparecen en la experiencia de S_2 de la misma manera que en la experiencia de S_1 que se encuentra en el caso bueno, S_2 cree que p pero p es *falsa* (piénsese en las distintas hipótesis escépticas, **HE** en adelante: sueño, alucinación, mundos *Matrix*, etc.), por lo que S_2 no sabe que p .⁴

Ambos casos son subjetivamente *indistinguibles*, de ahí que el escéptico señale que si la *evidencia* a favor de p es *exactamente la misma* en ambos casos y el sujeto del caso malo no sabe que p , entonces es *posible* que el sujeto del caso bueno tampoco sepa que p . Llamaré a ésta la tesis de la *identidad de la evidencia* (**EV** en adelante).

³ Por ejemplo, Michael Williams 1995 ha sostenido que el escepticismo es subsidiario del fundacionismo cartesiano o, más precisamente, de lo que Williams denomina “realismo epistemológico”; la idea de que hay clases naturales epistemológicas (como la clase de las creencias básicas y la clase de las creencias no básicas) en las que las creencias se distribuyen exclusivamente en virtud de su contenido. También Goldman (1976: 101 y 1980: 27) ha sostenido que el escepticismo es subsidiario de la concepción internista cartesiana del conocimiento y de la justificación.

⁴ Hay distintas maneras de describir el carácter *defectuoso* de las situaciones epistémicas en que se encuentran los sujetos en las HE, aunque todas ellas coinciden en espíritu: Jim Pryor (2000: 527) define una hipótesis como *mala* “sólo en caso de que ésta sea incompatible (y se reconozca que lo sea) con lo que se pretende saber, pero que, no obstante, es ‘permitida’ por la propia evidencia E ”. Jason Stanley (2005: 27) define una situación “mala” como “aquella en la cual estoy teniendo las experiencias que estoy teniendo ahora, pero dichas experiencias no son verídicas (quizá porque soy un cerebro en una cubeta experimentando una alucinación no verídica)”. Para Williamson (2000: 165) un caso “malo” es aquel en el cual “las cosas aun aparecen generalmente como aparecen ordinariamente, pero son de otro modo; el sujeto aún cree que p , pero p es falsa; el sujeto falla en saber que p por cualquier medio, pues sólo las proposiciones verdaderas son conocidas”. Finalmente, DeRose (1999: 197) define una hipótesis escéptica H como “mala” en la medida en que H es una explicación de porqué seguimos creyendo O (una proposición empírica que ordinariamente se supone que sabemos) aun cuando O es falsa. (Todas las traducciones del inglés que aparecen en este trabajo son mías).

Así pues, EV es presentada como la tesis que da sustento al tradicional desafío escéptico. Dicho brevemente, el escepticismo es un problema que enfatiza que hay un abismo insalvable entre la justificación y la verdad: la evidencia perceptual no garantiza la verdad de las creencias *de re*, pues en el caso malo la evidencia es la misma que en el caso bueno, pero el sujeto no tiene conocimiento perceptual.

El desafío consiste, entonces, en salvar el abismo entre la justificación y la verdad de nuestras creencias perceptuales: la evidencia perceptual no garantiza la verdad de las creencias *de re*, pues las creencias perceptuales que los sujetos tienen en el caso malo son falsas y sin embargo cuentan como evidencia exactamente en el mismo nivel en que esas mismas creencias perceptuales cuentan como evidencia en el caso bueno en que son fácticas. Así, para evitar el escepticismo se necesita un criterio *externo* a la perspectiva del sujeto que garantice la verdad de nuestras creencias perceptuales (de nuestra evidencia) en el caso bueno.

Prima facie, EC tiene una *ventaja* antiescéptica que IC no tiene: de acuerdo con EC la relación entre nuestras creencias *de re* y el mundo es una relación constitutiva, esto es, la posesión de ciertos estados mentales —que de hecho poseemos, como mi creencia de que el agua es húmeda—, *sólo es posible* dada mi relación causal con un mundo que es como mi experiencia me dice que es; un mundo en el que existe el agua y es húmeda.⁵ Es por ello que EC promete una salida a la problemática escéptica.

Ahora bien, tradicionalmente se suele reconstruir la estructura general de los argumentos escépticos respecto del mundo externo siguiendo el argumento escéptico estándar:⁶

⁵ Inspirado por el externismo de Putnam, Ted Warfield 1999: 78 ofrece el siguiente argumento antiescéptico, cuya estructura se ha convertido hoy día en un lugar común en la literatura antiescéptica externista:

1) Pienso que el agua es húmeda.
2) Ningún cerebro en una cubeta que habita en un mundo vacío puede pensar que el agua es húmeda.

3) Por lo tanto, no soy un cerebro en una cubeta que habita en un mundo vacío.

⁶ El *locus classicus* de este argumento se encuentra en Unger 1975: cap. 1. Unger presenta este argumento como un caso de *ignorancia*: dado que no podemos saber que no somos víctimas de alguna HE, entonces no podemos tener conocimiento del mundo externo. Sin embargo, este argumento fue popularizado por Stroud (1984: 29-30): “si alguien sabe algo, *p*, debe conocer la falsedad de todas las cosas incompatibles con su conocimiento de que *p* (o quizá de todas esas cosas que él sabe que son incompatibles con su conocimiento de que *p*)”. A pesar de la popularidad de dicha formulación, no se encuentra exenta de críticas: Jim Pryor (2000: 543) ha señalado que una formulación correcta del

1E) *No sabes que no estás en alguna hipótesis escéptica (HE en adelante).*

2E) *Si no sabes que no estás en una HE, entonces no sabes que p* (donde p es cualquier oración empírica).

3E) *Por lo tanto, no sabes que p* (MP de 1E y 2E).

La premisa 1E parte de una concepción clásica del conocimiento perceptual, según la cual las creencias perceptuales fungen como evidencia a favor del conocimiento perceptual, y donde las HE son introducidas para establecer que dicha evidencia no determina⁷ de manera unívoca este tipo de conocimiento en tanto que también es compatible con las HE. Así, la premisa 1E presupone la tesis EV: las creencias perceptuales que justifican las creencias empíricas cuentan como evidencia para el sujeto ya sea si dichas creencias perceptuales son verdaderas o falsas; mi creencia de que tengo manos está justificada tanto por mi creencia perceptual verídica sobre mis manos, como por la alucinación de que tengo manos. Ambos casos son subjetivamente indistinguibles por lo que pareciera que no hay diferencias epistémicas entre ambos tipos de evidencia.

Una vez que EV se ha establecido, no hay manera de discernir entre los casos buenos (en los que la percepción es verídica) y los casos malos (en los que la percepción no lo es). Es por ello que cualquier estrategia antiescéptica que apele a alguna instancia de conocimiento empírico en sus premisas incurrirá en petición de principio frente al desafío escéptico, pues es justo este tipo de conocimiento el que el escéptico está poniendo en cuestión.

Por otro lado, la premisa 2E es una instancia del principio de clausura deductiva (PCD en adelante), mismo que establece que si un sujeto sabe que p, sabe *también* todas las cosas que implica saber que p es el caso: si sabes que tienes manos, entonces sabes que no estás en alguna HE.⁸

argumento escéptico es aquella que permite la transición de un desafío escéptico sobre la posesión de conocimiento hacia un desafío escéptico sobre la posesión de creencias justificadas. De acuerdo con Pryor, la formulación estándar sólo funciona como un desafío hacia la posesión de conocimiento pero *no* como un desafío hacia la posesión de creencias justificadas. Pryor sostiene que esta falla es debida a que, mientras que el conocimiento es fáctico, y por lo tanto no podemos tener conocimiento de creencias falsas, las creencias justificadas no son fácticas, por lo que sí es posible tener creencias justificadas falsas.

⁷ Anthony Brueckner (1994: 830) ha caracterizado el principio de subdeterminación (PS) en que descansa la premisa 1E de la siguiente manera: "Para toda S , ϕ , ψ , si la evidencia de S para creer que ϕ no favorece ϕ sobre alguna hipótesis incompatible ψ , entonces S no tiene justificación para creer que ϕ ".

⁸ La formulación tradicional del PCD es la siguiente: "Necesariamente, si S sabe que p, y S sabe que p implica q, entonces S sabe que q". No obstante, Williamson 2000: 117 ha señalado que la intuición que rige PCD —"que la deducción es una manera de extender el conocimiento que un sujeto ya tiene"— no está correctamente expresada en esta formulación tradicional, por lo que

El argumento es válido y la conclusión 3E se sigue por *modus ponens* de 1E y 2E. Es importante destacar que, pese a que ambas premisas resultan altamente intuitivas, la conclusión contraviene nuestras atribuciones de conocimiento más ordinarias.

Las posiciones externistas han intentado —como se hará explícito más adelante— rechazar este argumento negando la premisa 1E. En el resto de este trabajo argumento en contra de esta supuesta ventaja antiescéptica externista, en particular en contra de la versión disyuntivista defendida por McDowell.

2. ¿TOMANDO EN SERIO EL ESCEPTICISMO?

Ciertamente resulta difícil hallar una “posición” antiescéptica en la obra de McDowell dada su simpatía por el “silencismo” (*quietism*) wittgensteiniano en el que no hay compromisos explícitos con algún tipo de tesis filosófica sustantiva.⁹ Las contadas menciones que McDowell hace de la problemática escéptica dejan ver que su intención no es *refutar* directamente los argumentos escépticos, sino más bien *dissolver* o erradicar alguno de los supuestos en que dicha posición descansa; su estrategia es más bien *terapéutica*:

... permítanme señalar que no es correcto caracterizar mi maniobra como una respuesta a los desafíos escépticos; es más bien una suerte de justificación para rechazar ocuparnos de ellos. [...] Las consideraciones que he ofrecido sugieren una manera de responder al escepticismo respecto del conocimiento perceptual, por ejemplo; lo que hay que hacer no es refutar los desafíos del escéptico, sino diagnosticar su aparente urgencia como derivada de una errónea interiorización de las razones.¹⁰

Sin embargo, afirmaciones como ésta son controversiales pues no es claro en qué sentido McDowell considera al escepticismo como un problema legítimo:

propone la siguiente: “Sabiendo $p_1...p_n$, y deduciendo competentemente q , y por lo tanto llegando a creer q , es en general una manera de llegar a saber que q ”. Esta formulación, a diferencia de la tradicional, tiene varias premisas en el antecedente y enfatiza la necesidad de realizar la inferencia de dichas premisas hacia q por parte del sujeto, mientras que la formulación tradicional deja abierta la posibilidad de que S no sepa que q hasta que no realice dicha inferencia. No obstante, a lo largo de este trabajo solamente se hará referencia a la formulación tradicional del PCD ya que es la más utilizada en la literatura sobre la estructura de los argumentos escépticos. Para una discusión y comparación entre la versión del PCD con multipremisas y la versión con una sola premisa véase Hawthorne 2004: cap. 1.

⁹ Cfr. McDowell 1994a: 86.

¹⁰ McDowell 2001: 408, n. 19 y 410. El mismo señalamiento aparece en McDowell 1994a: 112-113 y 143.

170 | si no hay que molestarse en responderlo, entonces en qué sentido tienen fuerza antiescéptica las consideraciones del propio McDowell; un mero diagnóstico no es suficiente para erradicar la *enfermedad* que representa el escepticismo. Wright (2002: 341) ha hecho explícita esta misma suspicacia y afirma que el pasaje anterior contiene “el rechazo oficial de McDowell a tomar en serio el escepticismo”. Ante lo cual McDowell (2006/2008) ha respondido que sí está considerando seriamente la problemática escéptica siempre y cuando se entienda que su interés no es *responder* directamente las dudas escépticas, sino eliminar uno de los principales supuestos en que descansa gran parte de la inteligibilidad de dichas dudas.

En la literatura reciente en torno a la problemática escéptica, han sido varios los intentos por trazar la distinción entre dos maneras de atender el desafío escéptico:¹¹ por un lado están las *refutaciones*, mismas que se caracterizan principalmente por considerar que el desafío escéptico constituye un problema *legítimo* que se suele expresar a través de argumentos plausibles y formalmente correctos, de ahí que este tipo de estrategias concentren su ataque hacia la estructura misma de los argumentos escépticos, lo que pretenden es construir un argumento en contra de alguna de las premisas escépticas, o en contra de la inferencia que opera en los argumentos escépticos.¹² Por otro lado se encuentran las *disoluciones*, para cuyos defensores el desafío escéptico es un *pseudoproblema* originado a partir de ciertos supuestos teóricos erróneos (epistemológicos, metafísicos, semánticos, etc.), de ahí que se concentren en rechazar directamente la plausibilidad de la conclusión escéptica erradicando alguno de sus supuestos; todo ello sin considerar seriamente la estructura misma de los argumentos escépticos.¹³

¹¹ Sobre las tradicionales maneras de trazar la distinción entre *refutaciones* y *disoluciones* al escepticismo ver Williams 1995, Greco 2000: cap. 3, McGinn 2003 y también Ornelas 2005.

¹² Ejemplos paradigmáticos de este tipo de estrategias antiescépticas son la célebre prueba de Moore 1983, pero también las estrategias de Dretske 1970 y Nozick 1981 que intentan negar la aplicación irrestricta del PCD en que descansa la premisa 2E del argumento escéptico. El problema con estas últimas estrategias es que PCD es un principio intuitivo, por lo que cualquier teoría que lo rechace es vulnerable a una *reductio*. Críticas a la estrategia antiescéptica de Dretske se encuentran en Klein 2000 y 2005, mientras que las críticas a la propuesta antiescéptica de Nozick se encuentran en DeRose 1999 y Vogel 1987: 206.

¹³ Entre las *disoluciones* más conocidas se encuentran los argumentos trascendentales antiescépticos de Strawson 1956, 1969, Putman 1981 y Davidson 1983, pero también estrategias como las del último Wittgenstein 1969, las estrategias antirrepresentacionalistas de Rorty 1979 y Williams 1995, y también aquéllas que tratan de establecer que el escéptico incurre en una “contradicción performativa”, entre otras.

Así pues, tomar en serio el escepticismo implica reconocer la relevancia de su desafío, así como la solidez de sus argumentos, aspectos que tradicionalmente sólo han sido atendidos por los defensores de las estrategias refutatorias.

Dicho lo anterior, resulta difícil ubicar en alguno de estos grupos el tratamiento antiescético de McDowell, pues, al tiempo que parece casar mejor con el espíritu de las *disoluciones*, McDowell insiste en que eso debería contar como tomar en serio la problemática escéptica:

Pero al igual que Stroud, considero que la manera de tomar seriamente al escepticismo no es tratando de refutar los escenarios escépticos. Tomamos en serio el escepticismo al remover su soporte y, por tanto, al recuperar nuestro derecho a afiliarnos con el sentido común al rechazar molestarnos con los escenarios escépticos.¹⁴

Más adelante (secciones 4 y 5 respectivamente) intentaré mostrar que mientras el objetivo de la estrategia neomooreana atribuida aquí a McDowell es contravenir directamente la premisa inicial del argumento escéptico 1E con miras a *refutar* la problemática escéptica, la estrategia trascendental es claramente un intento por *disolverla*.

3. EL DIAGNÓSTICO DEL ESCEPTICISMO SEGÚN MCDOWELL

El objetivo de este apartado consiste en mostrar que para McDowell el escepticismo es subsidiario de la concepción tradicional de la evidencia EV que dominó la Modernidad. Esta concepción de la evidencia es una tesis epistémica que tiene como contraparte una tesis metafísica internista (IC) sobre el contenido de las creencias perceptuales que constituyen nuestra evidencia a favor de las creencias *de re*; por ejemplo, el contenido de mi creencia de que veo un par de manos frente a mí está determinado exclusivamente por factores internos como los *sense-data* (por el *aparecer* de un par de manos frente a mí), con total independencia de los hechos objetivos del mundo externo, con independencia de si, de hecho, estoy percibiendo verídicamente un par de manos. Si IC fue la posición metafísica estándar en la Modernidad, es natural que EV fuera también la posición epistémica estándar: las creencias *de re* sólo están justificadas *indirectamente* sobre la evidencia que proporcionan los sentidos —la vieja idea de Locke de que las impresiones sensoriales son una especie de *velo* entre la mente y el mundo externo—,¹⁵ y, por otro lado, que dichas creencias perceptuales que fungen como evidencia no

¹⁴ McDowell 2006/2008: 386.

¹⁵ Cfr. Locke 1975: 4.4.3.

172 | son *fácticas*, sino que su contenido está determinado exclusivamente por factores internos a la mente de los sujetos. Con esto pretendo hacer evidente que la concepción metafísica de la mente internista IC subyace al tradicional desafío escéptico, por lo que resulta atractivo apelar a una posición externista EC como una maniobra antiescéptica.

McDowell rechaza la tesis EV, a la que denomina “la concepción de la experiencia del factor común más alto” (*the highest common factor conception of experience*): la tesis de que el contenido representacional de la experiencia verídica es *exactamente* el mismo que hay en un sueño, o en una alucinación o en algún otro escenario descrito por las HE, de manera que no hay diferencias epistémicas entre las creencias perceptuales verídicas y las no verídicas, ambas justifican nuestras creencias *de re* exactamente en el mismo nivel. McDowell presenta dicha concepción de la siguiente manera:

... el argumento es que, dado que puede haber casos engañosos experiencialmente indistinguibles de los casos no engañosos, los *inputs* experienciales —lo que uno acoge dentro del ámbito de la propia conciencia— deben ser los mismos en ambos casos. En un caso engañoso los *inputs* experienciales de un sujeto deben, *por hipótesis*, quedarse cortos de los hechos mismos, en el sentido de que el sujeto es consciente de los *inputs* en ausencia de tales hechos. Esto debe ser verdadero también, según el argumento, en un caso no engañoso. Nuestra capacidad es la capacidad de discriminar mirando: esto es, sobre la base de los *inputs* experienciales. E incluso cuando esta capacidad produce conocimiento, tenemos que concebir la base como un factor común más alto de lo que está disponible —por igual— en la experiencia, tanto en el caso engañoso como en el no engañoso, y por lo tanto, como algo que es, en el mejor de los casos, un fundamento *derrotable* [*a defeasible ground*] para el conocimiento, aunque disponible con cierta independencia de todo lo que pueda poner en duda el conocimiento.¹⁶

En contra de EV McDowell ha defendido una concepción *disyuntivista* de la percepción y de la experiencia, según la cual las creencias perceptuales (visuales en particular) no sólo tienen una dimensión epistémica en tanto que si S ve que p,

¹⁶ McDowell 1982/1998: 386. McDowell (1994a: 113) explícitamente señala esta concepción representacionista de la experiencia como la fuente del predicamento escéptico, el cual puede ser eliminado si se sustituye dicha concepción por una de corte externista: “Insistir en la imagen de la apertura es una manera de dar expresión vívida a este punto: no hay un buen argumento que vaya de la falibilidad a lo que llamo ‘la concepción del factor común más alto’ de nuestra posición subjetiva ‘la idea de que incluso cuando las cosas van bien, cognitivamente hablando, nuestra posición subjetiva solamente puede ser algo común entre tales casos y los casos en los que las cosas no van bien’”.

entonces S tiene una razón para creer que p es el caso; sino que también tiene una dimensión metafísica que en los casos de experiencia verídica las vuelve *fácticas*: si S ve que p, entonces p es el caso. Esto último es así porque en esta concepción el contenido de las creencias perceptuales está determinado por las circunstancias externas en que se individúan: en la experiencia verídica el sujeto está en contacto *directo* con los objetos que pueblan el mundo externo considerados como entidades que existen independientemente de las mentes, mientras que en los casos malos los objetos intencionales de las creencias perceptuales no son los objetos reales, sino meras apariencias. De este modo las creencias perceptuales que un sujeto tiene en la experiencia verídica *no son los mismos* estados mentales que los que tienen los sujetos en las HE.

Es en este punto que el disyuntivismo de McDowell se acerca mucho a las versiones clásicas del disyuntivismo sostenidas por Hinton (1973) y Snowdon (1980), según las cuales la descripción correcta de las creencias perceptuales (veo un par de manos frente a mí) tiene la forma de una disyunción: la experiencia es o la percepción verídica de un par de manos, o solamente es la alucinación, sueño, etc., de un par de manos. En ambos casos la creencia perceptual es verdadera pero *no en virtud de la presencia de un estado mental común*: en la experiencia verídica el objeto intencional de mi creencia es el par de manos mismo (la creencia es fáctica), mientras que en los casos de las HE el objeto intencional es la mera apariencia del par de manos (la creencia no es fáctica). No obstante, McDowell está especialmente interesado en las consecuencias epistémicas del disyuntivismo, pues le interesa mostrar que la tesis EV es falsa y para ello intenta bloquear la inferencia que va de la falibilidad del conocimiento perceptual al carácter *derrotable* que en principio exhiben las razones perceptuales en general: del hecho de que la evidencia que conforman mis creencias perceptuales justifique mis creencias *de re* —a pesar de que aquéllas no fueran fácticas—, *no se sigue* que mi evidencia perceptual sea la *misma* en el caso bueno y en las HE como afirma la tesis EV. McDowell presenta su posición disyuntivista de la siguiente manera:

Pero supongamos —no de manera completamente artificial— que una apariencia de que *tal y tal* es el caso puede ser o una mera apariencia o el hecho de que *tal y tal* es el caso haciéndose él mismo perceptualmente manifiesto a un sujeto. Como dije antes, el objeto de experiencia en los casos engañosos es una mera apariencia. Pero no acepto que en los casos no engañosos el objeto de la experiencia también sea una mera apariencia y, por lo tanto, algo que se queda corto del hecho mismo. Por el contrario, estoy insistiendo en que la apariencia que aparece a un sujeto en esos casos es realmente el objeto mismo siendo revelado al experimentador. [...] Si

adoptamos la concepción disyuntivista de las apariencias tenemos que tomar en serio la idea de una apertura inmediata, por parte del sujeto que experimenta, hacia la realidad “externa”, mientras que la concepción del “factor común más alto” nos permite describir una interfase entre ambos.¹⁷

En este pasaje se hace evidente que la concepción disyuntivista de la experiencia de McDowell implica EC, pues en el caso de la experiencia verídica el contenido de las creencias *de re* está determinado por el mundo externo.¹⁸ No obstante, considero que la maniobra de intentar contrarrestar el carácter epistémico *derrotable* de las creencias perceptuales apelando al carácter fáctico que exhiben en los casos verídicos, tiene el alto costo de que vuelve superfluo el tradicional requisito de justificación: de acuerdo con el disyuntivismo de McDowell, para saber que *p* apelando a la experiencia basta con experimentar verídicamente que *p*, es decir, basta con la verdad de *p* sin importar si el sujeto cognoscente tiene o no *acceso* a la verdad de *p*. Esta posición estaría disponible para autores que defienden posiciones externistas tanto en metafísica como en epistemología (el caso más emblemático que conozco es Williamson 2000), pero no está disponible para autores que, como McDowell, defienden una versión robusta del internismo epistémico (IE en adelante) en el que las razones que justifican el conocimiento perceptual son conceptuales y *accesibles* al sujeto que las posee.¹⁹ En contra de

¹⁷ McDowell 1982/1998: 386-387 y 392. El mismo señalamiento aparece en McDowell 1994a: 26. La manera en que presento el disyuntivismo de McDowell es parecida a la manera en que Neta (2008) lo interpreta: negando que los estados mentales de la percepción y las alucinaciones pertenecen a un mismo género del cual son distintas especies. Para una reconstrucción detallada de la posición disyuntivista de McDowell, véase Crane 2005.

¹⁸ Jonh Greco (2004: 57) ha sostenido que el disyuntivismo de McDowell presupone EC y también el externismo epistémico EE. Greco considera que EC es una condición necesaria para refutar al escéptico: “... de acuerdo con la concepción disyuntivista de la experiencia de McDowell, el contenido representacional de una experiencia perceptual es diferente del contenido representacional de una mera ilusión, pues se articula sobre un objeto externo real. En otras palabras, McDowell defiende una versión del externismo respecto del contenido de la experiencia perceptual”. James Van Cleve (2004: 489) también considera que el disyuntivismo de McDowell es una versión de EC: “Lo que se desprende de estas consideraciones, me parece, es que McDowell propone un externismo cabal acerca de los contenidos mentales. Los estados subjetivos no están individuados por lo que es estar en ellos, sino, al menos parcialmente, por el estatus ambiental de los asuntos que le subyacen”. Por su parte, Dretske (1995) sostiene que cualquier versión del realismo directo —otra denominación para la postura disyuntivista de McDowell— está comprometido con el externismo epistémico.

¹⁹ IE establece que el estatus *epistémico* de las creencias *de re* está determinado exclusivamente por factores internos a la mente del sujeto, mismos que son accesibles por simple introspección; mientras

la posición no conceptualista defendida por Evans 1982 y Peacocke 1992 en la que la experiencia justifica aunque no es conceptual, McDowell (1994a: 54-5) considera que el conocimiento requiere conciencia (*awareness*): no basta con que las creencias perceptuales sean verdaderas (las cuales serían meras *intuiciones ciegas*), sino que para que dichas creencias entren en relaciones inferenciales de justificación es preciso que el sujeto las tome como razones a favor de otras creencias. Retomando un ejemplo de Peacocke, McDowell (1994a: 164) afirma que la creencia perceptual “x parece cuadrado” sólo cuenta como razón a favor de la creencia “x es cuadrado” cuando “el sujeto decide tomar la creencia perceptual en su valor aparente o al menos estaría dispuesto a citarla si fuera desafiado”. El problema es que esta concepción internista IE vuelve a introducir la tesis EV, pues la creencia perceptual no fáctica “x parece cuadrado” seguiría contando como una razón a favor de “x es cuadrado”, en tanto que es fenoménicamente indistinguible de la creencia perceptual fáctica “x parece cuadrado”. Es aquí donde se hace evidente una tensión entre la propuesta externista metafísica de McDowell y su internismo epistémico:²⁰ los episodios perceptuales deben ser sensibles a las razones para contar como evidencia a favor de otras razones, pero una vez que la experiencia perceptual se ha “interiorizado en el espacio sellariano de las razones”, no es posible dar cuenta de su carácter fáctico;²¹ se diluye así el atractivo antiescético del disyuntivismo de McDowell. Es por ello que considero que la maniobra externista de McDowell de apelar al disyuntivismo juega en contra de sus intereses epistémicos internistas más generales.

Sin embargo, apelando a esta nueva concepción externista de la experiencia McDowell ha sostenido, en contra del escéptico, que en la experiencia verídica la información que proporcionan los sentidos justifica *directamente* nuestras creencias *de re*, pues la experiencia está integrada por estados subjetivos cuyo contenido está

que el externismo epistémico (**EE** en adelante) niega esta posición al afirmar que el estatus epistémico de dichas creencias está determinado —al menos de manera parcial— por factores externos al sujeto.

²⁰ Una clara muestra de este compromiso epistémico internista por parte de McDowell es el célebre pasaje: “*Que las cosas son así y así* es el contenido de la experiencia y también puede ser el contenido de un juicio: llega a ser el contenido de un juicio si el sujeto decide tomar la experiencia en su valor aparente. Por lo tanto, es contenido conceptual. Pero *que las cosas sean así y así* es también, si uno no está equivocado, un aspecto del diseño del mundo: es la manera en que las cosas son [McDowell 1994a: 26. El subrayado es mío]”.

²¹ Esta “interiorización” de la experiencia dentro del espacio de las razones ha sido interpretada por varios autores como una rehabilitación del *dictum* coherentista davidsoniano “lo único que puede justificar una creencia es otra creencia” (Friedman 1996), y del *dictum* idealista hegeliano “lo conceptual es ilimitado” (Philipse 2000 y Haddock 2008).

176 | constituido por los hechos objetivos mismos. A continuación intentaré mostrar que esa misma apelación al externismo es lo que vicia la estrategia antiescéptica de McDowell, pues incurre en petición de principio frente al escéptico.

4. NEOMOOREANISMO, EXTERNISMO Y PETICIÓN DE PRINCIPIO

En su artículo “Proof of an External World” Moore elaboró una estrategia para probar la existencia del mundo externo y refutar con ella tanto a los idealistas como a los escépticos. En contra de estos últimos, dicha estrategia tiene el propósito de falsear la premisa 1E del argumento escéptico. Para ello Moore apela a lo que consideraba casos paradigmáticos de conocimiento perceptual —expresados en proposiciones de sentido común—, que al combinarse con la premisa 2E del argumento escéptico dan como resultado la falsedad de la premisa 1E.

Prueba de Moore:

1M) *Sé que tengo manos.*

2M) *Sé que si tengo dos manos, entonces hay un mundo externo.*²²

3M) *Por lo tanto, sé que hay un mundo externo* (MP de 1 y 2).

Nótese que la conclusión 3M implica la negación de la premisa 1E (“no sé que no estoy en alguna HE”).

A pesar de que en ese mismo texto el propio Moore estableciera que uno de los requisitos básicos de cualquier prueba es evitar cometer petición de principio, paradójicamente el diagnóstico ortodoxo de la prueba de Moore (Wright 1985, 2000, 2002 y Davies 1998, 2000) sostiene que incurre en petición de principio cuando es ofrecida como una prueba en contra del escéptico y donde la *petitio* es entendida como un caso en el que la conclusión figura como una *razón a favor* de la verdad de alguna de sus premisas. Esto es así —señalan— porque la conclusión 3M “sé que hay un mundo externo” figura entre las razones que justifican la premisa 1M “sé que tengo manos”. En pocas palabras, la justificación de la premisa 1M descansa en la verdad de la conclusión 3M.

A pesar de lo problemático que resulta elaborar una caracterización de la petición de principio que se aplique solamente a los casos viciosos, en la literatura

²² De manera más precisa, esta premisa establece que si tengo manos entonces hay dos objetos “externos” en el mundo. Es importante reparar en que la prueba de Moore está diseñada para refutar tanto la tesis escéptica que duda de la existencia del mundo externo, como la tesis idealista que niega la existencia del mismo. De hecho, en *Proof of an External World* Moore está más preocupado por refutar las posiciones idealistas como las de Bradley y McTaggard que las posiciones escépticas tal y como señala la interpretación ortodoxa. Sobre las pretensiones antiidealistas de Moore, *cfr.* Wisdom 1965: 82 y ss.

contemporánea (Hintikka 1987 y Walton 1994 y 2006) comienza a establecerse un acuerdo respecto a que ésta es una falacia *epistémica* —en tanto que hay una dependencia viciosa de la justificación de las premisas respecto de la verdad de la conclusión—, que ocurre cuando el argumento es utilizado en un *contexto dialéctico* con el fin de *probar* la verdad de su conclusión y *convencer* al oponente. A continuación presento la caracterización estándar de la *petitio* en términos epistémico-dialécticos:

PP: Un argumento comete petición de principio cuando es utilizado en un contexto con el fin de *probar* o *justificar* la verdad de su conclusión, pero ésta figura entre las razones que justifican alguna de sus premisas.²³

La interpretación ortodoxa, en particular la de Wright (2000: 141), no ha reparado en la dimensión dialéctica de la *petitio* y sólo se ha centrado en la epistémica, de ahí que haya caracterizado la dependencia entre las premisas y la conclusión de un argumento vicioso como una “falla en la transmisión de la justificación” (*the transmission failure of warrant*) a través de la inferencia. Esto es, los argumentos que exhiben esta falla son malos argumentos en tanto que violan la transmisión de la justificación, que en los “buenos” argumentos es unidireccional y va de las premisas hacia la conclusión a través de la inferencia.²⁴ Tanto Davies como Wright coinciden también al afirmar que cuando el argumento de Moore se ofrece para refutar la tesis escéptica 3E “no sabes que hay un mundo externo”, la justificación de las premisas 1M y 2M no se transmite a la conclusión 3M “sé que hay un mundo externo”, sino que la relación epistémica entre ambas se ha invertido: la justificación a favor de 1M “sé que tengo manos” no es independiente, sino que depende de la verdad de la conclusión 3M. Por esta razón consideran que el argumento de Moore resulta estéril frente al desafío escéptico.

Sin embargo, dicha interpretación ha sido recientemente desafiada por Pryor (2004: 360 y ss.), quien ha argumentado que este tipo de dependencia epistémica sólo resulta viciosa a la luz de la perspectiva internista (a la que Pryor denomina “per-

²³ Esta caracterización tiene su origen en la caracterización de la *petitio* que Aristóteles ofrece en *Analíticos Primeros*, 64b, 30-35. Ahí, Aristóteles señala que un argumento incurre en petición de principio cuando viola la regla epistémica según la cual, en una prueba o demostración se procede de lo más cierto (principios) hacia lo menos cierto (las hipótesis que se pretenden probar).

²⁴ El ejemplo preferido de Wright es el siguiente: considérese la inferencia que alguien, presenciando las acciones de un campo de fútbol, hace de la oración (1) “se ha marcado un gol”, a la oración (2) “se está celebrando un juego de fútbol”. Normalmente diríamos que la inferencia es válida, pero si añadimos más información el veredicto cambia: si en realidad la anotación no es más que la tercera toma de una escena de una serie de televisión, (1) ya no justifica la conclusión (2).

178 | perspectiva conservadora”) en la que se parte del supuesto —arbitrario para Pryor— según el cual cada una de las premisas del argumento de Moore requieren justificación antecedente, la cual descansa en la asunción de que la conclusión es verdadera. Pero este tipo de dependencia epistémica puede evitarse si el mismo argumento es considerado desde una perspectiva “liberal” en la que se acepta que hay premisas que no requieren justificación previa (posición que Pryor denomina “dogmatismo”). De manera que la evidencia en contra de la conclusión no socavaría la verdad de las premisas, pues las premisas estarían justificadas *prima facie* y la conclusión no figuraría entre las razones que las justifican. No obstante, el propio Pryor afirma que el argumento de Moore es *dialécticamente* defectuoso en tanto que no logra su cometido de convencer al escéptico.²⁵

Considero que el señalamiento de Pryor es relevante en tanto que llama la atención sobre la dimensión *dialéctica* de la prueba de Moore en particular, y de cualquier prueba en general. Esto es, que el carácter falaz que exhibe la prueba de Moore no es intrínseco, sino que depende del contexto argumentativo en el que dicha prueba es ofrecida. La interpretación ortodoxa, por su parte, sostiene que *cualquier* argumento que instancie la forma de la prueba de Moore, sin importar en qué contexto lo haga, resulta una instancia de la *petitio*.

Mi diagnóstico, en cambio, es que la prueba de Moore es una instancia de la *petitio siempre y cuando* ésta sea caracterizada de la manera en que aparece en PP, donde ocurre un fallo en la transmisión de la justificación entre las premisas y la conclusión *porque* apela a una instancia de conocimiento empírico (saber que tengo manos), maniobra que resulta *dialécticamente* ineficiente en contra del escéptico.²⁶

Ahora bien, la primera estrategia antiescéptica de McDowell comparte la estructura de la prueba de Moore, con el añadido de que en su versión la primera premisa se encuentra reforzada por la caracterización disyuntivista del conocimiento perceptual. Ambas estrategias tienen por objetivo rechazar la tesis EV implícita en la premisa 1E del argumento escéptico.

²⁵ Finalmente, y para completar el cuadro en torno a las interpretaciones de la prueba de Moore, están los autores que han sostenido que dicho argumento es correcto, ya sea en algunos contextos (DeRose 1999) o en todos (Sosa 1999).

²⁶ A diferencia del diagnóstico ortodoxo de Wright, el mío tiene la ventaja de que permite explicar por qué la prueba de Moore es correcta en determinados contextos dialécticos; por ejemplo, cuando es ofrecida en contra del idealista. Esto es así porque el externismo EC sí funciona dialécticamente en contra del idealista, quien podría aceptar que existe el mundo externo y que tenemos razones para creer en su existencia, pero que éste no es más que una colección de ideas o impresiones subjetivas.

Estrategia antiescéptica de McDowell:

1McD) *S percibe verídicamente que p, que tiene manos* (por hipótesis).

2McD) *Si S percibe verídicamente que p, entonces p determina el contenido de la creencia perceptual de S* (EC implícito en la concepción disyuntivista de la experiencia).

3McD) *Por lo tanto, p es el caso* (MP de 1McD y 2McD).

La premisa 1McD es la modificación sustancial a la prueba de Moore. Mientras que en la versión de Moore la primera premisa 1M también es un caso de conocimiento perceptual, el análisis ortodoxo señala que la justificación de dicha premisa no es independiente de la verdad de la conclusión, sino que la presupone: del hecho de que Moore perciba sus manos no se sigue que tiene manos, pues bien podría ser el caso que su creencia perceptual visual de un par de manos fuera falsa, por lo que la premisa 1M sólo puede ser verdadera si la conclusión 3M lo es previamente. En cambio, en la versión disyuntivista de McDowell, dicho problema se ataja al individuar las creencias perceptuales verídicas de acuerdo con el externismo EC, con esto las creencias perceptuales se vuelven fácticas, cancelando la posibilidad de que el conocimiento perceptual esté justificado por algún episodio perceptual (derrotable) compatible con la falsedad del conocimiento en cuestión (ilusión, alucinación, y todas las HE). En pocas palabras, la maniobra externista de McDowell pretende cerrar el hueco entre la verdad y la justificación del conocimiento perceptual y así rechazar la tesis EV.

Ahora bien, en la reconstrucción de Wright (2002: 346-347) del argumento de McDowell, la primera premisa 1McD es presentada como una disyunción para enfatizar la concepción disyuntivista de la percepción:

1McD') *O S percibe verídicamente que p, o S está en algún estado perceptual ilusorio de que p.*

Posteriormente Wright argumenta que esta disyunción vuelve a introducir la tesis EV que hace posible que el conocimiento perceptual esté justificado por creencias que no son fácticas (el segundo disyunto). McDowell (2006/2008: 383-384) ha rechazado esta interpretación, de manera que considera que la primera premisa no puede ni debe ser presentada como una disyunción, sino solamente como el primer disyunto (en el que la creencia perceptual es fáctica), pues sólo así se hace evidente que el conocimiento perceptual no descansa sobre una base *derrotable*. Esta maniobra, como intentaré mostrar a continuación, tampoco es de gran utilidad para los intereses antiescépticos de McDowell.

La premisa 2McD es la negación de la tesis EV, pues las creencias perceptuales de S_1 en la experiencia verídica no son las mismas que las de S_2 en HE (las creencias perceptuales en la experiencia verídica son fácticas, mientras que

180 en las HE *no* son fácticas), y si estas mismas creencias sirven como evidencia a favor de las creencias sobre el mundo externo, entonces S_1 y S_2 tampoco tienen la misma evidencia.

Para mostrar que sin la tesis EV la premisa 1E del argumento escéptico puede ser rechazada, simplemente habría que añadir una premisa más, que en este caso sería la contrapositiva de la premisa 2E del argumento escéptico, aquella que instancia el PCD:

4McD) Si *p* es el caso, entonces *S* no está en alguna HE.

Para finalmente concluir:

5McD) Por lo tanto, *S* no está en alguna HE (MP de 3McD y 4McD).

Es importante señalar que las premisas 1McD — particularmente en la versión 1McD' de Wright — y 2McD son tesis filosóficas sobre la experiencia perceptual que están justificadas a priori, o por lo menos no es necesario emprender alguna investigación empírica para conocer su verdad. En cambio, 3McD es una proposición empírica sobre el mundo externo que contraviene la premisa 1E del argumento escéptico y que se infiere de las dos premisas anteriores.²⁷

McDowell pretende haber *disuelto* el desafío escéptico con este argumento:

... las preguntas escépticas carecen de la clase de urgencia que les es esencial para perturbarnos, una urgencia que deriva de su aparente señalamiento de un hecho desconcertante: que por muy buena que sea la posición cognitiva de un sujeto, *no puede* consistir en tener un estado de cosas directamente manifiesto a él. El objetivo aquí no es responder las preguntas escépticas, sino ser capaz de ver cómo puede ser intelectualmente respetable ignorarlas, tratarlas como irreales, en la manera en que el sentido común siempre ha querido.²⁸

²⁷ Las semejanzas con los argumentos compatibilistas al estilo McKinsey 1991 son más que evidentes: dos premisas cuya verdad es conocida a priori —o al menos de manera no empírica— aseguran un tipo de conocimiento empírico. Ram Neta y Duncan Pritchard (2007) han defendido que el rechazo de McDowell a la tesis EV no instancia este tipo de argumentos compatibilistas. Neta y Pritchard interpretan la estrategia de McDowell como un argumento dirigido a mostrar que si un sujeto tiene *ya* conocimiento empírico del mundo externo, entonces ese sujeto es capaz de descubrir exclusivamente por reflexión que tiene ese conocimiento. Lo cual no es equivalente a afirmar que el sujeto adquiere conocimiento empírico *exclusivamente* a través de la reflexión. Sin embargo, es importante dejar en claro que mi rechazo a la estrategia antiescéptica de McDowell no tiene la forma de una *reductio* según la cual, debe rechazarse en tanto que conduce al absurdo de asegurar un conocimiento empírico a partir de premisas a priori. Véase la nota 33.

²⁸ McDowell 1994a: 113.

Considero que a pesar de la apelación a EC, la estrategia de McDowell padece el mismo error que la prueba de Moore, a saber, incurre en petición de principio frente al escéptico: la conclusión 5McD *S no está en alguna HE* figura como una razón que justifica la premisa 1McD. Las creencias perceptuales de S sólo pueden ser fácticas —como afirma 1McD— si S no está en alguna HE, como implica 5McD. Si S no sabe que no está en HE, entonces la justificación de 1McD no se transmite a la conclusión 5McD.

A diferencia del diagnóstico de esta estrategia neomooreana de McDowell realizado por Wright 2002, en mi diagnóstico intento mostrar que el error del argumento de McDowell —instanciar la PP— *no* es intrínseco a su forma mooreana, sino que, como se mencionó más arriba, la PP depende del *uso* que se haga de dicho argumento. Es decir, el error tiene una dimensión *dialéctica*: es evidente que la mayoría de las veces justificamos nuestro conocimiento perceptual apelando a creencias perceptuales, pero dicha justificación se ve interrumpida cuando la duda escéptica es introducida debido a que la facticidad de estas mismas creencias está siendo cuestionada. Desde mi perspectiva el argumento de McDowell incurre en petición de principio porque el externismo EC es dialécticamente ineficiente en contra del escéptico: para la posición disyuntivista en que cobra forma EC las creencias perceptuales que se obtienen en la experiencia verídica son fácticas, justo lo que el escéptico niega que podamos llegar a saber.

Así, el escéptico bien puede contraatacar señalando que aun concediendo que en la experiencia verídica las creencias perceptuales sean fácticas, no hay manera de saber que de hecho nos encontramos experimentando verídicamente el mundo, pues las alucinaciones correspondientes son *fenoménicamente indistinguibles* de las creencias perceptuales en la experiencia verídica. Ésta ha sido una de las objeciones comunes al disyuntivismo,²⁹ misma que el propio McDowell ha intentado conjurar simplemente reconociendo que el conocimiento perceptual es falible:

²⁹ Mark Johnston (2004: 122) elabora dicha objeción en los siguientes términos: “La transición de la primera etapa de la simple alucinación, a través de la segunda etapa de la alucinación verídica, hacia la tercera etapa de la percepción verídica, podría ser una transición sin fisuras. Intenta como puedas, no notarás ninguna diferencia por mucho que atiendas muy de cerca a tu experiencia visual”. Earl Conne (2007: 18) hace la misma objeción: “... el disyuntivismo parece ofrecer la superación de las dudas escépticas para muchas creencias basadas en la percepción. Esta apariencia de beneficio justificatorio es una ilusión. En primer lugar, concediendo que la percepción verídica relaciona al sujeto “directamente” con un objeto de alguna manera, dicha relación directa todavía no otorga una mayor razonabilidad a las creencias perceptuales. Sigue siendo muy fuerte la intuición según la cual la percepción no proporciona una razón mejor a favor de las creencias sobre el mundo externo de lo que proporcionaría una alucinación correspondiente”. Finalmente, Pritchard (2008: 24) también

La concepción del factor común más alto está supuestamente fundada sobre una pretensión que parece incuestionable: la pretensión de que desde la perspectiva del sujeto una apariencia errónea puede ser indistinguible de un caso en el cual las cosas son como aparentan ser. [...] Pero la manera correcta de considerar dicha pretensión es simplemente registrando el hecho que se pretende explicar desde esa interpretación: el hecho innegable de que nuestra capacidad para llegar a saber cosas a través de la percepción es falible. [...] El reconocimiento de la falibilidad no puede restarle valor a la excelencia de nuestra posición epistémica respecto a la obtención de un estado de cosas objetivo [...] Es aquí donde la concepción disyuntivista hace su labor epistémica: bloquea la inferencia que va de la indistinguibilidad subjetiva de las experiencias hacia la concepción del factor común más alto.³⁰

Si bien es cierto que el disyuntivismo sostiene que la experiencia verídica se distingue de la alucinación en tanto que su contenido mismo es distinto, ello no elimina la amenaza epistémica de esta tesis metafísica, pues no logra dar cuenta de por qué, a pesar de que la alucinación y la experiencia verídica tienen distinto contenido, ambas son *fenoménicamente indistinguibles* y sirven como razones a favor de las creencias *de re*, al menos desde la perspectiva de la primera persona.

Además, señalar que este problema se conjura simplemente al reconocer que la percepción es falible es una maniobra que, como se mencionó más arriba, no está al alcance de un internista epistémico como McDowell.

Incluso reconociendo que la experiencia perceptual es verídica, ello deja intacta la conclusión 3E del argumento escéptico “no sabes que tienes manos”, pues del hecho de que tengas manos no se sigue que sepas que tienes manos. La maniobra externista EC de McDowell no sólo es dialécticamente ineficaz contra el escéptico al incurrir en petición de principio, sino también porque deja sin atender el requisito metaepistémico impuesto por el escéptico para el conocimiento, según el cual el sujeto debe saber (en un segundo orden) que sus creencias perceptuales son fácticas; pues si el sujeto no es capaz de distinguir entre la experiencia verídica y el caso malo, entonces sus creencias perceptuales no son una base concluyente (no derrotable) a favor de sus creencias *de re*. Justo lo que la concepción disyuntivista pretende establecer.

afirma que las estrategias neomooreanas, como la de McDowell y Williamson, al negar la premisa 1E del argumento escéptico, establecen la verdad de las proposiciones empíricas al tiempo que afirman saber que no estamos en alguna HE, pero ello no significa que el sujeto sea capaz de distinguir, fenomenicamente, los escenarios escépticos de la experiencia verídica.

³⁰ McDowell 2006/2008: 381.

Este requisito metaepistémico será analizado a detalle en la siguiente sección y utilizado para mostrar que ni siquiera la más reciente versión de la estrategia antiescéptica de McDowell logra satisfacerlo.

5. DISYUNTIVISMO Y ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Recientemente McDowell (2006/2008) ha propuesto una nueva lectura de su posición disyuntivista dentro de su tratamiento de la problemática escéptica. Ahí McDowell ha rechazado categóricamente que su disyuntivismo intente reforzar el conocimiento perceptual con la intención de corregir los errores de la prueba de Moore. McDowell considera que eso sería intentar *refutar* al escéptico y haría correcta la acusación de petición de principio en su contra. No obstante, McDowell enfatiza nuevamente que su intención es simplemente erradicar la tesis EV y *dissolver* así, el desafío escéptico.

Con este objetivo en la mira, McDowell construye un argumento trascendental antiescéptico que comparte el espíritu de los argumentos desarrollados por Strawson 1956 y 1966. Este tipo de argumentos son ofrecidos para responder a las preguntas kantianas del tipo *¿cómo es posible x?*, esto es, tratan de establecer que ciertos fenómenos (como el conocimiento perceptual), que resultan imposibles a la luz de ciertos obstáculos (como la tesis EV o las HE), son sin embargo posibles y de hecho ocurren en el mundo real.

Desde esta perspectiva, el problema que plantea el tradicional desafío escéptico puede ser visto de la siguiente manera: *¿cómo es posible saber que lo que creemos del mundo externo es verdadero, a pesar de los obstáculos que representan las HE, mismas que hacen patente el carácter subdeterminado de la información perceptual de la que inferimos la verdad de nuestras creencias acerca del mundo externo?* Así pues, la nueva estrategia de McDowell consiste en establecer que si las creencias perceptuales no son fácticas, como señala el escéptico (en especial con la tesis EV), entonces la experiencia no tendría el carácter objetivo que incluso el escéptico le atribuye. Es importante reparar en el carácter trascendental de esta formulación en tanto que la facticidad de las creencias perceptuales es ofrecida como una condición de posibilidad del carácter objetivo que atribuimos a la experiencia.³¹ A continuación presento mi reconstrucción de este argumento trascendental.

³¹ McDowell caracteriza su propuesta naturalista como un “empirismo trascendental” orientado principalmente a responder la siguiente pregunta: *¿cómo es posible que nuestros estados subjetivos tengan un contenido objetivo?* Cfr. McDowell 1994a: xii y 1998: 445.

Argumento trascendental antiescético de McDowell:

1ATM) *La experiencia perceptual es experiencia de una realidad objetiva constituida por objetos que existen independientemente de las mentes humanas.*

2ATM) *Necesariamente, si el disyuntivismo no es correcto (si no fuera el caso que los objetos externos constituyen el contenido de nuestras creencias perceptuales en la experiencia verídica), entonces no podríamos dar cuenta del carácter objetivo que atribuimos a la experiencia.*

3ATM) *Por lo tanto, el disyuntivismo es necesariamente verdadero.*

Recordemos que, para que los argumentos trascendentales funcionen, deben partir de una premisa tan evidente que incluso el escéptico aceptaría sin problemas. En el caso de este argumento es obvio que incluso el escéptico aceptaría que tenemos la pretensión de que en la experiencia estamos en contacto con objetos independientes; el problema escéptico no es un problema metafísico sobre la existencia de los objetos externos, sino el problema epistémico de cómo justificar dichas creencias.

La segunda premisa es clave. Ésta tiene la forma de un condicional a través del cual se intenta establecer que si la primera premisa es verdadera, entonces necesariamente la conclusión lo es también. En otras palabras, que la verdad de la conclusión es una condición de posibilidad necesaria para la primera premisa que el oponente escéptico ha aceptado previamente. En el caso de este argumento, la segunda premisa establece que una condición necesaria para que la experiencia tenga el carácter objetivo que de hecho le atribuimos es que las creencias perceptuales en la experiencia verídica estén individuadas de manera externista EC, justo como indica la tesis disyuntivista.

La conclusión se sigue de las premisas y el argumento es válido. El carácter antiescético de este argumento proviene del hecho de que su conclusión 3ATM establece algo que el escéptico niega (que los objetos externos constituyen el contenido de nuestras creencias perceptuales en la experiencia verídica) dado su compromiso con la tesis EV. Es por ello que McDowell afirma que este argumento sí logra erradicar la problemática escéptica respecto al conocimiento del mundo externo adquirido a través de la percepción.

El escepticismo que estoy considerando pretende reconocer que las experiencias tienen un carácter objetivo, sin embargo supone también que las apariencias, como tales, son meras apariencias, en el sentido de que cualquier experiencia deja abierta la posibilidad de que las cosas no sean como aparentan [...]. El argumento tiene como objetivo establecer la inteligibilidad de la idea misma de hechos ambientales haciéndose accesibles a nosotros a través de la percepción, porque eso es una condición necesaria para que sea comprensible que la experiencia tiene una ca-

racterística que está, para los propósitos de este argumento, exenta de duda. La característica relevante es que la experiencia pretende serlo de una realidad objetiva.³²

A pesar de su *aparente* atractivo antiescético, los argumentos trascendentales han sido atacados desde muy diversos frentes. A continuación simplemente mencionaré algunas de las objeciones más comunes que estos argumentos han recibido, y desarrollaré solamente la última:

1) Su conclusión es demasiado general: la conclusión de los argumentos trascendentales antiescéticos sólo logra establecer que cierto tipo fenómeno (como la existencia de objetos espaciotemporales) es necesario para la experiencia en general, pero no dice nada sobre cómo, dónde o cuándo dichos objetos deben existir, por lo que dejan intacta la conclusión escéptica que es mucho más particular (*cfr.* Moore 1939, Greco 2000 y Cassam 2007).

2) *Reductio ad absurdum*: los argumentos trascendentales antiescéticos son vulnerables a una *reductio*, pues si la verdad de sus dos premisas puede ser conocida sin necesidad de realizar ninguna investigación empírica (la primera puede ser conocida por simple introspección, mientras que la segunda es la tesis disyuntivista sobre la experiencia, una tesis filosófica que de ser correcta, puede ser conocida a priori), nos dan una ruta a priori para establecer un tipo de conocimiento empírico sobre el mundo, lo cual es absurdo. En la sección anterior señalé que el argumento neomooreano de McDowell también ha sido atacado en esta dirección dadas sus similitudes con los argumentos compatibilistas, pero, como lo señalé también en su momento, no considero esta objeción seriamente pues ha habido varios intentos por mantener la plausibilidad del conocimiento a priori sobre ciertos aspectos empíricos del mundo externo.³³

3) No satisfacen el requisito metaepistemológico: la conclusión de los argumentos trascendentales antiescéticos sólo logra establecer, en el mejor de los casos, que cierto tipo de creencias (perceptuales) son fácticas (verdaderas), pero *no dice nada* sobre cómo *sabemos* que dichas creencias son verdaderas, y esto último es precisamente lo que el escéptico está poniendo en cuestión (*cfr.* Sexto Empírico 2005, Stroud 1994/2000 y Fumerton 1995).

³² McDowell 2006/2008: 380.

³³ La maniobra más socorrida para motivar la posibilidad de conocer a priori ciertos aspectos del mundo empírico consiste en apelar al famoso ejemplo de Kripke (1995: 58-59), según el cual puedo saber a priori que “la barra patrón de París mide un metro”. Por otro lado, los “racionalistas moderados” (Goldman 1999, Bonjour 1998, Plantinga 1993, entre otros), han sostenido que es posible conocer a priori la verdad de la oración contingente “los sentidos son una fuente de conocimiento fiable”.

Esta última objeción muestra que garantizar la verdad de las creencias perceptuales, como pretende el argumento trascendental de McDowell, no tiene implicaciones antiescépticas. Aun concediendo que las creencias perceptuales sean fácticas en la experiencia verídica, ello no satisface el requisito metaepistémico escéptico antes mencionado: de la verdad de las creencias empíricas no se sigue que *sepamos* que dichas creencias son verdaderas.

En el apartado anterior hice explícitas las tensiones entre el externismo EC y el internismo epistémico IE sostenidos por McDowell. Este nuevo argumento busca aliviar dicha tensión introduciendo un externismo epistémico EE compatible con el EC implícito en el disyuntivismo. Con esta maniobra McDowell pretende seguir dentro de la tradición kantiana, pero ya no porque considere que todos los episodios perceptuales que justifican sean *sensibles* a las razones, sino porque la manera de ocuparse del escepticismo es estableciendo que el disyuntivismo es una condición de posibilidad necesaria de nuestra concepción de la experiencia en general.

En este nuevo argumento McDowell no hace ni una sola mención al internismo sellarsiano que caracterizó anteriormente sus reflexiones epistemológicas, lo cual apoya la hipótesis de que ahora se inclina por un externismo epistémico EE. El problema es que ninguna teoría externista EE logra satisfacer el requisito metaepistémico impuesto por el escéptico al conocimiento; insatisfacción que Stroud ha expresado de la siguiente manera:

Supongamos que hay una teoría “fiabilista externista” [...] Quiero decir, supongamos que hay verdades acerca del mundo y de la condición humana que vinculan la percepción humana y los mecanismos cognitivos con posteriores estados de conocimiento y creencias razonables, los cuales implican que los seres humanos adquieren sus creencias acerca del mundo físico a través de la operación de los mecanismos de formación de creencias que son fiables en su conjunto, en el sentido de que producen mayoritariamente creencias verdaderas. [...] Si hay verdades de esta clase, aunque nadie las haya descubierto todavía, este hecho por sí solo obviamente no nos hará ningún bien en tanto teóricos que pretenden entender el conocimiento humano de manera filosófica. [...] Buscamos entender ciertos aspectos de la condición humana, de manera que buscamos más que simplemente una serie de creencias acerca de ella; *queremos saber o tener buenas razones* para pensar que lo que creemos sobre la condición humana es verdad.³⁴

³⁴ Stroud 1994/2000: 145-146, las cursivas son mías. Fumerton 1995 ha hecho un señalamiento en la misma en contra del externismo fiabilista. Muchos siglos antes Sexto Empírico (2005: I, 52) fue

Aunque en este pasaje Stroud está hablando particularmente del fiabilismo de Goldman, la queja se aplica a todas las teorías externistas EE. En el caso de McDowell es evidente que aun concediendo que la conclusión de su argumento trascendental es correcta, ello deja intacto el desafío escéptico, pues para que una conclusión tenga fuerza antiescética debe establecer que sabemos o al menos que tenemos razones para pensar que nuestras creencias perceptuales en la experiencia verídica son fácticas, pero el argumento de McDowell no satisface dicho requisito, y en general ningún argumento trascendental lo satisface.³⁵

De esta manera, el argumento trascendental de McDowell tampoco lo deja en una posición más cómoda frente al escéptico en relación con su anterior estrategia neomooreana, precisamente porque también apela al disyuntivismo y a su externismo EC implícito.

6. CONCLUSIÓN

La epistemología pos-Gettier se ha empeñado en encontrar una cuarta condición para el conocimiento y el éxito del externismo en filosofía de la mente ha seducido a una gran cantidad de autores que han visto en él la tan ansiada cuarta condición. Sin embargo, hay varias cosas sintomáticas en esta maniobra. En primer lugar, que la insuficiencia de las tres condiciones tradicionales del conocimiento (creencia, verdad y justificación) no haya hecho que se cuestionara el proyecto epistemológico mismo, sino que simplemente se buscó una condición más para intentar salvar las carencias del análisis trinitario. Pero también se señala que se ha perdido de vista la inalienable dimensión subjetiva de nuestra evidencia del mundo externo: la maniobra de apelar a EC no elimina el carácter subjetivo o interno de nuestras creencias empíricas o, para decirlo de otro modo, apelar a EC no elimina el abismo natural entre la verdad y la justificación de nuestras

el primero en señalar este problema.

³⁵ Van Cleve (2004: 485) hace un señalamiento parecido cuando afirma "McDowell piensa que los fundamentos sobre los cuales uno conoce cualquier verdad deben siempre implicar esa misma verdad, y piensa que la explicación disyuntivista de la experiencia perceptual permite a los sujetos satisfacer este requisito en los casos de conocimiento sensorial [...] Para evitar tener conocimiento que dependa de objetables hechos 'externos', McDowell insiste en que el conocimiento de *p* debe estar basado en un estado *Mp* que implica *p*. Pero si ahora *Mp* se da (en lugar de *Ap*) depende de si *p* se da, lo cual parece ser igualmente algo externo. Entonces ¿qué es lo que hemos ganado?" Stroud (1968/2000) criticó los argumentos trascendentales antiescéticos de Strawson de manera parecida. Stroud argumentó que ninguna tesis acerca de la constitución misma de los objetos externos que pueblan la realidad objetiva establece algo sustancial sobre el conocimiento humano, sobre la manera en que concebimos a la experiencia en general.

188 | creencias perceptuales, tal y como se hace evidente cuando los argumentos escépticos entran en escena. El externismo es una tesis que ha abierto una nueva veta en varias áreas de la filosofía, pero hasta ahora no ha logrado cumplir su promesa antiescéptica.

En el caso particular de McDowell hemos visto que su apelación al externismo EC tiene por objetivo cerrar el abismo entre la verdad y la justificación en el conocimiento perceptual. Pero dicha estrategia no es exitosa en tanto que comete el mismo error que la estrategia antiescéptica de Moore: apelar a una instancia de conocimiento perceptual que sólo puede ser verdadera si la conclusión escéptica es falsa previamente. El camino trascendental seguido recientemente por McDowell tampoco adelanta mucho frente al escéptico, pues el hecho de que las creencias perceptuales sean fácticas en los casos de experiencia verídica, deja intacto el requisito metaepistémico que debe satisfacer cualquier estrategia antiescéptica. El problema es que mientras que EC es exitoso para garantizar la verdad de las creencias perceptuales, ello no dice nada sobre la justificación ni sobre el conocimiento. Para atender los problemas metaepistémicos (como la responsabilidad epistémica sobre las propias creencias, o el que las creencias que sirven como evidencia sean sensibles a las razones o estén a disposición del sujeto), es necesario postular una versión del internismo epistémico IE, pero desde una posición internista se vuelve imposible dar cuenta del carácter fáctico de la experiencia verídica.

McDowell ha intentado conciliar ambas posiciones y obtener así el santo grial de la epistemología³⁶ que pondrá fin al problema escéptico, pero al igual que ocurre con cualquier intento por suprimir la distinción entre verdad y justificación, ambas posiciones son incompatibles: la verdad es un factor externo que determina el contenido de las creencias perceptuales según EC, pero, dado que es externa, está más allá de la esfera reflexiva del sujeto, por lo que no puede ser interiorizada en el espacio de las razones como pretende el internismo IE.³⁷

Seguramente el tratamiento que McDowell ha realizado del escepticismo seguirá dando de qué hablar en los años venideros, pues atiende por separado

³⁶ *Cfr.* Pritchard 2008.

³⁷ Stroud (2002: 88-89) ha hecho un señalamiento parecido: "Podemos tener razones para creer que p al ver que p. Y si todas las impresiones son 'apariencias' cuyo contenido siempre se queda corto de algo que implica al mundo independiente, la 'apertura de la realidad', que McDowell correctamente exige de una explicación satisfactoria de la experiencia, se pierde. Nunca nadie pudo ver que las cosas son así y así; lo máximo de lo que uno podría llegar a ser consciente a través de la percepción es de las cosas apareciendo así y así. 'El hecho mismo' nunca quedaría impreso en el sujeto que percibe".

y de manera perspicua dos aspectos esenciales del conocimiento, la verdad y la justificación. El problema surge cuando ambos tratamientos se pretenden unificar, pues la verdad y la justificación son dos conceptos lógicamente independientes, por lo que cualquier intento por borrar la distinción entre ambos sólo pondrá de manifiesto el predicamento de la condición epistémica humana: que la verdad de nuestras creencias perceptuales siempre trasciende el ámbito de nuestra evidencia. Cualquier intento por rechazar esta verdad epistémica dará como resultado una descripción distorsionada del conocimiento humano mucho más perjudicial que la posición escéptica a la que trataba de responder.

190 | BIBLIOGRAFÍA

BONJOUR, Lawrence

1998 *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge UP.

BRUECKNER, Anthony

1994 "The Structure of the Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 827-835.

BURGE, Tyler

1979 "Individualism and the mental", *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73-121.

1982 "Other Bodies", A. Woodfield (ed.), *Thought and Object* (97-120), New York, Oxford UP.

CASSAM, Quassim

2007 *The Possibility of Knowledge*, Oxford, Oxford UP.

COHEN, Stewart

1999 "Two Kinds of Skeptical Arguments", *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 143-159.

CONEE, Earl

2007 "Disjunctivism and Anti-skepticism", *Philosophical Issues (The Metaphysics of Epistemology)* 17: 16-36.

CRANE, Tim

2005 "The Problem of Perception", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>.

DAVIDSON, Donald

1983 "Verdad y Conocimiento: una teoría de la coherencia", Carlos Moyá (tr. y ed.), *Mente, mundo y acción* (pp. 73-97), Barcelona, Paidós-UAB.

DAVIES, Martin

2000 "Externalism and Armchair Knowledge", P. Boghossian y C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A priori* (pp. 384-414), Oxford, Oxford UP.

1998 "Externalism, Architecturalism and Epistemic Warrant", en C. Wright, C. Macdonald, y B. Smith, (eds.), *Knowing Our Own Minds: Essays on Self-Knowledge*, Oxford, Oxford UP, pp. 321-361.

DEROSE, Keith

1999 "Solving the Skeptical Problem", DeRose, K. y Warfield, T. (eds.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (pp. 183-219), Oxford/NY, Oxford UP.

DRETSKE, Fred

1970 "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy* 67: 1007-1023.

1995 "Perceptual Knowledge", E. Sosa y J. Dancy (eds.), *A Companion to Epistemology* (pp. 333-338), Oxford, Blackwell.

EVANS, Gareth

1982 *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.

FRIEDMAN, Michael

1996 "Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*", *Philosophical Review* 105: 427-467.

FUMERTON, Richard

1995 *Metaepistemology and Skepticism*, Cambridge, Mass., Rowman and Littlefield.

GOLDMAN, Alvin

1976 "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73: 771-791.

1980 "The Internalist Conception of Justification", *Midwest Studies of Philosophy* 5: 27-51.

1999 "A priori Warrant and Naturalistic Epistemology", *Philosophical Perspectives* 13: 1-28.

GRECO, John

2000 *Putting Skeptics in their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge, Mass., Cambridge UP.

2004 "Externalism and Skepticism", R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 53-63), Walter de Gruyter, Berlin.

HADDOCK, Adrian

2008 "McDowell and Idealism", *Inquiry* 51: 79-96.

HAWTHORNE, John

2004 *Knowledge and Lotteries*, Oxford, Oxford UP.

HINTIKKA, Jaakko

1987 "The Fallacy of Fallacies", *Argumentation* 1: 211-238.

HINTON, John

1973 *Experiences*, Oxford, Clarendon Press.

JOHNSTON, Mark

2004 "The Obscure Object of Hallucination", *Philosophical Studies* 120: 113-183.

KANT, Immanuel

1996 *Crítica de la Razón Pura*, Pedro Ribas (tr.), Madrid, Alfaguara.

KLEIN, Peter

2000 "Why not Infitism?", R. Cobb-Stevens (ed.), *Epistemology: Proceedings of the Twentieth World Congress in Philosophy* 5: 199-208.

2005 "Scepticism", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>.

KRIPKE, Saul

1995 *El nombrar y la necesidad*, Margarita Valdés (tr.), México, UNAM.

LOCKE, John

1975 *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.

MCDOWELL, John

1982/1998 "Criteria, Defeasibility and Knowledge", originalmente publicado en *Proceedings of the British Academy* 68: 455-479. Reimpreso en: J. McDowell, 1998, *Meaning*,

- 192 | *Knowledge and Reality* (pp. 369-394), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Todas las referencias a esta obra corresponden a esta última reimpresión.
- 1987 "Singular Thought and the Extent of Inner Space", J. McDowell y P. Pettit (eds.), *Subject, Thought and Context* (pp. 137-168), Oxford, Oxford UP.
- 1994a *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- 1994b "The Content of Perceptual Experience", *Philosophical Quarterly* 44: 190-205.
- 1998 "Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality", *Journal of Philosophy* 95: 431- 491.
- 2001 "Knowledge and the Internal", *Meaning Knowledge and Reality* (pp. 395-413), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- 2006/2008 "The Disjunctivist Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument", *Teorema*, 25:1, 2006. Reimpreso en: A. Haddock y F. Macpherson (eds.), 2008, *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (pp. 376-389), Oxford, Oxford UP.
Todas las referencias a este texto provienen de la versión de 2008.
- McGUINN, Marie
- 2003 "Responding to the Skeptic: Therapeutic versus Diagnosis", S. Luper (ed.), *The Sceptics. Contemporary Essays* (pp. 149-164), Ashgate Publishing Limited. UK.
- McKINSEY, M.
- 1991 "Anti-Individualism and Privileged Access", *Analysis* 51: 9-16.
- MOORE, George Edward
- 1983 "Prueba del mundo exterior", *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Carlos Solís (tr.) (pp. 130-160), Madrid, Hyspamerica.
- NETA, Ram
- 2008 "In Defence of Disjunctivism", A. Haddock y F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (pp. 311-329), Oxford, Oxford UP.
- NETA, Ram y Duncan Pritchard
- 2007 "McDowell and the New Evil Genius", *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 381-396.
- NOZICK, Robert
- 1981 *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- ORNELAS, Jorge
- 2005 "La disolución kantiana del Idealismo", *Diánoia* 55: 95-117.
- PEACOCKE, Christopher
- 1992 *A study of Concepts*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- PHILIPSE, Henry
- 2000 "Should we Be Kantians?", *Ratio* 13: 239-255.
- PLANTINGA, Alvin
- 1993 *Warrant: The Current Debate*, Oxford, Oxford UP.
- PRITCHARD, Duncan
- 2008 "Wright contra McDowell on Perceptual Knowledge and Scepticism", *Synthese* 67: 75-94.

PRYOR, James

2000 "The Skeptic and the Dogmatist", *Nous* 34: 517-549.

2004 "What's Wrong with Moore's Argument?", E. Sosa y Villanueva (eds.), *Philosophical Issues* 14: 349-378.

PUTNAM, Hilary

1975 "The meaning of 'meaning'", K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: 131-193.

1981 *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass., Cambridge UP.

RORTY, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. Princeton.

Sexto Empírico

2005 *Against the Logicians*, Richard Bett (tr.), Cambridge, Mass., Cambridge UP.

SNOWDON, Paul

1980 "Perception, Vision and Causation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 175-192.

SOSA, Ernest

1999 "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives* 13: 141-153.

STANLEY, Jason

2005 *Knowledge and Practical Interests*, NY, Oxford UP.

STRAWSON, Peter

1966 *The Bounds of Sense*, Oxford, Methuen.

1956 *Individuals*, Oxford, Routledge.

STROUD, Barry

1968/2000 "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65: 241-256. Reimpreso en *Understanding Human Knowledge* (pp. 9-25), Oxford, Oxford UP.

1984 *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Oxford UP.

1994/2000 "Understanding Human Knowledge in General", *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume*. Reimpreso en: *Understanding Human Knowledge* (pp. 99-121), Oxford, Oxford UP. Todas las referencias a este trabajo provienen de la reimpresión de 2000.

2002 "Sense Experience and the Grounding of Thought", N. Smith (ed.), *Reading McDowell on Mind and World* (pp. 79-91), Londres, Routledge.

2004 "The Epistemological Promise of Externalism", R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 181-191), Berlin, Walter de Gruyter.

UNGER, Peter

1975 *Ignorance: A case for Skepticism*, Oxford, Oxford UP.

VAN CLEVE, James

2004 "Externalism and Disjunctivism", R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 481-492), Walter de Gruyter, Berlin.

VOGEL, Jonathan

1987 "Tracking, Closure and Inductive Knowledge", Luper-Foy, (ed.), *The Possibility of Knowledge* (pp. 197-213), New Jersey, Rowman and Littlefield.

- 194 | WALTON, Douglas
 1994 "Begging the Question as a Pragmatic Fallacy", *Synthese* 100: 95-131.
 2006 "Epistemic and Dialectical Models of Begging the Question", *Synthese* 152: 237-318.
- WARFIELD, Ted
 1999 "A priori Knowledge of the World: Knowing the World by Knowing our Minds", K. DeRose y T. Warfield, *Skepticism: A Contemporary Reader* (pp. 76-90), Oxford, Oxford UP.
- WILLIAMS, Michael
 1995 *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton, Princeton UP.
- WILLIAMSON, Timothy
 2000 *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford UP.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
 1969 *On Certainty*, Oxford, Blackwell.
- WISDOM, John
 1965 *Paradox and Discovery*, Oxford, Blackwell.
- WRIGHT, Crispin
 1985 "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy* 71: 429-472.
 2000 "Cogency and Question Begging: Some Reflections on McKinsey's Paradox and Putman's Proof", E. Sosa y E. Villanueva (eds.), *Philosophical Issues* 10: 140-163.
 2002 "(Anti-)sceptics Simple and Subtle: Moore and McDowell", *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 330-348.

SOBRE LOS COLABORADORES

David Rosenthal es profesor de filosofía en la City University of New York (CUNY). Ha hecho importantes contribuciones a la filosofía de la mente, en especial en el área de la conciencia, en la cual ha propuesto la teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior. Entre sus numerosas publicaciones destaca *Consciousness and Mind* (2005).

Martin Fricke es investigador en filosofía del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Se ha especializado en epistemología y en filosofía de la mente con especial énfasis en el problema de la autoridad de la primera persona. Entre sus publicaciones se encuentran los artículos "Solidity and Impediment" (con Paul Snowdon), *Analysis* 63 (2003), "Davidson y la autoridad de la primera persona", *Diánoia* 52 (2007) y "Evans and First Person Authority", *Abstracta* 5 (2009).

Pedro Stepanenko es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM. Se ha especializado en la filosofía de Kant, epistemología y filosofía de la mente. Entre sus publicaciones se encuentran *Categorías y Autoconciencia en Kant* (2000) y *Unidad de la conciencia y objetividad* (2008).

Efraín Lazos es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas. Sus intereses de investigación se concentran en las áreas de historia de la filosofía (Kant y el idealismo alemán) y la epistemología.

Miguel Ángel Fernández es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas. Sus intereses de investigación se concentran en la epistemología, la filosofía de la mente y la historia de la filosofía analítica.

Jorge Ornelas es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana. Se ha especializado en epistemología y filosofía de la mente. Entre sus publicaciones destacan "¿Es relevante lo 'dado' para la justificación?", *Contrastes* 7 (2002), "Conservando el realismo", *Ideas y Valores* 124 (2004) y "La disolución kantiana del idealismo", *Diánoia* 55 (2005).

La primera persona y sus percepciones

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM, se terminó de imprimir el 2 de mayo de 2012, en los talleres de SM Gráficos, Lago Tláhuac núm. 4-12, Col. Anáhuac, C. P. 11320. Del. Miguel Hidalgo, México, D.F. El tiraje consta de 300 ejemplares impresos en offset sobre papel cultural de 90 g. La composición fue realizada en tipos Palatino Linotype de 10:14, 9:13 y 8:12 puntos por Ricardo Rodríguez Alemán, a cuyo cargo también estuvo el cuidado de la edición.

Samuel Flores Osorio diseñó la portada.