





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO
Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*
Diego Ribes, *Universitat de València*
Dora Elvira García, *ITESM*
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*
José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*
Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*
Tobias Grimaltos, *Universitat de València*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN V

NÚMERO 8

ENERO-JUNIO 2011

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131

Aguascalientes, Ags. México

e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2011, Vol. 06, junio-diciembre 2011 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

VARIA

La experiencia perceptiva como una fuente de respaldo epistémico no-inferencial:
una defensa del fundacionismo epistémico 9
José Alfonso Anaya Ruíz Esparza

Wittgenstein sobre el fingimiento y las otras mentes 15
Mario Gensollen

Autoridad y autoengaño 29
Marc Jiménez Rolland

La relación entre necesidad lógica y necesidad de *re* 45
Daniel Vázquez

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Del libro de Guillermo Hurtado 61
Luis Ángel García Muñoz



La experiencia perceptiva como una fuente de respaldo epistémico no-inferencial: una defensa del fundacionismo epistémico

José Alfonso Anaya Ruiz Esparza
Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM
alfonso.ws@gmail.com

Introducción

En este trabajo se defenderá una teoría particular sobre el respaldo epistémico de nuestras creencias empíricas: el fundacionismo epistémico, el cual sostiene que a la base de todas nuestras creencias empíricas epistémicamente respaldadas hay un tipo de creencias que tienen un estatus epistémico especial, llamadas creencias básicas. Estas creencias básicas se caracterizan por tener un tipo de respaldo particular: respaldo no-inferencial.

Tradicionalmente se ha supuesto que una fuente importante de respaldo no-inferencial es la experiencia perceptiva. Sin embargo, algunos filósofos¹ han puesto en duda este supuesto argumentando que la experiencia perceptiva no es el tipo de cosa que podría dar respaldo epistémico. Aquí defenderé al fundacionismo de esos argumentos, señalando que

¹ Entre los más destacados se encuentran Davidson, Sellars, Michael Williams y Bonjour en su etapa coherentista.

no son buenos argumentos y mostraré que el fundacionismo, además, tiene disponibles algunas estrategias para mostrar cómo es posible el respaldo perceptivo.

1. Consideraciones preliminares. Precisiones al trabajo

Antes de continuar conviene hacer algunas aclaraciones. (i) En este trabajo sólo se abordará el tema del respaldo epistémico de las creencias empíricas. (ii) En segundo lugar, es muy importante señalar que la noción de verdad supuesta en esta investigación es la que defiende una teoría correspondentista de la verdad. De acuerdo con la cual, la verdad es una relación de correspondencia entre una proposición y el mundo. Así, una proposición es verdadera cuando describe correctamente al mundo. O, en pocas palabras, una proposición es verdadera cuando es el caso aquello que describe. (iii) También conviene hacer una aclaración sobre la terminología que se usará aquí. En lugar de hablar de la justificación epistémica de las creencias, se hablará del respaldo [*warrant*]² epistémico de las mismas. Hago esto para evitar asumir compromisos tempranos sobre qué tipo de cosa puede contar como un apoyo epistémico a favor de una creencia. Más adelante quedará claro por qué hago esta elección terminológica. Lo importante, por ahora, es entender que quiero mantener una uniformidad conceptual a lo largo del trabajo y, así, no tener que cambiar posteriormente

² El término en inglés es «*warrant*». Me parece que es más adecuado utilizar el término «respaldo» porque, en español, «garantía» tiene una connotación de certeza que el término en inglés no tiene; mientras que el término «respaldo», al igual que el «*warrant*» inglés, no implica que la creencia en cuestión tenga asegurada la verdad.

del uso de «justificación epistémica» al uso de «respaldo epistémico». Pasemos ahora a la definición de respaldo epistémico.

a) ¿En qué consiste el respaldo epistémico?

El respaldo epistémico es un concepto evaluativo-positivo que se aplica, en principio, a las creencias (ver Alston 1985; 58). Sin embargo, el concepto de «respaldo» no es privativo de la epistemología. En el terreno de la moral podemos decir, por ejemplo, que una acción está respaldada cuando satisface ciertos estándares morales.

Ahora bien, las creencias pueden estar respaldadas de distintas maneras. El concepto de respaldo es un concepto evaluativo positivo. Es decir, el hecho de que una creencia p esté respaldada implica que hay algo que está bien o que es satisfactorio o que es correcto con respecto al hecho de que S crea que p (ver Alston 1985; 58).

Ahora bien, asumo que la verdad es un bien epistémico³; asumiré además que un respaldo epistémico, sea lo que sea, nos debe ayudar a conseguir el bien epistémico de la verdad. Es cierto que las creencias respaldadas epistémicamente pueden ser falsas. Sin embargo, me comprometo con la idea de que si una creencia está respaldada epistémicamente, entonces la probabilidad de que ésta sea verdadera aumenta. Por lo tanto, asumiré como correcta la siguiente definición de respaldo epistémico:

Def. Una creencia p está respaldada epistémicamente cuando se cumple con algún conjunto de condiciones epistémicas que, de

³ Aunque no asumo que sea el único bien epistémico.

ser satisfechas, aumentan de manera considerable la probabilidad de que p sea verdadera, en condiciones normales.

Esta definición sigue muy de cerca la de Pryor, quien sostiene que «*tú tienes [respaldo] para creer P si estás en una posición en la que sería apropiado epistémicamente para ti creer p , una posición en la que p es epistémicamente probablemente verdadera para ti*» (2005; 6).

b) ¿Qué es el fundacionismo epistémico?

Las teorías fundacionistas están comprometidas con la distinción entre creencias básicas y creencias no básicas; además están comprometidas con la idea de que todo respaldo epistémico legítimo debe provenir en última instancia de las creencias básicas. Es controvertido cuál es la propiedad relevante que deben tener los fundamentos epistémicos. Aquí me comprometeré con que esta propiedad es el respaldo no-inferencial. Así, de acuerdo con esta concepción, el fundacionismo es la teoría que sostiene las siguientes dos tesis:

- a) existe una clase de creencias empíricas, llamadas creencias básicas, que están respaldadas de manera no-inferencial y
- b) cualquier creencia empírica no básica está respaldada, en última instancia, por al menos una creencia básica.

Otra manera de poner estas dos tesis es diciendo que a) hay fundamentos y b) son suficientes para respaldar, en última instancia, a todas nuestras creencias empíricas no básicas (Alston 1989b; 21). A continuación caracterizaré con más detalle estas dos tesis.

La tesis (a) implica que el fundacionismo está comprometido con una distinción dentro de la clase de las creencias empíricas epistémicamente respaldadas: la distinción entre creencias básicas y creencias no básicas. Ahora bien, ¿con base en qué se hace esta distinción entre tipos de creencias empíricas? De acuerdo con el fundacionismo que defiendo, la distinción se hace con base en el tipo de respaldo epistémico que tales creencias tienen. Las creencias que están respaldadas de manera no-inferencial son las creencias básicas, mientras que las creencias que están respaldadas de manera inferencial son las creencias no básicas. Así pues, es necesario explicar qué es el respaldo inferencial, pues la distinción (central para el fundacionismo) entre creencias básicas y no básicas se basa en él.

El punto central de esta distinción consiste en que el respaldo inferencial involucra otras creencias, mientras que el respaldo no-inferencial no involucra otras creencias (ver Bonjour 1985; 18). Así, una manera sencilla de caracterizar estos dos tipos de respaldo epistémico, y que adoptaré en este trabajo, es la siguiente:

Respaldo inferencial: una creencia está respaldada inferencialmente cuando en su respaldo **tienen que** figurar otras creencias.

Respaldo no-inferencial: una creencia respaldada no-inferencialmente es una creencia que **puede estar** respaldada sin necesidad de que otras creencias formen parte del respaldo.

El fundacionista sostiene que tiene que haber, por lo menos, algunas creencias respaldadas no-inferencialmente. Esto no implica que las creencias básicas no puedan obtener respaldo adicional de otras creencias, sólo implica que no es necesario

que una creencia no básica dé respaldo a las creencias básicas. En otras palabras, una creencia básica puede recibir todo su respaldo de manera no-inferencial, mientras que una no básica tiene que recibir necesariamente respaldo de otras creencias.

(B) afirma que las creencias básicas bastan para respaldar epistémicamente, en última instancia, al resto de nuestras creencias empíricas. Sosa (1992) llama a ésta, la tesis del ascenso dóxico, mientras que Pollock y Cruz (1999) la llaman la tesis del ascenso epistémico; yo me referiré a ella como la tesis (b) del fundacionismo, para abreviar. La frase «en última instancia» en (b) quiere decir que para toda creencia no básica respaldada hay una cadena de respaldo, al final de la cual nos encontraremos con una creencia básica.

Antes de pasar a los argumentos que me interesan quiero dejar claro que el tipo de fundacionismo que quiero defender no está comprometido con dos supuestos que se encuentran presentes en muchas teorías fundacionistas y que además han sido criticadas ampliamente.

c) El contenido de las creencias básicas.

El supuesto psicologista sostiene que todas las creencias básicas deben tratar sobre la realidad psicológica. Al fundacionismo que acepta este supuesto lo llamaré *fundacionismo psicologista*. Llamaré supuesto *anti-psicologista* al supuesto de que las creencias básicas no pueden ser creencias sobre la realidad psicológica. Llamaré *fundacionismo anti-psicologista* al fundacionismo que acepta el supuesto anti-psicologista. Finalmente, llamaré *fundacionismo no-psicologista* al fundacionismo que rechaza ambos supuestos, lo cual implica que deja abierta la posibilidad de

que haya creencias básicas que traten sobre estados mentales, así como creencias básicas que traten sobre la realidad externa.

Asumiré que de estos tipos de fundacionismo, el más defendible es el fundacionismo no-psicologista. Por lo tanto, aquí *no* negaré que las creencias sobre la realidad psicológica puedan ser consideradas básicas, pero sí rechazaré la idea de que este tipo de creencias son las *únicas* que pueden considerarse básicas.

d) El estatus epistemológico de las creencias básicas

El supuesto infalibilista es aquel que sostiene que las creencias básicas deben ser infalibles. Las creencias infalibles son aquellas cuyo respaldo epistémico implica la verdad de la creencia. De manera más precisa: «la creencia de *S* está respaldada infaliblemente en un tiempo *t* cuando el respaldo de *S* para creer *p* en el tiempo *t* implica de manera relevante la verdad de *p*» (Fumerton 2001; 11).

Llamaré *fundacionismo fuerte* a aquel que acepta el supuesto infalibilista. Llamaré *fundacionismo moderado* al que rechaza tal supuesto, pero que sostiene que no hace falta ningún otro tipo de respaldo, además del respaldo no-inferencial, para que una creencia básica esté adecuadamente respaldada.

Asumiré que de estos dos tipos de fundacionismo, el más defendible es el moderado. Por lo tanto no me comprometeré con el supuesto de que las creencias básicas deben ser infalibles. Así, el tipo de fundacionismo que asumiré aquí es un fundacionismo no-psicologista moderado. Pasemos ahora a investigar si es posible que las creencias básicas obtengan su respaldo de la experiencia perceptiva.

2. La fuente del respaldo de las creencias básicas.

En la literatura fundacionista se ha aceptado tradicionalmente que la percepción es una de las fuentes de respaldo epistémico más importantes o quizá la más importante.

A continuación se caracterizarán las posturas que rechazan la tesis de que la experiencia perceptiva es una fuente legítima de respaldo no-inferencial. Más adelante se especificarán cuáles son los argumentos que estas posturas utilizan para rechazar tal tesis y se darán algunas respuestas a estos argumentos. Hago esto porque las razones más fuertes para abandonar la tesis de que la experiencia perceptiva es una fuente de respaldo no-inferencial son las críticas que se han dirigido en contra de ella. Si se muestra que tales críticas no son concluyentes, entonces no habrá razones para abandonarla.

Llamaré a la postura que sostiene la tesis de que las experiencias perceptivas pueden dar respaldo a una creencia sin ayuda de ninguna creencia *postura puramente experiencial* (o simplemente *postura experiencial*, para abreviar)⁴. La *postura mixta*, por otra parte, sostiene que a pesar de que las experiencias perceptivas puedan respaldar a las creencias, sólo pueden hacerlo en conjunción con otras creencias. Es decir, de acuerdo con esta postura, las experiencias perceptivas no pueden respaldar creencias **por sí solas**; siempre hace falta que haya otras creencias que también tengan un papel en el respaldo epistémico. La *postura puramente dóxica* niega tajantemente que las experiencias puedan dar cualquier tipo de respaldo epistémico a las creencias.

⁴ Adopto esta terminología de Fairley (2006).

a) La postura mixta

El argumento de la derrotabilidad [*defeasibility*] sostiene que del hecho de que el respaldo perceptivo es derrotable se sigue que el respaldo perceptivo siempre debe incluir, además de experiencias perceptivas, algunas creencias⁵.

El fenómeno de la derrotabilidad perceptiva consiste en el hecho de que el respaldo a favor de una creencia perceptiva puede ser derrotado. Decimos que un respaldo epistémico a favor de una creencia es derrotado cuando deja de ser una buena razón para sostener esa creencia. Miremos algunos ejemplos. Supongamos que alguien tiene la creencia de que Malmö es la capital de Suecia y supongamos que su respaldo consiste en el testimonio de un amigo. Si esa persona posteriormente lee en un libro de geografía actualizado que Estocolmo es la capital de Suecia, entonces esa persona tiene evidencia que derrota al respaldo inicial a favor de la creencia de que Malmö es la capital de Suecia. Veamos ahora un ejemplo de una creencia perceptiva cuyo respaldo es derrotado: supongamos que una persona ve a lo lejos venir a alguien y forma la creencia de que Pedro, por ejemplo, se acerca. Cuando se encuentra más cerca, la persona se da cuenta de que no es Pedro, sino Juan. En este caso la segunda percepción derrota el respaldo inicial a favor de la creencia de que es Pedro. Formalmente decimos que:

Def. derrotante: «Si M es una razón de S para creer Q , un estado M^* es un *derrotante* para esta razón si y sólo si el estado combinado de encontrarse al mismo tiempo en M y en M^* no es una razón de S para creer Q » (Pollock & Cruz 1999; 195).

⁵ Podemos encontrar este argumento claramente en Crispin Wright (2007).

Ahora bien, se pueden imaginar circunstancias similares para todas (o por lo menos para una gran parte) de las creencias perceptivas. Así, por lo menos gran parte de nuestras creencias perceptivas tienen un respaldo derrotable. Es decir, tienen un respaldo tal que hay posibles derrotantes.

El defensor de la postura mixta sostiene que el respaldo de toda creencia perceptiva debe estar conformado por algunas experiencias y por algunas creencias. Pues sostiene que ésta es la única forma de explicar la derrotabilidad epistémica de las creencias perceptivas. Las creencias que tienen que acompañar el respaldo de toda creencia perceptiva tienen la forma «el derrotante x no se da», o bien «no se da ningún derrotante». De acuerdo con el defensor de la postura mixta, «esas creencias [...] son parte esencial de lo que hace que las creencias perceptivas ordinarias estén [respaldadas]» (Fairley 2006; 27). La explicación del defensor de la postura mixta es que cuando una creencia perceptiva es derrotada lo que sucede es que la creencia presente en el respaldo resulta ser falsa. Y como la mayoría de las creencias perceptivas pueden ser derrotadas, tenemos que en el respaldo de la mayoría de las creencias perceptivas debe haber creencias implícitas que forman parte del respaldo.

Es importante notar que esta teoría enfrenta claramente un problema de hiper-intelectualización. Es decir, las exigencias que esta teoría establece para que alguien tenga respaldo perceptivo a favor de una creencia son demasiado fuertes. Observemos un ejemplo concreto: «Supongamos que despierto de mi sueño por un brillo fuera de la ventana de mi recámara. Puede depender de mi conocimiento del ciclo lunar y de la posición de mi recámara si esto se toma como evidencia a favor de que es una luna llena o bien a favor de que es el faro de un automóvil» (Wright 2007; 26). El ejemplo es

poco afortunado: ¿de verdad exigiríamos a un sujeto que, al ser levantado por una luz brillante, deba tener ciertas creencias sobre el ciclo lunar y la posición de su recámara para que efectivamente tenga respaldo para su creencia «ahí está la luna»? Yo creo que esto es exigir demasiado. No sólo es posible que alguien no tenga esas creencias cuando forma la creencia «ahí está la luna», sino que también es posible que ni siquiera posea todos los conceptos incluidos en las creencias, de manera tal que ni siquiera podría formular las creencias en cuestión. Imaginemos a alguien que no tiene idea de qué es el ciclo lunar. Parece un error exigirle a esta persona que tenga ciertas creencias sobre el ciclo lunar para que tenga respaldo a favor de su creencia. Es difícil defender que el mero hecho de carecer del concepto «ciclo lunar» nos impida tener la creencia respaldada de que ese brillo proviene de la luna.

Además esta teoría enfrenta un segundo problema: el problema del regreso. Si es cierto, como señala la postura mixta, que toda creencia perceptiva debe estar parcialmente respaldada por otra creencia, entonces se desencadena un posible regreso al infinito. Por lo tanto, el defensor de la postura mixta debe dar razones adicionales para evadir el problema del regreso. Es claro que no puede apelar a creencias respaldadas no-inferencialmente pues su tesis central consiste justamente en negar la posibilidad de creencias básicas. Por lo tanto, debe ofrecer una solución alternativa a este problema. En resumen: la postura mixta debe enfrentar los problemas de la hiper-intelectualización y del regreso.

¿Cuál es, entonces, la explicación alternativa de la derrotabilidad, que es consistente con la postura experiencial? Esta explicación sostiene que no hace falta que ninguna creencia (ya sea sobre derrotantes o de cualquier otro tipo) tenga un papel en el respaldo de las creencias perceptivas.

Lo único que hace falta es que *no* se tenga la creencia de que se dan derrotantes⁶. Si tales creencias están ausentes de nuestro conjunto de creencias y, además tenemos una experiencia perceptiva que apoya la creencia en cuestión, entonces la creencia está respaldada epistémicamente. La idea central de esta explicación consiste en sostener que es cierto que la experiencia perceptiva por sí misma no puede dar respaldo a otra creencia, sino que hace falta un elemento más. Sin embargo, la postura experiencial rechaza que el elemento extra deba de ser una creencia. De acuerdo con esta postura lo que hace el trabajo, además de la experiencia, es la ausencia de creencia. La ausencia de creencia en derrotantes es lo que permite que la experiencia perceptiva otorgue respaldo a las creencias perceptivas. Es importante señalar que esto cuenta como una clase de respaldo no-inferencial, pues ninguna creencia tiene un papel en el respaldo epistémico.

Hay que dejar claro que el tipo de respaldo que está en cuestión aquí es un respaldo *prima facie*:

«Cuando digo que los sentidos nos dan [respaldo] pienso en [respaldo] *prima facie*. Este tipo de [respaldo] puede ser derrotado o minado por evidencia adicional. Por ejemplo, hay muchas cosas que cuentan como evidencia derrotante de *p*: evidencia a favor de *no-p*, evidencia de que la verdad de *p* en tales circunstancias no se puede establecer por percepción, por evidencia de que mis sentidos están funcionando mal» (Pryor 2000; 534).

Así, cuando el sujeto es consciente de que hay evidencia desfavorable, el respaldo a favor de la creencia respaldada *prima facie* es derrotado.

⁶ Quizás la defensa más elaborada de esta propuesta la podemos encontrar en James Pryor (2000).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, una posible objeción a esta teoría. Es evidente que alguien puede arreglárselas para no adquirir evidencia a favor ni en contra de la creencia de que se dan derrotantes. Puede cerrar los ojos, por ejemplo, cada vez que sospecha que va a encontrar evidencia que mina su respaldo perceptivo. O, incluso teniendo a la mano la evidencia, por mera necedad puede evitar formar la creencia relevante de que de hecho hay derrotantes. Para satisfacer este reto, sugiero que el defensor de la postura experiencial debe aceptar que también hay condiciones que debe cumplir una ausencia de creencia para que ésta sea razonable. Alguien que tiene muchas pruebas a favor de que está alucinando y que, sin embargo, por mera necedad no forma la creencia de que está alucinando no está respaldado en creer que, por ejemplo, la luna se asoma por la ventana. Lo que hace razonable a una ausencia de creencia es, a su vez, la ausencia de razones o pruebas, a favor de esa creencia. El error del sujeto necio consiste en que, teniendo razones para creer que está alucinando, no forma la creencia pertinente. Por otro lado el agente racional, es racional al no formar la misma creencia porque carece de razones o pruebas para formarla. La intuición de fondo es que incluso una ausencia de creencia debe ser sensible a las razones o a la ausencia de razones.

Es evidente que esta postura no enfrenta los problemas que enfrentaba la postura mixta. Y, de hecho, encaja mucho mejor con la manera en que creemos normalmente que están respaldadas las creencias perceptivas. No exige que el sujeto en cuestión tenga creencias que probablemente no tiene, ni que el sujeto posea conceptos sofisticados. De esta manera, la postura experiencial escapa fácilmente de la acusación de hiper-intelectualización. Tampoco enfrenta el problema del regreso, pues tiene una solución a su alcance: aquellas creen-

cias respaldadas no-inferencialmente, en la experiencia perceptiva, son las que detienen el regreso epistémico.

Esto nos muestra, en primer lugar, que la postura experiencial puede dar una explicación alternativa viable de la derrotabilidad y, en segundo lugar, que la explicación que proporciona la postura mixta enfrenta algunos problemas que no enfrenta la explicación de la postura experiencial. Así, por lo menos en este sentido, la postura experiencial es superior a la postura mixta.

b) La postura puramente dóxica

A continuación examinaré la postura puramente dóxica. La cual implica un rechazo directo de la postura puramente experiencial. La estrategia de esta sección consistirá en analizar el argumento central a favor de la postura dóxica: el argumento que se dirige en contra de lo dado. Se supone que éste muestra que la mera idea de que la experiencia perceptiva es capaz de dar respaldo epistémico a las creencias perceptivas es ininteligible.

A pesar de que este argumento tiene su origen en una discusión entre Schlick y Neurath a inicios del siglo XX, actualmente cuando se apela a este argumento se suele traer a cuento la formulación que Sellars elabora en «*Empiricism and the Philosophy of Mind*» (1963). Sin embargo, ahí Sellars no elabora de manera clara el argumento. Nos encontramos con la idea metafórica de que únicamente aquello que se encuentra en «el espacio lógico de las razones» puede respaldar a una creencia. A pesar de la oscuridad de esta idea, podemos encontrar la siguiente sugerencia implícita, que toma la for-

ma de un dilema en contra de aquel que defienda lo que aquí llamamos la postura experiencial:

Dilema: si la experiencia perceptiva no entra en el espacio lógico de las razones, entonces no puede otorgar respaldo epistémico a las creencias y, por otro lado, si la experiencia perceptiva entra en el espacio lógico de las razones, entonces no podría ser el punto terminal del regreso epistémico, pues requeriría, a su vez, de un respaldo epistémico.

De acuerdo con el propio Sellars el que algo se encuentre en el espacio lógico de las razones significa que es capaz «de estar justificado y de ser capaz de justificar lo que uno dice» (Sellars 1963; 169). La fuerza de este razonamiento radica en que, aparentemente, el defensor de la postura experiencial no tiene ninguna salida viable del dilema, lo cual vuelve a su postura insostenible.

Davidson elabora de manera un poco más clara la metáfora sellarsiana del «espacio lógico de las razones». En un pasaje famoso, nos dice:

La relación entre una sensación y una creencia no puede ser lógica, dado que las sensaciones no son creencias u otras actitudes proposicionales. La respuesta es, creo, obvia: la relación es causal. Las sensaciones causan alguna creencia y en *este* sentido son la base o el fundamento de esa creencia. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué la creencia está justificada (Davidson 2001; 143).

En esta cita nos encontramos con la siguiente idea central: para que un estado cognitivo sea capaz de dar respaldo a una creencia éste debe poder establecer relaciones lógicas

con las creencias, lo cual en última instancia se satisface únicamente si el estado en cuestión tiene contenido proposicional. Me parece que estas suposiciones son cuestionables; sin embargo antes de decir algo sobre esto, creo que hay que hacer un esfuerzo por establecer claramente qué sostiene el argumento en contra de lo dado.

A diferencia de Davidson, Bonjour señala la importancia de la segunda parte del Dilema que presenta Sellars. Bonjour insiste en que cualquier teoría que pretenda defender la idea de que las experiencias perceptivas (intuiciones, en la jerga de Bonjour) pueden dar respaldo epistémico tiene que enfrentarse a la siguiente dificultad: si interpretáramos a las experiencias como si fuera capaz de dar respaldo a las creencias, entonces ellas mismas necesitarían respaldo; si, por otro lado, las interpretáramos como si no tuvieran que estar respaldadas, entonces no podrían, a su vez, otorgar respaldo epistémico. Por eso, Bonjour señala que la idea básica que subyace a las teorías de lo dado es la siguiente:

La idea básica de lo dado, después de todo, consiste en distinguir entre dos aspectos de los estados cognitivos ordinarios: su capacidad de [respaldar] a otros estados cognitivos y su propia necesidad de [respaldo], para posteriormente intentar encontrar un estado que posea sólo el primer aspecto pero no el segundo [...]. Pero ahora podemos ver claramente que cualquier intento de este tipo está mal dirigido y no tiene esperanzas. Pues es claro para la reflexión que es una y la misma característica de un estado cognitivo, a saber, su contenido asertivo o al menos representacional, lo que le permite dar [respaldo] a otros estados y que también crea la necesidad de que esté respaldado [el estado en cuestión] (Bonjour 1985; 78).

Hasta aquí hemos visto que aquellos que aceptan el argumento en contra de la teoría de lo dado no están de acuerdo en exactamente qué es aquello que permite que un estado cognitivo pueda «entrar en el espacio lógico de las razones». Davidson sostiene que esta propiedad es la de tener contenido proposicional asertivo⁷, mientras que Bonjour sostiene que basta con que tenga contenido representacional. El argumento puede expresarse de la siguiente manera, donde la propiedad *P* puede ser sustituida o bien por «tener contenido proposicional» o bien «tener contenido representacional»:

Dado:

1. Para que algo pueda otorgar respaldo epistémico, debe tener la propiedad *P*.
2. Sólo las creencias tienen la propiedad *P*.
3. Por lo tanto, sólo las creencias pueden otorgar respaldo epistémico.

Tenemos así, que la versión de este argumento, en la que el contenido proposicional asertivo es lo que permite que algo otorgue respaldo queda de la siguiente manera:

Dado_{CP}:

- 1*. Para que un estado pueda otorgar respaldo epistémico, debe tener contenido proposicional asertivo.
- 2*. Sólo las creencias tienen contenido proposicional asertivo.

⁷ Debe agregarse la idea de que el contenido proposicional debe ser asertivo, pues de lo contrario, podrían incluirse en esta clase actitudes proposicionales como los deseos. Claramente, Davidson no quiere que los deseos sean susceptibles de otorgar respaldo epistémico.

- 3*. Por lo tanto, sólo las creencias pueden otorgar respaldo epistémico (Pryor 2005; 188).

Trabajemos con este argumento. La estrategia que seguiré aquí consiste en rechazar (1*), esto es rechazaré que sólo aquello que tiene contenido proposicional asertivo puede otorgar respaldo epistémico. Para esta postura resulta indiferente indiferente a si la experiencia tiene o no contenido proposicional o conceptual. La manera en que se rechazará (1*) es aceptando en su lugar el siguiente principio:

(1**) Para que algo pueda otorgar respaldo epistémico no hace falta que tenga contenido proposicional, basta con que tenga una clase de contenido representacional no-proposicional asertivo.

En particular me interesa defender que la clase de contenido representacional que poseen las experiencias perceptivas les permite otorgar respaldo epistémico. Así, el argumento que quiero defender es el siguiente:

Dado_{CR}:

- 1**. Para que algo pueda otorgar respaldo epistémico no hace falta que tenga contenido proposicional, basta con que tenga una clase de contenido representacional no-proposicional asertivo.
- 2**. No sólo las creencias, sino también las experiencias perceptivas pueden tener contenido representacional asertivo.
- 3**. Por lo tanto, tanto las creencias como las experiencias perceptivas pueden otorgar respaldo epistémico.

¿Qué podemos decir con respecto a (2**)? Como bien señala Susanna Schellenberg, la idea de que el contenido de la experiencia no es representacional ha sido puesto en duda

sólo de manera reciente por los que ella llama «relacionistas austeros»⁸. De acuerdo con la tesis del contenido, la experiencia perceptiva tiene un contenido tal que representa la manera en la que son las cosas en el mundo, sin que este contenido sea proposicional. Burge sostiene que «las representaciones perceptivas están necesariamente comprometidas. [...] El mundo se presenta [en una experiencia perceptiva] como si fuera de cierta manera» (Burge 2003; 524). Un ejemplo servirá de ayuda: cuando tenemos la experiencia perceptiva de una piedra que se dirige hacia nosotros, tratamos de evadirla justamente porque nuestra experiencia nos presenta al mundo de cierta forma, en este caso particular nos presenta a un objeto con ciertas características que se dirige hacia nosotros. Por ahora basta con notar que es bastante claro que el rechazo de (2**) resulta bastante cuestionable y que, de hecho, podemos encontrar buenas razones para aceptarlo⁹. Claramente, el trabajo más complicado que debe realizar un defensor del fundacionismo consiste en defender (1**), pues debe mostrar que efectivamente es posible que haya relaciones de respaldo epistémico entre creencias y estados representacionales no-proposicionales, como la experiencia perceptiva. Gran parte de la respuesta que se ofrecerá aquí sigue el camino que Burge traza en su artículo «*Perceptual Entitlement*» (2003). Por lo tanto me parece pertinente explicar, antes de continuar, algunas distinciones que Burge desarrolla ahí y que yo adoptaré aquí.

En primer lugar, Burge sostiene que la justificación epistémica no es la única clase de respaldo epistémico. De acuer-

⁸ Ver Susanna Schellenber, «*Perceptual Content Defended*», de próxima aparición en *Nous*. En ese artículo Schellenber defiende a la tesis del contenido de varias objeciones que se la han planteado recientemente.

⁹ Ver Susanna Schellenberg.

do con él, no hay por qué suponer que la única manera en la que una creencia puede obtener respaldo epistémico es si está justificada epistémicamente. Es posible que haya otras maneras en que una creencia pueda estar respaldada epistémicamente. La desventaja de la terminología de la justificación epistémica (y la razón por la que Burge adopta la de respaldo) consiste en que la justificación epistémica exige al sujeto que éste posea los conceptos necesarios para formular el contenido proposicional que articula su justificación.

Una razón por la que podemos sospechar que la postura que acepta sólo da espacio para la justificación epistémica es errónea consiste en señalar que tal postura cae en el problema de la hiper-intelectualización. Burge asume que se ha establecido empíricamente que los animales tienen sistemas perceptivos, y que los animales de nivel superior no-humanos tienen sistemas de creencias¹⁰. Es, sin embargo, bastante poco probable que los niños y algunos animales superiores tengan justificación para una gran parte de sus creencias. Si aceptáramos que la justificación es la única clase de respaldo epistémico, entonces tendríamos que negar que los niños

¹⁰ Eric Schwitzgebel señala en la sección 4 de su artículo «*Belief*» (2008) que Davidson es el filósofo más importante que ha sostenido que los niños y que los animales no-humanos no pueden tener creencias. Su argumento sostiene que por el simple hecho de que no tienen un lenguaje, por lo tanto, no pueden tener creencias. De acuerdo con Davidson no podemos decir que, por ejemplo, un perro cree que una ardilla está en un árbol porque no posee los conceptos de árbol y ardilla en el sentido en el que los humanos los poseemos. Por lo tanto, continúa esta línea de razonamiento, no es realmente correcto decir que el perro cree que la *ardilla* está en el *árbol*. Quienes rechazan este argumento señalan que «la cognición del perro sobre cosas tales como los árboles, aunque no sea como la nuestra, es sin embargo relativamente rica, involucrando un número de elementos generalmente desatendidos por nosotros» (Schwitzgebel 2008). Pero el mero hecho de que su cognición sea limitada o diferente a la nuestra no implica que no pueda tener creencias. No decimos que alguien no pueda creer que el boro es un elemento químico sólo porque no sabe relativamente poco del boro. Los argumentos positivos para atribuir creencias a los niños y a los animales se centran en las similitudes de biológicas y de conducta entre los humanos adultos, niños y mamíferos no-humanos. También se han centrado en la naturalidad intuitiva de caracterizar a todos ellos como si tuvieran creencias y, además, en la dificultad de explicar sus vidas mentales sin apelar a términos como «deseo» y «creencia» (ver Schwitzgebel 2008).

y algunos animales superiores tienen creencias epistémicamente respaldadas. Ahora bien, este hecho sólo nos mueve a buscar una clase de respaldo epistémico diferente de la justificación. Hace falta que se den razones a favor de la existencia de un tipo de respaldo diferente de la justificación.

La propuesta específica de Burge es la acreditación perceptiva [*perceptual entitlement*]. De acuerdo con él, las experiencias perceptivas pueden dar un tipo de respaldo epistémico a las creencias perceptivas: acreditación perceptiva. Más adelante se verá con más detalle en qué consiste y qué razones hay para creer que es en efecto una clase de respaldo epistémico.

Mientras tanto continuemos con la exposición de la terminología de Burge. En su artículo, señala otra distinción importante. De acuerdo con él, la verdad es una sub-especie de la veracidad [*veridicality*]. La característica esencial de la verdad es que es un término que se aplica a proposiciones. Es decir, sólo puede predicarse la verdad de las proposiciones. Sin embargo, esto no significa que no haya otro tipo de representaciones que también tengan condiciones de veracidad. Por ejemplo, podemos decir que un mapa, una fotografía o una pintura son veraces. Sin embargo no diremos que son verdaderas, pues este predicado está reservado a proposiciones. El tipo de veracidad que se puede predicar del contenido representacional no proposicional es el de corrección. Así, decimos de un mapa o de una pintura que son correctos o incorrectos, no verdaderos o falsos (Burge 2003; 506).

Si, además aceptamos que las creencias tienen contenido proposicional y que las experiencias perceptivas tienen contenido representacional no proposicional, entonces podemos concluir que podemos aplicar los predicados verdadero/falso a las creencias y los de correcto/incorrecto a las experiencias perceptivas.

Tanto la verdad como la corrección (la veracidad en general) son bienes epistémicos. Recordemos que definimos al respaldo epistémico en función de la verdad. Así, nos interesa que el respaldo epistémico nos conduzca a la verdad, pues estamos interesados en las creencias empíricas y el tipo de veracidad que se aplica a éstas es la verdad. Por lo tanto, si queremos mostrar que la acreditación perceptiva es una forma legítima de respaldo epistémico tenemos que mostrar que el hecho de que haya acreditación perceptiva a favor de una creencia aumenta la probabilidad de que la creencia en cuestión sea verdadera, en circunstancias normales.

A continuación examinaré algunas motivaciones que llevaban al defensor de la postura dóxica a aceptar (1*), la premisa que dice que sólo aquello que tiene contenido proposicional asertivo puede otorgar respaldo, y mostraré que también el defensor de la postura experiencial puede dar cuenta de estas motivaciones, pero aceptando (1**) en lugar de (1*). Al mismo tiempo explicaré cuáles son los requisitos que un estado perceptivo debe cumplir para que pueda constituir un respaldo epistémico a favor de una creencia.

Uno de los motivos por los que se acepta (1*) es que se desea que aquello que otorga respaldo epistémico nos diga algo del mundo, es decir que sea un estado que se compromete con que el mundo es de cierta forma. La postura dóxica sostenía correctamente que las creencias cumplen este requisito: su contenido proposicional describe al mundo y la actitud de creer ese contenido compromete al sujeto con que el mundo es de cierta forma. Sin embargo, me parece que es un error asumir que las creencias son lo único que puede satisfacer este requisito. Como hemos visto, también el contenido de las experiencias perceptivas representan al mundo de cierta forma. De acuerdo con Burge, la percepción representa

asertivamente al mundo. Así, el defensor de la postura experiencial también puede satisfacer la primera motivación de la postura dóxica para aceptar (1*), sin aceptar esta premisa y aceptando, en su lugar, (1**).

La segunda motivación de la postura dóxica para aceptar (1*) consiste en que aquello que otorga respaldo epistémico debe poder establecer relaciones lógicas con las creencias. Dado que las relaciones lógicas sólo pueden establecerse entre proposiciones, las creencias son el candidato más claro para cumplir esta función. La idea que subyace a este supuesto es que aplicar las reglas lógicas de inferencia a creencias verdaderas nos ayudan a alcanzar la meta epistémica de la verdad porque éstas conservan la verdad de las premisas.

Sin embargo es posible poner en cuestión el supuesto de que la única interpretación de « y da respaldo epistémico a x » es una en la que x se sigue lógicamente, mediante una inferencia aceptable, de y . Recordemos que la finalidad de tener creencias respaldadas epistémicamente es alcanzar la mayor cantidad de creencias verdaderas posibles. Es cierto que la relación de inferencia (así sea inductiva o deductiva) a partir de premisas verdaderas es un buen indicador de la verdad de la creencia respaldada. Sin embargo no hay porque suponer que la única interpretación aceptable de « y da respaldo epistémico a x » es la que acabamos de ver.

Así, si el defensor de la postura experiencial quiere satisfacer esta segunda motivación, debe ser capaz de dar cuenta de una relación no-inferencial que, sin embargo, nos lleve a formar creencias verdaderas y que conserve la veracidad de las experiencias perceptivas que sirven como base. Hay que notar que si queremos defender la tesis de la acreditación perceptiva, esta relación debe poder darse entre un estado con contenido representacional no-proposicional y un

estado con contenido proposicional¹¹. Esta relación en caso de darse correctamente, otorga respaldo a una creencia. La propuesta de Burge es la conceptualización. De acuerdo con él, cuando una creencia conceptualiza de manera adecuada el contenido no-proposicional de una experiencia, entonces la experiencia da acreditación perceptiva a la creencia. Pero ¿qué razones hay para creer que el hecho de que esta relación se dé resulta en un respaldo a favor de una creencia?

Para empezar, hay que recordar que las experiencias perceptivas también tienen condiciones de veracidad: si bien no pueden ser verdaderas o falsas, sí pueden ser correctas o incorrectas. La idea central de Burge es que una conceptualización correcta, al igual que una inferencia correcta, mantiene la veracidad del insumo inicial, en este caso una experiencia perceptiva. De esto se sigue que la relación de conceptualización sólo puede resultar en respaldo si las experiencias son fiablemente correctas. De manera análoga, una relación de inferencia sólo da respaldo epistémico si hay buenas razones para creer que las creencias que dan respaldo son verdaderas. Pero ¿tenemos razones para creer que efectivamente la experiencia perceptiva es fiable?

Burge asume como correcta la teoría anti-individualista de los estados mentales. De acuerdo con esta teoría, el contenido de los estados mentales es resultado de patrones de interacción del sujeto con los objetos que los estados mentales representan. De acuerdo con Burge el hecho de que los estados mentales adquieran su contenido de la forma en la que señala esta teoría, garantiza parcialmente que las experien-

¹¹ Recordemos que nos interesa defender la tesis de que la experiencia perceptiva (que asumimos que no tiene contenido proposicional) puede respaldar a las creencias perceptivas (que sí tienen contenido proposicional).

cias perceptivas están «asociadas constitutivamente y explicativamente con representaciones verídicas» (2003; 532). La razón por la que las experiencias perceptivas son fiablemente verídicas es que tienen el contenido que tienen debido a que el sistema perceptivo del sujeto en cuestión interactúa causalmente con instancias relevantes del tipo de cosas que las percepciones representan, en circunstancias normales. Esto es, si el sistema perceptivo y el ambiente se encuentran en circunstancias normales, entonces, dadas las características que debe cumplir un estado mental para obtener su contenido (esto es, establecer relaciones causales con los objetos externos), las experiencias perceptivas deben representar de manera correcta a los objetos que estas representan normalmente.

Así, ahora debe quedar claro que la relación de conceptualización es una relación que debe darse entre experiencias perceptivas fiablemente verídicas y creencias. Esto debe ser así por la misma razón por la que las creencias que dan respaldo epistémico deben ser verdaderas. De nada nos serviría una relación de inferencia si las premisas son falsas. Sin embargo, no basta con esto. Hace falta que la relación sea una relación que, de alguna manera preserve la verdad del insumo que sirve como base¹². De la misma manera, debemos mostrar que la relación de conceptualización entre las experiencias perceptivas y las creencias es una relación que preserve la veracidad (corrección) de las experiencias perceptivas. De acuerdo con Burge, cuando una creencia conceptualiza de manera adecuada el contenido de una experiencia perceptiva fiablemente verídica, entonces contamos con una creencia

¹² En el caso del respaldo inferencial éstas son, precisamente, las formas válidas de inferencia aceptadas por la lógica formal.

perceptiva respaldada epistémicamente. Pero ¿cuál es la naturaleza de la relación de conceptualización que nos permite sostener que es una relación tal que, de ser satisfecha, resulta en un respaldo epistémico?

Es claro que, cuando el contenido no-proposicional de la experiencia es conceptualizado de manera correcta y es transformado en contenido proposicional, entonces la transición ha sido exitosa. Por lo tanto, debe haber ciertas condiciones que una conceptualización debe cumplir para que digamos que es una conceptualización legítima y que resulta en un respaldo epistémico. La clave de una buena conceptualización es la siguiente: «cuando la transición sale bien, la referencia singular se preserva en la transición entre los elementos singulares, y la referencia a propiedades o relaciones se preserva en la transición entre los elementos generales» (Burge 2003; 541). Es decir, si un elemento singular en la percepción hace referencia a un objeto esférico, la conceptualización adecuada de ese elemento es un concepto que haga referencia a un objeto esférico; si un elemento general hace referencia a la relación *al lado de*, entonces una conceptualización correcta de ese elemento es un concepto que haga referencia a esa misma relación.

Evidentemente constituye un problema establecer qué tipos de creencias pueden estar acreditadas perceptivamente. Burge señala que las creencias que pueden estar acreditadas perceptivamente son creencias que están formuladas con conceptos de colores, extensiones, sombras, etc. Así, por ejemplo, una conceptualización adecuada de mi experiencia visual de una manzana sobre la mesa es aquella que establece que hay un objeto con tales colores, formas y sombras sobre un objeto con tales colores, formas y sombras. Si es cierto lo que nos dice Burge, entonces la experiencia percep-

tiva representa únicamente propiedades muy básicas de los objetos. Así, enfrentamos el problema de que las creencias básicas tendrían un contenido muy magro, lo cual pondría en cuestión la satisfacción de la tesis (b) del fundacionismo.

Sin embargo, esto no tiene por qué ser así. Por ejemplo, Susanna Siegel ha defendido la tesis de que algunas experiencias visuales representan incluso propiedades de clases naturales. Por ejemplo, algunas experiencias visuales representan la propiedad «ser un árbol». Si esto fuera así, entonces el fundacionismo tendría disponible una base bastante amplia y con un contenido bastante rico de creencias básicas (asumiendo que el proceso de conceptualización se ha hecho correctamente), pues sería posible tener creencias básicas sobre algunas clases naturales (Siegel 2006).

Por ahora lo relevante es señalar que se encuentra disponible para el fundacionista una explicación positiva prometedora de cómo la experiencia puede otorgar respaldo epistémico. En particular, me parece importante señalar que se ha propuesto una relación no-inferencial que presumiblemente preserva la veracidad de la experiencia y la transmite a una creencia perceptiva: la conceptualización. Y no sólo eso, sino que además tal relación es una relación que se da entre un estado no-proposicional y uno proposicional.

Además, se ha dado una respuesta positiva a las dos motivaciones que inclinaban al defensor de la postura dóxica a aceptar (1*): en primer lugar se argumentó que la experiencia perceptiva tiene contenido representativo asertivo y, en segundo lugar, se argumentó que las relaciones lógicas de inferencia no son las únicas que pueden resultar en un respaldo epistémico a favor de una creencia.

4. Conclusiones

Hemos visto que los argumentos que pretenden mostrar que la experiencia perceptiva no es una fuente legítima de respaldo epistémico dejan mucho que desear. Además sostuve, a manera de esbozo, que hay una manera aceptable de explicar cómo la experiencia perceptiva puede dar respaldo epistémico. Así, la conclusión de este trabajo es que hay razones fuertes para creer que el fundacionismo sigue siendo una teoría del respaldo epistémico defendible, si bien aún hace falta mucho desarrollo para elaborar una teoría completa. Esta versión es una que rechaza tanto el supuesto psicologista como el infalibilista y, además, sostiene que la experiencia perceptiva es una fuente de respaldo no-inferencial legítima.

BIBLIOGRAFÍA

- Alston W. P. (1985). «Concepts of Epistemic Justification». En: *The Monist* 68-1.
- Alston W. P. (1989a). *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alston W. P. (1989b). «Two Types of Foundationalism». En: 1989a.
- Alston W. P. (1989c). «Has Foundationalism Been Refuted». En: 1989a.
- Alston W. P. (1993). «Epistemic Desiderata». En *Philosophy and Phenomenological Research* LIII-3.
- Alston W. P. (2005). *Beyond Justification*. Ithaca: Cornell University Press.
- BonJour L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.

- BonJour L. (1999). «The Dialectic of Foundationalism and Coherentism». En: Greco, John & Sosa, Ernest. *The Blackwell Guide to Epistemology*.
- BonJour L. (2002). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Resonances*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Burge T. (2003). «Perceptual Entitlement». En: *Philosophy and Phenomenological Research* LXVII-3.
- Dancy J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- David M. (2005). «Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis». En: Steup, M. & Sosa, E. (2005).
- Davidson D. (2001). «A Coherence Theory of Truth and Knowledge». En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Nueva York: Oxford University Press.
- Elgin C. Z. (2005). «Non-foundationalist Epistemology: Holism, Coherence, and Tenability». En; Steup, M. & Sosa, E. (2005).
- Fairley C. (2006). «Making Sense of Perceptual Defeasibility». En: *The Fourteenth Annual Harvard-MIT Graduate Student Philosophy Conference*. Cambridge, Massachusetts.
- Fairley C. (2007). *Foundationalism and the Idea of the Empirical*. Londres: University College London.
- Foster J. (2000). *The Nature of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Fumerton R. (2005). «Foundationalist Theories of Epistemic Justification». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición del invierno de 2009)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/justep-foundational/>.
- Pollock J. L. y Cruz J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Pryor J. (2000). «The Skeptic and the Dogmatist». En: *Noûs* 34-4.
- Pryor J. (2001). «Highlights of Recent Epistemology». En: *British Journal for the Philosophy of Science* 52.
- Pryor J. (2005). «There is Immediate Justification». En: Steup, M. & Sosa, E. (2005).
- Schwitzgebel E. (2008). «Belief». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición de otoño)*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/belief/>>.
- Sellars W. 1963. «Empiricism and the Philosophy of Mind». En: *Science, Perception and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Siegel S. (2006). «Which Properties are represented in Perception». En: *Perceptual Experience*. Tamar Szabó Gendler y John Hawthorne (eds). Nueva York: Oxford University Press.
- Steup M. & Sosa E. (2005). *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden: Blackwell.
- Williams M. (2005). «Doing without Immediate Justification». En: Steup, M. & Sosa, E. (2005).
- Wright C. (2007). «The Perils of Dogmatism». En: *Themes from G. E. Moore*. Nueva York: Oxford University Press.

RESUMEN

En este artículo defiendo una versión de fundacionismo moderado no-psicologista argumentando que la experiencia perceptiva es una fuente legítima de respaldo epistémico no-inferencial. Sostengo que los argumentos que supuestamente muestran la insostenibilidad de este fundacionismo (*i.e.*, el argumento de lo dado y el argumento de la derrotabilidad)

no son concluyentes. Además, esbozo un modo en que se puede dar sentido a la idea de que la experiencia perceptiva respalda epistémicamente nuestras creencias perceptivas.

Palabras clave: Fundacionismo, experiencia perceptiva, respaldo epistémico, acreditación perceptiva, creencias perceptivas, creencias básicas, respaldo no-inferencial.

ABSTRACT

In this paper I defend a version of non-psychologist moderate foundationalism arguing in favor of the idea that perceptual experience is a legitimate source of non-inferential epistemic warrant. I claim that the arguments which allegedly show the unteability of this kind of foundationalism (i. e. the argument of the given and the argument from defeasibility) are not conclusive. Also, I sketch a way to give sense to the idea that perceptual experiencia gives us epistemic warrant for our perceptual beliefs.

Key words: Foundationalism, perceptual experience, epistemic warrant, perceptual entitlement, perceptual beliefs, basic beliefs, non-inferential warrant.



Wittgenstein sobre el fingimiento y las otras mentes

Mario Gensollen
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
mgenso@correo.uaa.mx

La posibilidad de fingir parece engendrar una dificultad. Pues parece reducir el valor de la evidencia externa, esto es: anular la evidencia.

Se dirá: O tiene dolor o tiene una vivencia del fingir. Todo lo externo puede expresar esto y aquello (*LSPP II*, 42)¹.

1. El fingimiento como problema filosófico

El problema del fingimiento podría considerarse, desde un punto de vista filosófico, como secundario. Puede incluso cuestionarse su interés. En otros casos, también puede tomarse por una simple instancia de otros problemas filosóficos de primer orden. Si optamos por esta tercera posibilidad, habría que mencionar de qué problema o problemas de primer orden es una instancia. De este modo, surgirían otras posibilidades.

¹ En la bibliografía señalo las formas abreviadas de citar la obra de Wittgenstein.

En un primer momento, podríamos apelar al problema de las otras mentes, dentro del cual la posibilidad misma de que otro finja se muestra como un desafío a nuestro uso correcto o significativo del lenguaje mental en tercera persona, como de nuestro conocimiento de las otras mentes. Desde esta perspectiva, el problema mismo sería una instancia particular de algunos problemas epistémicos de primer orden (algunos ligados a desafíos escépticos). Otra posibilidad epistémica consiste en que el fingimiento se muestra como un desafío al testimonio como fuente justificada de nuestras creencias, y por ello también cuestiona algunas de nuestras prácticas —algunas de ellas básicas— que implican la confianza. Una última opción presenta la posibilidad del fingimiento como una forma de justificación de la ya clásica dicotomía real/aparente, y hace de ella una instancia (entre muchas otras) de problemas metafísicos u ontológicos clásicos. Lo cierto es que pocas veces se ha tratado, y cuando lo ha sido, el debate fue escaso.

Hace un par de décadas, algunos filósofos trataron de revivir el debate en torno al fingir para aclarar algunos puntos acerca de lo ficticio y la ficción (ver, *e.g.*, Currie 1985; 1997). Pero dicha discusión puede ser considerada aún prematura. Para un debate más reciente, el problema del fingir empieza a ser central para aclarar el papel de la imaginación y lo imaginario, y, por tanto, como un tema que es necesario abordar, al menos de modo indirecto, para clarificar actividades tales como los experimentos mentales, el juicio modal y el razonamiento contrafáctico (ver Nichols 2006). De cualquier forma, la literatura filosófica aún sigue siendo escasa.

Recientemente, ha sido la ciencia cognitiva la que ha prestado atención al fingir. Aunque su atención se ha centrado de manera focal en un tipo muy específico de fingimiento:

el que implican los juegos infantiles. A partir de dicho paradigma, algunos han intentado trazar un mapa de los mecanismos cognitivos que subyacen a los juegos de fingimiento. Por ello, ahora disponemos de una gran cantidad de trabajos tanto conceptuales como empíricos sobre el fingir (ver, *e.g.*, Currie 1995, 1997; Gordon & Barker 1994; Harris 1991, 1994, 1995; Harris & Kavanaugh 1993, 1994; Leslie 1987; Lilliard 1993). Incluso, disponemos de teorías que tratan de ser exhaustivas en torno a los mecanismos cognitivos que subyacen al fingimiento (ver Nichols & Stich 2000).

Otra arista que ha detonado cierto interés y debate sobre el fingimiento ha sido la de los estudios sobre la capacidad de descifrar o leer otras mentes (el denominado *mindreading*). El debate, polarizado entre los defensores de la teoría de la simulación (*simulation theory*), y los de la teoría de la teoría (*theory theory*), parte de que existe una conexión importante entre los juegos de fingimiento y el *mindreading*. Aunque los defensores de ambos bandos aceptan esta conexión, existe una acalorada disputa acerca de los mecanismos mentales que hacen posible el *mindreading*, y en este punto el fingir desempeña un papel central en el debate.

Independientemente del bando por el que se tome partido, tanto los defensores de la teoría de la simulación como los defensores de la teoría de la teoría aceptan que el fingir desempeña un papel central en una gran variedad de importantes capacidades cognitivas, tales como el razonamiento contrafáctico, la planificación condicional, la empatía, la comprensión moral, la apreciación literaria y la imaginería visual (*visual imagery*). De cualquier manera, los participantes en el debate cognitivista sobre el fingir admiten que es necesario, como un primer paso indispensable, desarrollar una teoría plausible de los mecanismos mentales que subyacen a la capacidad de fingir como tal.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, pienso antes de una teoría cognitivista del fingir (la cual puede ser útil e, incluso, en un segundo momento, indispensable), es necesaria una gramática del fingir: es necesario poner en claro el mapa conceptual que gira en torno al fingimiento; aclarar, por tanto, las prácticas en las que desempeña un papel, y qué papel desempeña en ellas (con qué diversidad de propósitos fingimos), cómo es que el fingir forma parte de nuestra historia natural, y cómo éste moldea nuestra forma de vida. Sin dicha gramática no es imposible que los desarrollos cognitivos caigan en algunos errores que son posibles de evitar.

A partir de estas primeras coordenadas, resulta aún más arriesgado ligar el problema del fingimiento al nombre y a la obra de Wittgenstein. Un breve repaso por la bibliografía secundaria en torno a su pensamiento nos arroja, sorpresivamente, resultados casi nulos. El tema no ha sido tratado directamente desde una perspectiva wittgensteiniana. Las razones podrían ser varias. La primera, y más evidente, es que no es hasta los cuadernos de 1949, 1950 y 1951 (los MS 169; 170; 171; 173; 174; 176) cuando Wittgenstein, casi de manera obsesiva, repara en la gramática del fingir². Dichos cuadernos no fueron publicados hasta 1992 en inglés (con el título *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume II, The Inner and the Outer*), y sólo se publicaron de manera fragmentaria. En castellano, la primera edición, basada en la edición inglesa, data de 1996. Sólo es a partir del año 2000 que disponemos de los cuadernos íntegros, con la edición electrónica del *Nachlass* a cargo de la Universidad de Bergen. Aunado a esto,

² Con esto no quiero decir que el problema no haya sido visualizado por Wittgenstein desde las *Investigaciones*. En ellas, ya repara Wittgenstein en algunas aristas de la gramática del fingir, pero no está lo suficientemente desarrollada como lo está en los escritos de los años posteriores. Ver, e.g., *PU II* 165-195; 111-367.

si tomamos en cuenta que los estudios canónicos sobre los escritos de filosofía de la psicología de Wittgenstein fueron publicados antes o muy poco después de la aparición de los mencionados cuadernos (ver, *e.g.*, Schulte 1987; Bouveresse 1976; Hacker 1993a, 1993b), podríamos darnos una idea del porqué el problema del fingir no figura comúnmente como un tópico wittgensteiniano en la literatura crítica.

Otra razón, mucho menos histórica y más exegética, tiene que ver con ciertas interpretaciones sobre algunos puntos clave de las *Investigaciones filosóficas*. En particular, aquellos sobre el problema del seguir reglas, y el tan atractivo argumento contra el lenguaje privado. Detrás de las muy disímiles interpretaciones que se han ofrecido de estos puntos desde la publicación de las *Investigaciones*, se encuentra un desacuerdo en torno a la forma de comprender ciertos conceptos como «privacidad», «interioridad», «forma de vida», «historia natural», «criterio», «gramática», «práctica», etc. No queda muy claro —en ocasiones— cuál es el punto de Wittgenstein en sus argumentos contra el lenguaje privado. A propósito de ello, Stanley Cavell ha lanzado la pregunta al aire: «¿en qué espíritu es en el que Wittgenstein «niega» la «posibilidad» de un lenguaje privado?» (1979; 84). Cavell, mucho más adelante, es aún más explícito:

«¿Qué es lo que nos causa la impresión de que Wittgenstein desea negar que el alma es privada? ¿Qué es lo que nosotros deseamos rechazar, contra las enseñanzas wittgensteinianas, cuando nos vemos obligados a proteger la privacidad del alma contra él? ¿Es porque creemos que la afirmación de la privacidad es la afirmación de la existencia del alma misma? ¿Cuál es la idea que tenemos de la privacidad?» (1979; 329).

No son pocas las formas de leer a Wittgenstein que no nos dan una respuesta satisfactoria a las preguntas cavellianas. Muchas de ellas incluso las ignoran. A fin de cuentas, el problema de la privacidad no pocas veces está subordinado a otros problemas que algunos pueden considerar más interesantes o importantes (generalmente, ligados a la filosofía de las matemáticas).

Partiré de un supuesto contrario al habitual, el cual espero que al final haga ver su posible pertinencia. Es, precisamente, el mismo supuesto del que parte Cavell para leer las *Investigaciones*, y con el que pienso que es posible leer el pensamiento del segundo Wittgenstein: «la relación correcta entre lo interno y lo externo, entre el alma y su sociedad, constituye el tema de las *Investigaciones* en su conjunto. Este tema, podría decir, es lo que proporciona el sentido moral del libro» (1979; 329). En otras palabras, el énfasis excesivo que hace Wittgenstein tanto en el carácter público del lenguaje, como en la exterioridad de los criterios, está al servicio de una corrección de nuestro mapa conceptual sobre lo interno y lo externo. En este contexto, la gramática del fingir que Wittgenstein desarrolló los últimos años de su vida es la última fase del ciclo argumental que inició en las *Investigaciones* con sus argumentos contra el lenguaje privado (aunque esta última idea no es de Cavell, quién incluso parece desecharla³).

Establecido un somero mapa del terreno, partamos ya de la primera posibilidad: interpretar el problema del fingimiento como una instancia particular del problema de las

³ Así lo justifica Cavell: «No one will insist that privacy and secrecy have nothing to do with one another; that is, no one will deny that a sense of secrecy captures, or enforces, a particular sense of privacy. But that sense of privacy ought, on its face, to seem of limited metaphysical interest, while possibly of pervasive political significance» (1979; 330).

otras mentes. Para caracterizar inicialmente este problema, tendríamos que preguntarnos de qué tipo de justificación disponemos para atribuir significativamente predicados psicológicos a otros. Otra forma, mucho más general, consistiría en plantear un desafío acerca de la posibilidad misma de hablar de la vida mental, así como de la forma en la que podríamos hablar de la misma.

De ordinario no surgen dificultades ni confusiones acerca de los predicados psicológicos que yo mismo me atribuyo, ni de si éstos coinciden con atribuciones que otros hacen de sí mismos (aunque, claro, no en pocas ocasiones surgen anomalías en la comunicación). Cuando *A* dice «Me duele la muela», *B* no suele cuestionar (a menos que se presente una anomalía, la cual siempre es posible señalar) si dicha atribución coincide con la que él ha hecho o podría hacer de sí mismo (cuando *B* dice «Me duele la muela»). La pregunta filosófica, a partir de estas consideraciones, sería la siguiente: ¿en qué se fundamenta el acuerdo entre las personas cuando hablan de su vida mental? Una forma, aún más general, sería la siguiente: ¿cuál es la condición de posibilidad de la comunicación?

La respuesta de Wittgenstein a esta pregunta es sobria: ««¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» — Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida (*Lebensform*)» (PU 241). Lo que Wittgenstein quiere decir es que el uso del lenguaje mental (y no sólo de éste) está sustentado principalmente en las normas, prácticas, hábitos e instituciones a las que pertenecen los hablantes competentes de una lengua, y que constituyen su forma de vida.

El desafío escéptico —uno de tantos, y una forma entre muchas— a veces ha tomado una forma similar a la que sigue: ¿bajo qué criterios podemos afirmar que el uso que haces de tus conceptos para referirte a la vida mental de otros es correcto? Sólo habría que ampliar un poco la respuesta anterior: dado que todos los hablantes competentes de una lengua formamos nuestras capacidades lingüísticas y extralingüísticas en un contexto común y compartido, dicho contexto es la pauta de corrección de nuestros usos conceptuales. Éste es, al menos, el primer paso para disolver el problema del escepticismo de las otras mentes.

Atengámonos a una forma concreta del desafío escéptico general, a saber: ¿de qué tipo de justificación dispongo para emplear términos mentales en tercera persona? Una manera técnica de plantear el mismo desafío sería la siguiente: ¿cómo justificamos las alioatribuciones de predicados psicológicos? Para contextualizar el desafío escéptico sobre el empleo del lenguaje mental en tercera persona, habría que recordar la lectura escéptica de Kripke (1982) (aunque se sabe que la lectura que hace Kripke es mucho más profunda, así como su desafío, ya que lo que está en cuestión no sólo es el uso del lenguaje mental en tercera persona, sino el uso significativo del lenguaje mismo).

El desafío escéptico que lanza Kripke es suficientemente general: dado que, pareciera que el uso de nuestros conceptos no está determinado, cualquier empleo de un concepto en tiempo presente constituye una hipótesis sobre la corrección de su uso. En otras palabras, *A* parece no disponer de ningún tipo de justificación al emplear en presente el concepto «dolor de muelas», dado que el significado de tal concepto no está determinado por ninguno de sus usos pasados. En este punto, el desafío kripkeano no sólo ataca mis usos de

lenguaje mental en tercera persona, sino también en primera persona. Pero la implicación es obvia: tampoco el uso que hace *A* del concepto «dolor de muelas» estaría determinado por las vidas mentales de otras personas, pues dichas vidas constituyen un misterio para *A*.

Como vimos, algunas (no pocas) críticas a Kripke han tratado de mostrar que el desafío que plantea con respecto a nuestras aplicaciones de conceptos (por tanto, al uso significativo del lenguaje) no es un desafío real. De ello implican que el problema de las otras mentes, al ser una instancia particular del desafío general, quedaría a su vez desarticulado. Ciertamente es que la lectura kripkeana del parágrafo 201 de las *Investigaciones* quizá sea una malinterpretación, resultado de una incompreensión de la naturaleza de nuestros acuerdos y su fundamento (donde conceptos como «criterio», «historia natural» y «forma de vida» juegan un rol protagónico).

Sin embargo, el problema no es tan sencillo. En primer lugar, si se argumenta de esta forma, podría aceptarse de manera implícita la clave exegética principal de Kripke: a saber, que el argumento contra el lenguaje privado es una instancia particular del problema de la indeterminación de la regla. No obstante, el problema de la indeterminación de la regla, y la desarticulación que Wittgenstein realiza de éste, pueden leerse sólo como la primera fase del ciclo argumental, el cual es completado en parte por el argumento contra el lenguaje privado.

De este modo —alguno podría pensar—, dado que el problema de la indeterminación de la regla no es un problema real, y por tanto no es posible cuestionar, a partir de la aparente indeterminación de la regla, de manera global nuestro uso significativo del lenguaje, y en particular nuestro uso del lenguaje mental tanto en primera como en tercera

persona, todo queda en manos de la posible conclusividad del argumento contra el lenguaje privado. Entonces, si la conclusión del argumento es verdadera (a saber: dado que no tiene sentido referirnos a objetos privados en un lenguaje público, y no podemos referirnos a ellos en un lenguaje privado, por tanto, no podemos referirnos a ellos), la gramática de lo interno y lo externo quedaría corregida, y la privacidad no sería más una amenaza a nuestras pretensiones de conocimiento de la vida mental de otros. Los que así razonan, vieron en los cuadernos de 1949-51 una mera repetición, con ejemplos distintos, de lo que Wittgenstein ya había dicho en las *Investigaciones*. La gramática del fingir sería, así, innecesaria desde el punto de vista del argumento central, aunque quizá (en el mejor de los casos) una colección de notas un tanto folclóricas, con interés histórico y anecdótico. Sin embargo, tal razonamiento quizá no sea del todo acertado.

Lo que habría que indicar es que el razonamiento anterior queda incompleto. Pues es en este punto donde la gramática del fingir adquiere su sitio en el ciclo argumental. Ya que Wittgenstein ha negado que el desafío escéptico de la indeterminación de la regla sea un problema real, y ha argumentado contra la posibilidad misma de un lenguaje privado (haciendo uso, para ello —entre otras herramientas argumentativas—, del caso del lenguaje de las sensaciones), parecería que la privacidad deja de ser una amenaza epistémica, y la concepción cartesiana de la mente queda desacreditada. A pesar de ello, y por decirlo de alguna manera, Wittgenstein sólo ha argumentado contra la privacidad fuera de cualquier posible juego del lenguaje: él nos muestra que la privacidad no es una amenaza *en abstracto*, y cuando alguien nos desafía apelando a su posibilidad, lo único que habría que mostrarle es que lo que dice parece carecer de sentido. Sin embargo,

Wittgenstein se percata de manera acertada de que existen juegos del lenguaje que reintroducen la privacidad como amenaza, y que vuelven a trastocar la gramática misma de lo interno y lo externo. El juego del lenguaje del fingimiento es paradigmático a este respecto.

De esta posibilidad es de la que no se percata Cavell, pues niega interés filosófico a uno de los sentidos ordinarios más relevantes del término «privacidad»: «el secreto» (*secrecy*). Cuando Wittgenstein señala en el párrafo 246 de la primera parte de las *Investigaciones*: «De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor?», Cavell cree que el punto de Wittgenstein no es negar que sólo *yo* pueda expresar *mis* dolores, y que pueda hacerlo independientemente de lo que suceda en o con otra persona. A partir de esto, Cavell critica a quienes creen que el punto de Wittgenstein es negar la *privacidad* del alma como si fuese una cuestión de *secreto*. De lo que —cree Cavell— se seguiría simplemente que «no tenemos secretos impubliables» (*we have no unutterable secrets*), y por tanto no habría algo así como una «privacidad inquebrantable» (*unbridgeable privacy*).

Cavell acierta en que si interpretamos que Wittgenstein niega en el argumento contra el lenguaje privado la privacidad como una cuestión de secreto, «la idea filosófica o metafísica de privacidad no se captura, o se hace irreconocible» (1979; 330). Por tanto, Cavell niega que la idea misma de «secreto» pueda tener algún interés filosófico. Esto es correcto, pero sólo si consideramos que está cuestionando la relevancia de un sentido metafísico de «secreto». Pero también disponemos de un sentido ordinario de «secreto», muy usado y penetrante, que no es metafísico, sino epistémico.

Contra esta interpretación, podríamos pensar que de la negación de la privacidad *metafísica* no se sigue necesariamente la negación de la privacidad *epistémica* (al menos no aquella que tiene un papel en ciertos juegos del lenguaje: paradigmáticamente en el fingimiento). Nosotros podemos aceptar la conclusión del argumento contra el lenguaje privado y, a pesar de ello, no disponer de todas las herramientas para combatir otra variante del escepticismo de otras mentes.

La amenaza escéptica en este punto —ya que hemos planteado al fingimiento como una posibilidad epistémica que desafía nuestro uso del lenguaje mental en tercera persona, y que por tanto reintroduce la privacidad como amenaza a la gramática de lo interno y lo externo—, puede presentarse en una forma como la que sigue:

(i) Cuando *S* sabe que *p*, entonces *S* sabe que $\sim q$

(Premisa)

(ii) *S* no sabe que $\sim q$

(Premisa)

(iii) entonces *S* no sabe que *p*.

Por *Modus Tollens* de (i)-(ii)

En esta reconstrucción, *S* representa a un sujeto epistémico, *p* a una proposición empírica, y *q* a una proposición que se refiere a un escenario escéptico. El argumento puede instanciarse al caso del fingimiento de la siguiente forma:

(i) Si *A* sabe que *B* tiene dolor, entonces *A* sabe que *B* no finge que tiene dolor.

(ii) Pero *A* no sabe que *B* no finge que tiene dolor.

(iii) Entonces, *A* no sabe que *B* tiene dolor.

El argumento está constituido por el planteamiento de un escenario escéptico: la puesta en escena de ciertas situaciones en las cuales una pretendida afirmación de conocimiento no puede hacerse. Como ha sugerido Brueckner (ver 1994; 2000), los escenarios escépticos pueden entenderse como contraposibilidades lógicas o epistémicas. En el caso del argumento escéptico del fingimiento, lo que se presenta es un escenario escéptico como una contraposibilidad epistémica: aunque la situación que se pretende conocer se da (*A* observa una conducta de dolor en *B*), el sujeto no puede llegar a conocerla porque no está justificado (dado que *A* no sabe si *B* finge dolor, *A* no sabe si *B* tiene dolor).

Habría que notar que el argumento es lógicamente válido, y se apoya en la plausibilidad de sus premisas, las cuales descansan en dos principios epistémicos básicos: el principio de cierre lógico (cuando *S* sabe que *p* y *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*), y el principio de indeterminación (cuando *p* y *q* son contraposibilidades lógicas o epistémicas, no se está justificado para creer que *p*, si la evidencia de la que se dispone permite concluir tanto *p* como *q*). Queda claro, por ejemplo, que la premisa (i) depende del principio de cierre lógico: en efecto, si sé que *B* tiene dolor, y dado que saber que *B* tiene dolor excluye el que *B* esté fingiendo dolor, entonces al saber que *B* tiene dolor, también sabré que *B* no está fingiendo dolor. Así podríamos formalizar el principio de cierre lógico:

$$(PCL) \quad [Sp \wedge (p \rightarrow q)] \rightarrow Sq$$

Sin embargo, la crítica al PCL es obvia. Ningún sujeto epistémico conoce todas las implicaciones de lo que sabe, pues el principio parece exigir que si se sabe algo, se sepan también *todas* las implicaciones lógicas que se siguen de lo que

uno sabe. Esto es simplemente absurdo, y los contraejemplos abundan. Por ello, el principio de cierre lógico tiene que reformularse restringiendo las implicaciones de lo que *S* conoce. Esta reformulación suele conocerse como el principio de cierre bajo implicación conocida, y es el principio que realmente sustenta las premisas del argumento escéptico:

$$(PCL') \qquad [Sp \wedge S(p \rightarrow q)] \rightarrow Sq$$

Una forma de atacar el argumento escéptico consistiría en cuestionar la validez del PCL'. Ello ya lo han tratado de hacer Nozick (ver 1981; 197-247) y Dretske (ver 1970). También es posible usar el mismo PCL' para esgrimir un argumento antiescéptico por medio de un *Modus Ponens*, como parece que lo hace Moore, y nos lo hace notar Dretske (ver 1970; 34-5). Sin embargo, la vía wittgensteiniana no depende de estas discusiones. Lo que Wittgenstein trata de demoler es el escenario escéptico mismo, aclarando la gramática del fingir, y mostrándonos cómo la posibilidad del fingimiento no constituye una verdadera contraposibilidad epistémica a nuestros usos del lenguaje mental en tercera persona.

2. Wittgenstein y la gramática del fingir

La gramática del fingir wittgensteiniana, que complementa al argumento contra el lenguaje privado, puede delinarse en dos pasos. En este momento sólo delinearé el argumento, y en los apartados posteriores los expondré con mayor detalle.

En un primer momento, Wittgenstein realiza distinciones tanto entre expresiones y observaciones, como entre expresiones auténticas y fingidas. Primero, debemos tener

en cuenta que la asimetría de lo mental y la privacidad son las características que definen el problema en el argumento contra el lenguaje privado. Por tanto, Wittgenstein analiza la asimetría entre el uso del lenguaje mental en primera y en tercera persona.

Una forma resbaladiza de reductivismo consiste en afirmar que todos los usos del lenguaje mental en primera persona son simétricos a los usos del lenguaje mental en tercera persona; *i.e.*, que toda autoatribución de predicados psicológicos se realiza desde la perspectiva de la tercera persona. Contra esta forma de razonar, Wittgenstein argumenta que el discurso sobre lo interno no puede ser considerado como un *reporte* o *informe*; y, siguiendo la misma línea argumentativa, sugiere una primera asimetría entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la tercera:

La primera persona del singular del presente indicativo se usa claramente de otra forma que la tercera persona o que el pretérito. Juzgamos lo que él hace por su comportamiento, incluyendo lo que dice. La primera persona del singular del presente indicativo no se verifica por una observación de conducta (*LPP* 55).

De la asimetría señalada se siguen dos consecuencias: (i) que las autoatribuciones de predicados psicológicos pueden realizarse tanto desde la perspectiva de la primera persona (en presente indicativo), como desde la perspectiva de la tercera persona (al menos, en pretérito); y (ii) que dada la asimetría entre las autoatribuciones y las alioatribuciones, las bases para dichas atribuciones son las que generan la asimetría (en el segundo caso, la observación de la conducta; en el primero, al menos no la observación de la propia conducta). Respecto a (ii), surgen al menos dos problemas: (a) ¿con qué

base nos autoatribuimos predicados psicológicos?, y (b) ¿qué garantías nos brinda la sola observación de la conducta de los otros para la alioatribución?

Desde la concepción cartesiana de la mente, parece que si hemos de admitir asimetrías entre el discurso sobre lo interno y sobre lo externo, así como asimetrías entre la perspectiva de la primera y tercera persona, la única explicación de la que disponemos es la diferencia en el acceso que tenemos a nuestros propios fenómenos psicológicos (privilegiado, transparente, infalible, vía conciencia e introspección), que el que tenemos frente a los fenómenos psicológicos de las otras mentes (vía la sola observación de su conducta; por ende, no privilegiado ni transparente, y falible). De esta imagen se sigue que mientras sabemos con certeza lo que nos sucede, sólo mediante endebles inferencias podemos adivinar lo que sucede con los otros. De este modo, el escepticismo de otras mentes es el resultado inevitable del cartesianismo. Sin embargo, la opción que se nos presenta inmediatamente contra el cartesianismo no es menos problemática: un conductismo reductivo de lo psicológico que difumina las asimetrías entre el discurso sobre lo interno y sobre lo externo, y entre la perspectiva de la primera y tercera persona.

Frente a posiciones extremas como el cartesianismo y el conductismo, Wittgenstein atiende al sentido de nuestras palabras:

«No puedo saber lo que otro piensa, siente, intenta, etc.» Hay confusión respecto a «no puedo saber». Se podría decir: «Puedo saber, y a menudo sucede, qué piensan otros cuando les duele algo, etc.; y no puedo saber que me duele algo: simplemente me duele algo» (*LPP*; 55).

De esta manera, Wittgenstein argumenta a favor de que, (i) en un sentido básico o primario, no así secundario, las autoatribuciones de predicados psicológicos suelen ser extensiones de (oraciones que reemplazan a) distintas expresiones naturales (*e.g.*, «siento dolor», en algunos casos y contextos básicos, suele ser una extensión de expresiones naturales tales como gemidos o gritos); y, de que (ii) cuando no sé lo que sucede con otro, a pesar de que observo su conducta, esto no se debe a una interioridad que me está velada y de la cual sólo sé ciertas cosas a partir de endebles inferencias, sino a que soy incapaz de leer lo externo.

De lo anterior se sigue una idea muy importante: a saber, que la interioridad (al menos nuestra vieja imagen metafísica y epistémica de la interioridad) es un mito; *i.e.*, la interioridad, como la pensamos, es el resultado de nuestra incapacidad de leer el semblante, los gestos y las circunstancias que están implicados en nuestro uso del lenguaje mental en tercera persona.

¿Es ésta una versión modificada del conductismo? No, pues esto no implica que lo interno termine por reducirse a lo externo; *i.e.*, existe una diferencia entre lo interno y lo externo, pero no una diferencia ontológica ni epistémica, sino sólo *conceptual*. Wittgenstein tiene muy presente que a la par del argumento contra el lenguaje privado, es necesaria también una clarificación de la gramática de lo interno, la cual viene precedida precisamente del argumento.

Ahora bien, resta la distinción entre expresiones auténticas y fingidas. Dado que la amenaza escéptica se fundamenta en la presunción de la posibilidad omnipresente del fingimiento (*i.e.*, todo uso del lenguaje mental en tercera persona es incierto, pues siempre es posible que el sujeto a quien atribuimos dichos predicados esté fingiendo), Wittgenstein

argumenta que la misma gramática del fingir implica la existencia de expresiones originales y auténticas (por tanto transparentes y sinceras).

De esto se sigue una consecuencia importantísima: los signos externos no están ligados de la misma manera con las expresiones originales y auténticas que con las fingidas. Por tanto, siempre es posible, si sabemos leer los signos externos, detectar a quien no es sincero. Pero quizá la mayor moraleja de la gramática del fingir wittgensteiniana, en este punto, no sea otra más que ésta: al fingimiento lo define su propósito, y tal propósito está determinado por las prácticas (las cuales, a su vez, constituyen nuestra forma de vida, y se desprenden de nuestra historia natural). Wittgenstein está perfectamente consciente de que el fingir es un juego del lenguaje sumamente complicado, a diferencia del juego del lenguaje de las expresiones originales y auténticas, y que lo fingido se diferencia de lo no fingido fundamentalmente por su propósito.

En este punto, el segundo momento de la gramática del fingir wittgensteiniana se centra en la atribución de estados mentales a otras mentes. El conductismo, que reduce lo interno a lo externo, aceptaría que un joven que grita y llora tiene dolor. Pero este podría estar fingiendo. Por lo que es necesario, en contra del escepticismo de las otras mentes, establecer criterios que nos permitan determinar cuándo finge la otra persona. Para la mayoría, los gritos o las muecas son conductas que expresan dolor. Sin embargo, se podría argumentar que se pueden dar casos en los que estos gestos ocurren y no hay dolor o, a la inversa, que no ocurren y hay dolor. Lo anterior parecería implicar que nunca podemos saber con absoluta certeza si alguien tiene o finge dolor.

Una de las causas para nuestra incertidumbre sobre los estados mentales del otro radica en la vaguedad de nues-

tros conceptos psicológicos ordinarios. Tampoco existe una «prueba definitiva del fingimiento»; aún así podemos saber cuando alguien está mintiendo, siendo hipócrita o cuando trata de estafarnos. Pero lo que nos permite saber que el otro finge no son datos medibles y definitivos, sino evidencia imponderable: las sutilezas de la mirada, del gesto o del tono de voz, por ejemplo. No existen algo así como «secretos impublicables», pero tampoco existe una medida precisa con la que podamos detectar, sin la intervención de nuestro juicio en cada caso y apelando a innumerables detalles del contexto, que alguien finge. Trabajar adecuadamente con evidencia imponderable implica experiencia y habilidad. El juez con *buen ojo* (*Blick*) es quien puede distinguir entre las expresiones sinceras y las mentirosas, entre las auténticas y las fingidas. La moraleja en este segundo momento no es menos relevante: el fingir constituye un paradigma de la imposibilidad de reducir nuestros conceptos psicológicos ordinarios, plagados de vaguedad, a un lenguaje preciso o suficientemente fino. El fingir, paradigmáticamente, sigue el modelo de la evidencia imponderable (*unwägbar Evidenz*).

Expuestas las líneas básicas del argumento wittgensteiniano, vayamos ya a la argumentación pormenorizada.

Evidencia imponderable

Iniciemos preguntándonos una vez más: ¿tenemos garantías suficientes para atribuir estados mentales a otras mentes? Si partimos desde el punto de vista escéptico, parece que toda nuestra evidencia —la conducta que observamos— es compatible tanto con un estado mental efectivo como con su fingimiento. La pregunta ahora podría ser: ¿cómo de hecho

atribuimos estados mentales a otras mentes?, y ¿cuál es en realidad la naturaleza de la evidencia de la que disponemos?

Empecemos por un hecho simple: parece que nuestros conceptos mentales o psicológicos son elásticos, flexibles. Ello no quiere decir —tampoco— que podamos deformarlos a voluntad. Para Wittgenstein, dicha elasticidad es la que los hace utilizables: porque son flexibles cumplen adecuadamente sus propósitos (ver *LSPP II* 24, 43). Pero avancemos más lento.

Uno de nuestros supuestos ordinarios más comunes es que la incomprensión entre dos individuos se genera porque hay algo oculto en la primera persona —voluntariamente mediante el engaño, incluso involuntariamente por la naturaleza misma de lo interno— desde la perspectiva de la tercera. Wittgenstein nos llama la atención a este respecto:

No se sigue de la falta de fingimiento que cada uno sabe cómo se siente el otro (*LSPP II* 27).

Considera que nosotros no sólo no entendemos a los demás cuando ocultan sus sentimientos, sino que a menudo también cuando no los ocultan, incluso cuando hacen todo lo posible para hacerse entender (*LSPP II* 28).

Alguien podría pensar: o bien es lo interno, en tanto interno, lo que causa nuestra incomprensión; o bien es que los otros desean ocultarme sus estados mentales. En el primer caso, la incomprensión sería el resultado de la naturaleza misma de lo mental; en el segundo, sería una posibilidad práctica presente en cada caso. En otras palabras, cualquier conducta que yo observase sería compatible con el hecho de que el otro esté fingiendo. Sin embargo, ni es lo interno lo que me

está oculto en tanto interno⁴, ni la conducta del otro es compatible siempre con el hecho de que esté fingiendo —incluso de que no finja no se sigue que lo comprendo—. Estas dos tesis wittgensteinianas serán nuestro punto de partida.

Primero, Wittgenstein niega que la incompreensión sea fruto de un sentido de *ocultamiento* de lo interno: incluso cuando trato de hacerme entender, de cualquier forma y por todos los medios, cabe la posibilidad de que el otro no me comprenda. Es la flexibilidad de nuestro lenguaje psicológico la que —paradójicamente— hace que nos comprendamos en ocasiones, y en ocasiones no. Así, no es una clausura metafísica —ni, como veremos un poco después, que los otros siempre puedan engañarme— la causante de nuestra incertidumbre ante las otras mentes, sino la naturaleza misma de nuestro lenguaje y su conexión con la conducta. De este modo lo señala el propio Wittgenstein: «La inseguridad, que siempre existe, no es la de si quizás finge (pues él podría incluso figurarse que finge), sino más bien la complicada conexión de las palabras «tener dolor» con la conducta humana» (*LSPP II* 30).

Ahora bien, preguntémosnos: ¿sería posible anular dicha elasticidad y flexibilidad de nuestro lenguaje? Supongamos que pudiéramos disponer de criterios objetivos y claramente estipulados para medir la presencia efectiva de estados mentales. Imaginemos una forma de vida distinta donde los

⁴ Wittgenstein niega esta posibilidad al analogar el sentido en el que el futuro me está oculto, con el sentido en el que lo interno me está oculto: «El pensar del hombre acontece en el interior de la conciencia en una clausura suya; en comparación con ella cualquier clausura física es apertura. / El futuro nos está oculto. Pero ¿piensa así el astrónomo que calcula un eclipse de Sol? / Lo interno está oculto. — El futuro está oculto» (*LSPP II* 21)

[...] humanos han desarrollado un aparato para medir el dolor — llamémoslo «algímetro»— que tiene un aspecto semejante a nuestros manómetros efectivos. Aplicado a uno de nosotros, las oscilaciones de la aguja señalan determinado número de «algias», como vamos a llamar a esta fantástica unidad de dolor. En este caso, los criterios para decidir si alguien tiene o no dolor, si lo simula [finge] o no, y muchas otras cosas, estarían bien definidos. Cuando la aguja señala determinado número de algias por encima del umbral de percepción diremos que el individuo en cuestión tiene inequívocamente dolor. Para ser exactos, diríamos que el sujeto *X* tiene en un momento determinado *y* número de algias (Valdés 1996; xxvi)⁵.

En este supuesto, contaríamos con un vocabulario mental definido que «aparentemente» nos libraría de manera definitiva de la posibilidad de la inadvertencia del fingimiento del otro y, por tanto, del escepticismo de otras mentes. Sin embargo, atendamos a varias posibilidades. Primero, aunque el «algímetro» realmente existiera, y otros instrumentos para medir los distintos estados mentales, ¿realmente estaríamos hablando aquí de dolores (de «nuestros» dolores⁶)? Sí respondemos afirmativamente, tendríamos que admitir la siguiente posibilidad: que una persona que se retuerce de dolor no lo tiene porque el algímetro no lo señala, y actuar en consecuencia. Tendríamos que dejar al susodicho retorcerse de dolor, sin prestar auxilio: pues el algímetro nos ha dicho fuera de toda duda que el sujeto no tiene dolor. Sin embargo,

⁵ Este ejemplo de Valdés está inspirado en una anotación del propio Wittgenstein: «Podría pensarse en una especie de termómetro para averiguar si alguien tiene dolor. Si un hombre grita o gime, entonces le ponen el termómetro y sólo cuando señala esta o aquella oscilación empiezan a sentir compasión por el que sufre y a tratarlo como nosotros hacemos con quien «obviamente tiene dolor» (LSPP II 93).

⁶ Podríamos quizá aceptar que estos serían dolores, pero no serían *nuestros* dolores; *i.e.*, tendríamos que redefinir por completo el concepto mismo de dolor, y ello cambiaría por completo nuestras prácticas, por ende nuestra forma de vida tal cual nos la figuramos ahora.

no lo hacemos así ordinariamente. Cuando vemos una escena como la anterior prestamos auxilio sin pensarlo.

Parece que, aunque dispusiéramos de criterios muy definidos, eso no nos libraría de problemas. Ahora bien, aunque fuese posible medir, ¿tendría tal medición alguna importancia? Wittgenstein es muy claro al respecto: «Allí donde el medir no es importante no medimos, incluso si *podemos* hacerlo» (*LSPP II* 94). A pesar de lo que alguno pudiera pensar, Wittgenstein cree que la flexibilidad de nuestro vocabulario mental no es producto de una fase primitiva de nuestro desarrollo. La forma de vida humana misma es incierta. Lo que nos muestra la incertidumbre en la alioadscripción de estados mentales es que la vida misma es impredecible. Ahora bien, ¿podríamos ser de otro modo?, ¿podríamos imaginarnos usando algímetros y otros instrumentos para alioadscribir estados mentales? Y, si pudiéramos, ¿cambiaríamos nuestra forma de vida? ¿Cómo podríamos responder a ello? Wittgenstein trata de derrumbar este supuesto.

En principio, la posibilidad misma de fingir estados mentales —también de mentir, imitar, disimular, exagerar, ser hipócrita, etc.— delinea la vida humana. Pensar que sería posible eliminar la posibilidad de fingir consistiría en imaginar una forma de vida completamente distinta:

Pero piensa ahora en que llegases a una sociedad en la que, como podríamos decir, los sentimientos se reconocen con seguridad a partir de las apariencias (*no* usamos la figura de lo externo y de lo interno). Pero ¿no sería esto similar a llegar, desde un país en el que se llevan muchas máscaras, a otro en el que no se lleva ninguna o se llevan muy pocas? (Algo así como ir de Inglaterra a Irlanda). La vida es aquí simplemente *distinta* (*MS* 169, 28; *LSPP II* 28).

Wittgenstein es conservador. Lo que le interesa es describir nuestra forma de vida, no reformarla. Cualquier intento por eliminar la posibilidad del fingimiento de la misma —parece pensar— implicaría figurarse una vida distinta. Además, —piensa— el fingimiento (su posibilidad), es la que está detrás de la fabulación, la imaginación, la representación de un papel, etc. Gracias a que podemos fingir estados mentales, también somos capaces de participar en prácticas que son consideradas deseables. Eliminar la posibilidad de fingir sería a su vez eliminar un sinnúmero de prácticas humanas. Por ello, Wittgenstein no considera esta ambición antiescéptica positiva por sí misma. Así lo expresa de manera contundente:

Una tribu en la que nadie finge jamás, o en la que es algo tan raro como que entre nosotros uno ande por la calle a gatas. De hecho, si alguien aconsejase fingir a otro, se comportaría más o menos como uno de nosotros al que se le recomienda andar a gatas. Pero ¿qué sigue? No hay aquí tampoco ninguna confianza. Y la vida entera parece completamente distinta pero, de acuerdo con esto, no necesariamente más bonita de modo global (*LSPP II 27*).

Prácticas como la confianza en otros, la empatía o antipatía entre los individuos y lo que comparten entre ellos, las preferencias personales en ciertos usos no literales del lenguaje, la ritualística religiosa, todo ello quedaría eliminado de la vida humana. En efecto, en dicha tribu imaginaria no habría posibilidad de engaño, pero Wittgenstein lo deja claro: la vida sería distinta, no por ello mejor, más deseable.

Otro asunto queda en el tintero: de hecho la flexibilidad de nuestro lenguaje mental es el que logra que cumplamos los propósitos para los que lo usamos. No usamos conceptos más simples porque no nos «interesa». Nuestros conceptos están

determinados por nuestros intereses, por tanto por nuestro modo de vida (*LSPP II* 43). Imaginemos el siguiente escenario: Juan escribe una carta a Isabel en la que le declara su amor. Dicha carta podría adoptar la forma discursiva de un memorando o de prosa poética. En el primer caso, Juan establecería de manera lo más precisa posible sus intenciones, y las responsabilidades mutuas que ambos tienen si Isabel aceptara su declaración. En el segundo caso, Juan —seguramente mediante metáforas que conoce— trataría de hacerle ver sus sentimientos. ¿Qué forma discursiva cumple mejor con los propósitos de Juan? Esto dependerá seguramente de su personalidad. El punto es que no puede intercambiar palabras flexibles por precisas a voluntad. Unas cumplen mejor sus propósitos que otras. Sus conceptos —como los nuestros— están determinados por sus intereses⁷.

Volvamos ahora a la pregunta con la que comenzamos este apartado y demos un paso más: ¿tenemos garantías —y, de ser el caso, de qué tipo— para atribuir estados mentales a otros? Wittgenstein, más que buscar una refutación del planteamiento escéptico, tratará de explicitar la gramática de dichas atribuciones:

Y queda ahora la pregunta de si nos desharíamos de nuestro juego del lenguaje que se basa en la «evidencia imponderable» y conduce a menudo a la inseguridad, si tuviéramos la posibilidad de cambiarlo por uno más exacto que tuviese, en general, similares consecuencias. Podríamos —por ejemplo— trabajar con un «detector de mentiras» mecánico y volver a definir una mentira

⁷ Wittgenstein es claro a este respecto: ¡Piensa sólo en las palabras que los amantes se dicen mutuamente! Están «cargadas» de sentimiento. Y seguramente no son intercambiables por otras ristas de sonidos cualesquiera a voluntad» (*LSPP II* 17).

como aquello que produce una oscilación en el detector de mentiras. / Así pues, la pregunta es: ¿Cambiaríamos nuestra forma de vida si esto y aquello se pusiera a nuestra disposición? —¿Y cómo podría responder a esto? (*LSPP II* 95).

Su planteamiento parte de la siguiente tesis: aunque no poseemos evidencia «ponderable» suficiente—y si dispusiéramos de ella, parece que no la utilizaríamos ordinariamente— para saber con certeza que alguien tiene dolor, sí poseemos evidencia «imponderable» (*unwägbar* *Evidenz*) para alioadscribir estados mentales. En otras palabras, aunque la ocurrencia de cualesquiera criterios no es incompatible con el fingimiento, poseemos evidencia de cierto tipo que nos permite *advertir*⁸ que alguien está fingiendo o no lo está.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando atribuimos el calificativo de «imponderable» a cierto tipo de «evidencia»? En un sentido ordinario, decimos que algo es imponderable cuando no es sujeto de medición precisa —por tanto, que excede toda ponderación—, cuando no es previsible y sus consecuencias no pueden estimarse. Ya encontramos una referencia a la evidencia imponderable en las *Investigaciones*:

La cuestión es: ¿Qué *efectúa* la evidencia imponderable? / Supón que hubiera evidencia imponderable de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendría que mostrarse como tal evidencia a través de ciertas consecuencias *ponderables* (*wägbar*). / (La evidencia imponderable puede convencer a alguien de

⁸ Es difícil nombrar con algún verbo lo que sucede con respecto a la evidencia imponderable, de la que en ocasiones disponemos, para decir que alguien finge o no lo hace. Podríamos usar un verbo, muchas veces peligroso, como es *intuir*. U otro, quizá mucho más complicado respecto a sus implicaciones epistemológicas, como *percibir*. Prefiero un verbo más indeterminado, y con muchas menos connotaciones ideológicas y filosóficas como *advertir*, aunque también podríamos usar *distinguir*, *notar* o *reparar*.

que esta figura es auténtica... Pero esto también *puede* resultar ser correcto por medios documentales). / Entre la evidencia imponderable se cuenta con las sutilezas de la mirada (*die Feinheiten des Blicks*), del gesto (*der Gebärde*), del tono de la voz (*des Tons*). / Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa (y naturalmente puede haber aquí una confirmación 'ponderable' de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. Y esto no es por la razón de que las lenguas que conozco carecen de las palabras para ello. ¿Por qué no introduzco simplemente nuevas palabras? —Si yo fuera un pintor de extraordinario talento, sería imaginable que pudiera representar en figuras la mirada auténtica (*den echten Blick*) y la hipócrita (*den geheuchelten darstellte*). / Pregúntate: ¿Cómo aprende un ser humano a tener «buen ojo» (*Blick*) para algo? ¿Y cómo se puede emplear ese buen ojo? (*PU II 194*⁹).

El texto citado de las *Investigaciones* nos da ya muchas pistas para interpretar la postura wittgensteiniana con respecto a la gramática de las atribuciones de estados mentales a otras mentes. Por un lado, Wittgenstein parece negar que sea posible advertir «siempre» —no como una cuestión lógica, sino empírica— que alguien finge. No existiría en la práctica algo así como la «prueba definitiva del fingimiento». Careceríamos de los medios para saberlo fuera de toda duda¹⁰. Sin

⁹ Cito la segunda parte de las *Investigaciones* a partir de la tercera edición inglesa de 2002.

¹⁰ Este problema ha recibido una atención primordial de parte de la psicología en las últimas décadas. Paul Ekman, a partir de los desarrollos de Darwin (1872), ha estudiado la universalidad de las emociones, a partir de las expresiones faciales, como un criterio para detectar el engaño. Sin embargo, esto no pondría en cuestión la gramática wittgensteiniana. Ekman considera que a pesar de que dispongamos de dichos criterios, muchas veces de hecho somos engañados (ver 1996), además de que lo que ordinariamente nos importa no es tanto si alguien nos engaña, sino el por qué lo hace (ver 1985). Lo segundo es imposible determinarlo de manera contundente a partir de las expresiones faciales. Además, los criterios de Ekman de hecho son compatibles con la gramática de Wittgenstein: es la evidencia imponderable de las expresiones faciales, y no la evidencia ponderable de un detector de mentiras, lo que evolutivamente nos ha equipado para poder detectar el engaño.

embargo, es posible en muchos casos advertir que alguien finge. Sabemos muchas veces que el otro es un hipócrita, falsario, embustero, farsante. ¿Qué nos hace advertirlo? Ciertos detalles que muchas veces no tienen forma de ser ponderados:

Ahora bien, *por ejemplo*, he visto la mirada que uno le ha echado a otro. Y digo: «Si tú lo hubieses visto habrías dicho lo mismo» (Pero aquí hay todavía oscuridad). Tal vez en otra ocasión pueda conseguir que perciba esta mirada, y entonces se convencerá. Esto sería una posibilidad. (*LSP I 923*).

El que dispongamos de dicha evidencia imponderable muestra que el fingimiento no es una posibilidad que clausure mi advertencia de la misma. Tampoco existen algo así como «secretos impublicables». Si existe la posibilidad de que advierta la condición fraudulenta de las expresiones del otro —al menos en ciertas ocasiones—, el escepticismo de otras mentes no parecería una postura teóricamente generalizable.

Dando un paso más adelante, Wittgenstein afirma que ciertas sutilezas de la mirada, del gesto y del tono de voz nos pueden llevar a advertir que el otro finge. De manera inversa, también nos pueden llevar a concluir que el otro es sincero. El proceso muchas veces nos pasa desapercibido: cuando no existe razón alguna para suponer que el otro finge, ordinariamente damos por sinceras sus expresiones. Sólo en estos casos, aunque son de lo más frecuentes, podemos decir que lo interno es externo —de la forma en que lo afirma el conductismo lógico, aunque dicha postura generaliza esta posibilidad—. Wittgenstein así lo indica, y se distancia de la radicalidad tanto de la concepción cartesiana de la mente como del conductismo lógico:

Cuando semblante, gesto y circunstancias son inequívocos, entonces parece que lo interno es externo; sólo cuando no podemos leer lo externo parece que algo interno se esconde tras de ello (*LSPP II 63*).

Pero, aún nos queda un asunto por resolver. ¿Qué necesitamos para evaluar la evidencia imponderable? O, mejor dicho, ¿qué nos hace falta para advertir que alguien finge o es sincero a partir de dicha evidencia?, o ¿cómo somos capaces de advertir la presencia de evidencia imponderable? Wittgenstein habla de «buen ojo» (*Blick*), pero esto no nos dice mucho. ¿Acaso se puede aprender esta capacidad? O bien, ¿qué nos muestra que Wittgenstein hable de una posibilidad tan ambigua como puede ser este supuesto «buen ojo»? Darwin se había percatado que los seres humanos estamos equipados evolutivamente con la capacidad para evaluar emociones a partir de expresiones faciales (1872), sin embargo cabe también la posibilidad de que dicha capacidad pueda desarrollarse a lo largo de una vida.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, atendamos a la primera parte de los cuestionamientos. Wittgenstein responde con una interesante analogía:

Aquí hay un hecho importante, que aprendemos solamente a través de una larga experiencia y no por medio de un curso escolar. ¿Cómo se desarrolla, por ejemplo, el ojo del entendido: «Este cuadro no es de este o aquel maestro»? —de este modo se hace una afirmación que no es un juicio estético, pero que tal vez puede probarse por medio de documentos. / Él puede no estar en situación de fundamentar su juicio claramente. —¿Cómo lo ha aprendido? ¿Podría habérselo enseñado alguien? Por supuesto. —No de la *misma* manera como se aprende a calcular. Es ne-

cesaria mucha *experiencia*. Esto es, el aprendiz tal vez tiene que contemplar y comparar una y otra vez gran número de cuadros de distintos maestros. Al hacerlo así se le podrían haber hecho *indicaciones*. Bien, ése fue el proceso de *aprendizaje*. Después contempla un cuadro y hace un juicio. En muchos casos podría señalar razones para su juicio, pero la mayoría de las veces no serán *éstas* convincentes (*LSPP I 925*).

Si nos detenemos en la analogía anterior, ésta resulta clarificadora. Así como un curador emite un juicio sobre la posible autoría de un cuadro, nosotros atribuimos estados mentales a otros. En algunas ocasiones disponemos de evidencia que podemos señalar para hacerlo. Podemos atender a su conducta explícita, y podemos relacionarla con cierto concepto que tenemos de los estados mentales que le atribuimos. A veces esto no es posible. Lo hacemos de manera espontánea y natural: podemos señalar algo, y muchas veces no podemos señalar nada. Esta capacidad, aunque natural y fruto de nuestra historia evolutiva, se desarrolla a través de una larga experiencia.

En resumen, esta especie de «sensibilidad» para advertir mediante evidencia ponderable (pero la mayoría de las veces insuficiente) o imponderable, que el otro finge o es sincero, es un asunto difícilmente tematizable. Esta sensibilidad puede desarrollarse, pero su proceso de desarrollo tiene características muy específicas: podría decirse que mediante la experiencia en nuestro trato con seres humanos vamos adquiriendo tal habilidad. Aunque el proceso que nos lleva al juicio dista mucho de ser un proceso discursivo. Las más de las veces, por eso la evidencia con la que contamos es imponderable, no tenemos ninguna razón que podamos explicitar para dar cuenta de nuestra atribución.

Eso nos lleva a la respuesta al segundo cuestionamiento. Wittgenstein nos intenta mostrar que nuestras atribuciones ordinarias de estados mentales a otros es incompatible con una racionalidad austera —propia del cálculo—. La «inseguridad» en el proceso de atribución es esencial al mismo, y el proceso mediante el cual lo hacemos tiene múltiples aristas no tematizables (aunque posiblemente figurables o descriptibles).

Gramática del fingimiento

Antes de dar un paso más en mi argumentación, resulta necesario hacer unas cuantas precisiones terminológicas. Wittgenstein usa casi de manera sinónima dos verbos para referirse a la misma acción: *heucheln* y *verstellen*. Las traducciones al castellano hacen muchas veces estragos. Traducen *heucheln* por fingir, al igual que disimular o simular (aunque en sentido estricto convendría traducirlo por «ser hipócrita»); y *verstellen* por simular, al igual que disimular o fingir. En castellano la connotación de estos términos no nos hace posible tratarlos como simples sinónimos. Por ejemplo, usamos «fingir» para nombrar un acto predominantemente humano —aunque por analogía podemos decir que los animales fingen—. Así, no podemos decir, en sentido estricto, que una máquina «finge». Por el contrario, sí podemos decir que un máquina «simula»¹¹. El verbo «disimular», por su parte, suele ser aplicado a los ca-

¹¹ Esto no está recogido en el Diccionario de la RAE. Sin embargo, creo oportuna la distinción. Simular, aunque puede ser un verbo que usemos para describir lo que hacen los actores, no es común que lo usemos para los embaucadores. La razón es simple: el juego del lenguaje del fingir es más complicado que el de simular, pues el primero implica la intención de engañar, mientras que en el segundo caso nadie es engañado. Por ello los animales no pueden fingir en sentido estricto, mucho menos las máquinas.

sos en que un ser humano trata de aparentar que no siente lo que siente¹²; a diferencia de «fingir», que suele ser aplicado a la inversa, para los casos en que un ser humano trata de aparentar que siente lo que no siente¹³. Wittgenstein se centra casi de manera exclusiva en los casos en los que alguien finge, y no en casos generales de simulación, o casos específicos de disimulo.

Ahora bien, como mencioné en el primer apartado, el escéptico utiliza el caso del fingimiento como el paradigma para dar cuenta de que tras la manifestación externa —la conducta— se oculta algo interno. Si la gramática del fingimiento nos hace necesario usar la dicotomía interno/externo para dar cuenta de su lógica, entonces resultará imposible desembarazarnos de dicha dicotomía en nuestra concepción de la mente. Si ello no es así, podríamos pensar que dicha dicotomía será inoperante para lo mental en su conjunto. Pues, ¿en qué consiste fingir? ¿Cuál es su gramática?

La respuesta a la pregunta anterior, desde la concepción cartesiana de la mente, es de una economía didáctica sorprendente. Supongamos que un sujeto *A* tiene una sensación *y*, y la manifiesta con ciertos criterios *z*. Ahora bien, ¿en qué se diferencia este sujeto con alguien que simplemente finge el estado mental? Desde el cartesianismo la respuesta es simple: un sujeto *B* no tiene una sensación *y*, a pesar de ello la manifiesta con ciertos criterios *z*. La única diferencia, como se puede ver, es que en la expresión original y auténtica no se oculta algo interno mediante lo externo, y en la fingida sí. Por ello, no hay diferencia en la manifestación externa, en

¹² Así lo indican el primer, tercer y quinto sentido que se señalan en el Diccionario de la RAE (22ª ed.): «Encubrir con astucia la intención», «Ocultar, encubrir algo que se siente o padece», «Disfrazar u ocultar algo, para que parezca distinto de lo que es».

¹³ Así lo indica el primer sentido que se señala en el Diccionario de la RAE (22ª ed.): «Dar a entender lo que no es cierto».

los signos del dolor, sino sólo en la relación de ésta con la ocurrencia o no ocurrencia interna de cierto estado interno. Parecería, por decirlo de una manera más simple, que tanto la expresión original como el fingimiento son opciones paralelas que pertenecen a un mismo juego del lenguaje, pero que difieren en su referencia. La dicotomía interno/externo se vuelve de una importancia superlativa para su explicación de este caso paradigmático, por lo que serviría también para dar cuenta de lo mental en su conjunto.

El procedimiento wittgensteiniano consistirá en plantear ciertas interrogantes respecto a casos límite para forzar al máximo la respuesta cartesiana. Después de dicho ejercicio, se pondrá en cuestión un supuesto bastante ordinario mediante el cual entendemos lo mental. El caso límite será el recién nacido. Pues, como se podrá advertir, dado que el juego del lenguaje del fingimiento no es el mismo que el de la expresión original —como supone el que adopta la concepción cartesiana de la mente—, sino que es mucho más complejo, el niño aprende a fingir, mientras que no necesita aprender simplemente a expresarse. Así comienza Wittgenstein su gramática:

Si el fingir no fuese un modelo tan complicado, sería pensable que el recién nacido finge [...] / Pero supongamos que el niño pudiese fingir desde el primer instante en que llega al mundo, es más: que su primera emisión de dolor es fingida. —Podríamos imaginarnos una actitud de desconfianza hacia el recién nacido: pero ¿cómo le enseñaríamos la palabra «dolor» (o «pupa»)? (LSPP II 55).

El planteamiento anterior nos lleva ya a una primera y determinante conclusión: «Diré, por lo tanto, que hay una ex-

presión de dolor original y auténtica; que, por lo tanto, la expresión de dolor no está ligada de la misma manera con el dolor y al fingimiento» (*LSPP II* 55). Por decirlo de otra manera, los signos externos del dolor en el caso de la expresión original y en el caso de la fingida no son siempre los mismos, sino sería imposible atrapar al embaucador. Dado que es posible, y no necesariamente excepcional, que advirtamos que alguien finge, los signos externos del fingimiento no pueden ser exactamente los mismos que en el caso de la expresión original¹⁴. En segundo lugar, la expresión original, se ve de manera paradigmática en el caso del recién nacido, no es un informe acerca de un estado interno del emisor, sino simplemente una expresión natural. Sólo si suponemos que oraciones del tipo «Tengo dolor» tienen originalmente —en un sentido *básico*— un valor cognitivo, surgen los problemas en torno al fingimiento, y con ello la dicotomía interno/externo para dar cuenta de lo mental.

Ahora bien, si fingimiento y expresión original son dos juegos del lenguaje distintos y, por tanto, tienen rasgos fundamentalmente distintos, ¿en qué consiste propiamente el juego del lenguaje del fingir? Aquí sí habría que apelar al aprendizaje mismo del fingimiento, pues ¿cómo aprende un niño a fingir? Wittgenstein lo describe así:

¿Qué tiene que aprender un niño antes que pueda fingir? Por ejemplo, el uso de las palabras como: «El cree que siento dolor, pero yo no lo tengo» (*LSPP I* 866).

¹⁴ Ésta es la sorprendente conclusión a la que ha llegado Paul Ekman (1985) con sus estudios sobre las microexpresiones: el rostro traiciona cualquier verbalización, y mediante expresiones que duran una fracción de segundo podemos saber qué emociones se tratan de fingir o disimular.

Un niño experimenta que se le trata mejor cuando, *v. gr.*, tiene dolores si llora; comienza a llorar para que lo traten así. *Esto* no es fingir. Sólo una raíz de la hipocresía (LSPP I 867).

Un niño tiene que aprender muchas cosas antes de poder fingir. (LSPP I 868).

Tiene que aprender un modelo complicado de conducta antes que pueda fingir o ser sincero (LSPP I 869).

El niño aprende también a imitar el dolor. Aprende el juego: actuar como si tuviese dolores (LSPP I 871).

«Una vez que conoce el niño lo que es el dolor, también conoce, naturalmente, que el dolor puede fingirse» (LSPP I 872).

Así pues, vemos que el niño tiene que aprender muchas cosas antes de poder fingir un estado mental. En primer lugar, un modelo de complicado de conducta, el uso de ciertas palabras, la capacidad de imitar estados mentales, etcétera. En cambio, resulta evidente que sus expresiones naturales no son aprendidas: en cierto sentido podríamos decir que son «naturales» o «animales».

Además, no debemos confundir la «hipocresía» con el *fingimiento*. Alguien es hipócrita cuando actúa de determinada forma con ciertos objetivos —el niño llora para que lo mimen—, pero la simple hipocresía está lejos de poder ser considerada fingimiento. Alguien finge, básicamente, cuando tiene intención de engañar al otro: cuando trato de hacerle creer ciertas cosas que yo creo que no son ciertas.

El niño que llora para que lo mime su madre no busca engañar a su madre, simplemente busca que lo mimen. En cambio, el niño que gime de dolor de estómago por la mañana para no ir a la escuela a presentar el examen para el que

no estudió, busca que su madre crea algo que él sabe que no es verdad: que realmente tiene dolor de estómago. Por tanto, es necesario saber imitar estados mentales —por ejemplo, dolores de estómago—, entender el uso de palabras como «él cree x , aunque yo sé que no es así», etcétera, para poder decir que es posible el fingimiento. Con ello queda claro que el juego del lenguaje del fingimiento es radicalmente más complejo que el de las expresiones originales y auténticas. La conclusión, hasta este punto, resulta obvia:

Pero este nuevo juego del lenguaje no funciona al mismo nivel lógico, esto es: no tiene las mismas relaciones y consecuencias que el juego del lenguaje en el que sólo se puede expresar dolor auténtico. Así pues, el problema de la simulación [fingimiento] no es primariamente epistemológico, sino algo que tiene que ver con la relación entre los distintos juegos del lenguaje (Valdés 1996; xxii-xxiii).

A pesar del interesantísimo viraje lingüístico que Wittgenstein realiza respecto al problema del fingimiento, antaño un problema considerado desde una óptica fundamentalmente epistémica, este tampoco elimina —como sugerimos en el apartado anterior— nuestra incertidumbre frente a las otras mentes. Las razones son varias.

En primer lugar —recordemos—, no se sigue de la falta de fingimiento que cada uno sabe cómo se siente el otro. En otras palabras, aunque fuese desterrado el fingimiento de la forma de vida humana, de ello no se seguiría que todos nos comprendiésemos de manera perfecta, pues los errores de comprensión están a la vuelta de la esquina. Podríamos decir: «Aunque sé que no finge, no sé qué es lo que le sucede». En segundo lugar, las prácticas del

fingimiento no son resultado de un defecto de la forma de vida humana, sino simplemente una de sus tantas características.

Actitudes y opiniones

Para terminar la caracterización wittgensteiniana, sólo resta afirmar que la relación del yo consigo mismo no parece ser fundamentalmente epistémica, como tampoco lo es la relación del yo con el otro. La única forma de superar el escepticismo de otras mentes, no así de refutarlo¹⁵, es salir de la perspectiva epistémica¹⁶.

Respecto a esto último, resulta de la mayor utilidad la distinción wittgensteiniana entre actitud (*Einstellung*) y opinión (*Meinung*). Por ejemplo, aunque estemos inciertos epistémicamente de que alguien esté triste —no porque su expresión sea poco clara, sino por la incertidumbre misma en la alioatribución de estados mentales—, eso no quiere decir que en la práctica se presente dicha incertidumbre. Cuando tratamos con otros seres humanos no experimentamos ordinariamente incertidumbre epistémica respecto de sus estados mentales. La amenaza del escepticismo de otras mentes es fundamentalmente teórica, no práctica. Cuando el otro me expresa su tristeza, yo no suelo adoptar una opinión al respecto —a menos que se presente una anomalía—, sino que tomo cierta actitud ante ella. Así reza la formulación wittgensteiniana en las *Investigaciones*:

¹⁵ Pues esto sería permanecer dentro de la misma perspectiva epistémica.

¹⁶ Algo similar propone Scruton, también desde una perspectiva wittgensteiniana; (ver 1995, 48-50).

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma (*Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele*). No tengo la *opinión* de que tiene un alma (*Ich habe nicht die Meinung, daß er eine Seele hat*) (*PU II 152*).

Justamente el giro que propone Wittgenstein se garantiza por las connotaciones tanto de «opinión» como de «actitud». Una opinión es un estado epistémico. Por el contrario, «actitud» tiene una clara connotación «práctica», no «teórica». Ahora bien, ¿acaso no las actitudes provienen o son el resultado de opiniones? Wittgenstein es muy claro al respecto:

En lugar de «actitud hacia el alma» podría decirse también: «actitud hacia el hombre». / Siempre podría decir de un hombre que es un autómatas (podría aprender esto en la escuela, en las clases de fisiología) y, sin embargo, esto no influiría en mi actitud hacia los demás. Incluso puedo decirlo de mí mismo. / Pero ¿cuál es la diferencia entre una actitud y una opinión? Yo diría: la actitud viene *antes* de la opinión (*LSPP II 38*).

El malentendido surge debido a que cuando algo no sale bien modificamos —o sería plausible que modificáramos— nuestras actitudes hacia el otro. Cuando sospecho que finge, bien puedo tomar precauciones en mi respuesta. Quizá le brinde consuelo, pero no estaré sometido a sus caprichos. Sin embargo, cuando no se presentan anomalías, no tenemos opiniones sino que tomamos actitudes frente a los estados mentales del otro. La actitud —naturalmente— viene *antes* que la opinión.

Por ello, bien podríamos decir que el escepticismo de otras mentes surge cuando confundimos actitudes y opiniones, o tomamos las unas por las otras. Esto quiere que el es-

cepticismo de otras mentes no es una postura que quepa generalizar teórica ni prácticamente. Aunque con ello tampoco podemos decir que nos hemos salvado de la incertidumbre. Quizá sea Cavell quien de mejor de manera ha interpretado este punto. Para él, nadie ni nada nos releva de nuestra responsabilidad frente al otro: ni los criterios ni su ausencia. No hay algo que nos permita acceder al otro de manera completa y total, ni tampoco hay nada que nos lo impida de manera definitiva:

Ahora podemos ver algo más de lo que se expresa en el mito del cuerpo como algo que vela o esconde la mente. Algo *está* velado —la mente por sí misma—. Pero la idea del cuerpo desempeña su papel. En la fantasía del cuerpo como algo que vela, es él lo que se interpone entre mi mente y la del otro, lo que nos separa. Aquí, la verdad estriba en que *estamos* separados, pero no necesariamente *separados* (por algo); estriba en que somos, cada uno de nosotros, cuerpos, *i.e.*, encarnados; cada cual es éste y no aquél, cada cual aquí y no allí, cada cual ahora y no entonces. Si algo nos separa, se interpone entre nosotros, eso sólo puede ser un aspecto o una postura particular de la mente misma, una *forma* particular de relacionarnos, o en la que estamos mutuamente relacionados (por nacimiento, por la ley, por la fuerza, en el amor) —nuestras posiciones, nuestras actitudes, el uno respecto al otro. Llámese a esto nuestra historia. Es nuestro presente (1979; 368).

El otro es alguien al que yo respondo, y puedo hacerlo responsable o irresponsablemente. Esto es posible sólo si superamos la perspectiva epistémica, y sólo si aceptamos nuestra separación, no como algo remediable, o bien irreparable, sino como un hecho constitutivo de nuestra condición.

Hasta este punto, parece que hemos llegado a una conclusión negativa, pero con ello ya hay cierto avance. Valdés la formula así en su estudio introductorio al segundo volumen de los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*:

[...] todo el libro es un espléndido viaje a través del juego del lenguaje de los conceptos psicológicos, donde se nos va mostrando hasta qué punto son falsas e ilusorias las figuras que habitualmente nos hacemos de lo mental. A la vez se nos muestra cómo tales figuras nos impiden hacer el esfuerzo necesario para comprender la abrumadora complejidad de lo mental y nos invitan a mirar hacia el lado equivocado [...] miramos hacia un pretendido interior del sujeto como aquello que nos ha de proporcionar la clave sin darnos cuenta de que es en la complejidad de la vida humana donde está el escenario en el que se desarrolla el juego del lenguaje de los conceptos psicológicos (1996; x-xi).

Así, no caben los reduccionismos ni los simplismos didácticos para dar cuenta de lo mental. Por un lado, la concepción cartesiana de la mente falla, pues supone que la dicotomía interno/externo nos proporciona la clave para entender lo mental.

Sin embargo, el fingir no se explica a partir de la idea de que algo interno se oculta tras algo externo, pues se trata de un juego del lenguaje bastante complejo, muy distinto al juego del lenguaje de las expresiones originales y auténticas. El conductismo —su antítesis— tampoco funciona: al reducir lo interno a lo externo, termina por desdibujar las asimetrías entre la perspectiva de la primera y tercera personas, y minimiza nuestra incertidumbre ante las otras mentes. Es conocido el pomposo slogan ryleano: «Dejar a un lado las es-

peranzas del Acceso Privilegiado es, también, dejar a un lado el temor del aislacionismo cognoscitivo; perdemos el gusto amargo del Solipsismo junto con su dulzura» (1949; 138). Sin embargo, aunque Ryle pretende salvarnos del aislamiento epistémico, no termina por erradicar nuestra incertidumbre respecto a las otras mentes. Ni la concepción cartesiana de la mente ni el conductismo lógico dan cuenta de las complejidades de lo mental.

A continuación —y para finalizar—, atenderé a algunas posibles objeciones que podrían hacerse a la gramática wittgensteiniana del fingir: en particular, algunas que se desprenden de algunas consideraciones de Ryle.

Ryle y el fingimiento

Uno de los primeros mapas trazados sobre el entorno conceptual del fingir, contemporáneo a la gramática del fingir de Wittgenstein, fue el ryleano. En *El concepto de lo mental*, Ryle trata de establecer una cierta gramática de la imaginación y lo imaginario, y sus relaciones con el fingimiento y el recuerdo. Si enmarcamos el trabajo de Ryle en las filas del conductismo lógico, podemos intuir las razones que le mueven a ocuparse de la imaginación. Ryle, de cualquier forma, es claro:

He mencionado el hecho terminológico de que «mental» se usa, a veces, como sinónimo de «imaginario». Las experiencias de un hipocondríaco se describen, a menudo, como «puramente mentales». Pero mucho más importante que esta rareza lingüística es el hecho de que existe una tendencia general, entre los teóricos y los hombres comunes, a adscribir cierto tipo de realidad fan-

tasmal (*other-worldly reality*) a lo imaginario, considerando luego que la mente es el *habitat* clandestino de tales criaturas descarnadas. Las operaciones de la imaginación son, por supuesto, ejercicios de facultades mentales. Pero [...] pretendo mostrar que tratar de responder a la pregunta «¿Dónde existen las cosas y acontecimientos que la gente imagina?» es tratar de responder a una pregunta espuria. No existen en ninguna parte, aunque se imagine que existen, ya sea en esta habitación, o en Juan Fernández. (1949; 222).

Dicha discusión inicia con el planteamiento que realiza Ryle en el octavo capítulo de *El concepto de lo mental*, en 1949. Este es sumamente rico, y dibuja un mapa conceptual bastante extenso en el que enmarca al fingimiento en el entorno de la imaginación, la fantasía, incluso el recuerdo. A pesar de las enormes virtudes del planteamiento ryleano, sabemos que el objetivo de su obra es uno solo: dismantelar lo que denomina «el dogma del fantasma dentro de la máquina». Por ello, el planteamiento que hace del fingir está viciado por el programa conductista y una tesis que a muchos posteriormente les parecería inaceptable: que el fingir se explica a partir de la dicotomía real/aparente.

Ryle piensa que, *e.g.*, un asesinato fingido se diferencia de uno real sólo porque en el asesinato fingido no se lleva a cabo asesinato alguno. Su planteamiento con respecto a la imaginación es aún más problemático: pues para él, «imaginar *x*» en ningún sentido propio puede constituir un caso de «ver *x*» (con los ojos de la mente, Ryle añade)¹⁷.

¹⁷ El debate en torno a las «imágenes mentales» ha sido bastante acalorado las últimas décadas, tanto desde la psicología como desde la filosofía. Para tener un panorama general del mismo, ver Tye 2000. Para algunas críticas a la concepción conductista de las imágenes mentales, ver Kosslyn 1995, 2003 y 2006. También ya había señalado Dennett (2007) algo al respecto.

Lejos de la discusión de las imágenes mentales, el caso del fingimiento es problemático en Ryle puesto que acude a la dicotomía real/aparente para dar cuenta de la diferencia entre lo fingido y lo auténtico. Algunos años después, Austin y Anscombe, en un simposio sobre el fingimiento recogido en un volumen suplementario de los *Proceedings of the Aristotelian Society* de 1958, con un aparato argumentativo muy sutil, tratarán de negar la implicación que realiza el conductismo para dar cuenta del fingimiento: a saber, «que el fingimiento implica no ser realmente».

Lo que tiene en mente el conductista es una tesis sumamente extravagante que recoge Austin al inicio de su contribución: el único criterio de que disponemos para diferenciar lo fingido de lo auténtico es un *límite* en la conducta observable. El ejemplo lo recoge Austin de Errol Bedford: la diferencia entre «sentir enojo» y «fingir enojo» no consiste en un estado interno que en el primer caso se presenta, mientras que en el segundo está ausente, sino en un límite con respecto a la conducta observable; así, si *A* comienza a morder la alfombra o destruye los muebles de la habitación —piensa Bedford— parecería que no tiene sentido decir que *A* «sólo estaba fingiendo enojo» (ver Austin 1958; 253-4).

Esta misma tesis, aunque velada, es muy similar a la que defiende Ryle. Lo que le preocupa al conductista es que el único criterio del que dispongamos para diferenciar lo fingido de lo auténtico sea la presencia o ausencia de un «estado interno». En ello no están mal encaminados. Sin embargo, tampoco es este supuesto límite en la conducta observable el criterio para distinguir lo auténtico de lo fingido.

En primer lugar, lo que habría que decirle al conductista es que si alguien que cree que finge enojo comienza a destruir los muebles de la habitación, ello tampoco nos indica que

realmente esté enojado, sino sólo quizá que está un poco mal de la cabeza o no entiende bien qué significa «fingir enojo»¹⁸.

En esta línea, Austin y Anscombe presentan una serie de contraejemplos que parecen desacreditar la tesis conductista. Ellos se percatan de que, en una serie de casos muy bien definidos, fingir implica de hecho ser realmente. El ejemplo de Austin resulta muy esclarecedor: supongamos que *A* finge limpiar las ventanas de la oficina de *B* mientras toma nota de los objetos valiosos que se encuentran dentro; en dicho caso, el que *A* finja limpiar las ventanas de la oficina de *B* implica que, de hecho, *A* limpie las ventanas de la oficina de *B* (ver 1958; 259).

Las argumentaciones de Anscombe y Austin lo que intentan es mostrar la complejidad y multiplicidad de construcciones gramaticales que podemos realizar con el verbo «fingir», y con ello desacreditar la tesis conductista. Sin embargo, no muchos aceptaron las conclusiones de Austin y Anscombe (ver, *e.g.*, Helm 1971; Barrett 1969). Otros intentaron, contra estas críticas, salvar la tesis austiniana con alguna versión modificada de sus contraejemplos (ver Binkley 1974). De cualquier forma, la discusión no llegó a ninguna conclusión satisfactoria.

Para esclarecer el debate anterior, podemos considerar la siguiente tesis: la diferencia entre lo fingido y lo auténtico radica en el propósito mismo de la práctica a la que nos estamos refiriendo; *e.g.*, si *A* finge limpiar las ventanas de la oficina de *B*, lo único que esto significa es que su propósito no es el mismo que el que de hecho tiene quien se gana la vida limpiando ventanas ajenas. Esto también funciona en los

¹⁸ O quizá, desde una perspectiva wittgensteiniana, está jugando otro juego del lenguaje: su propósito podría no ser fingir, sino, *e.g.*, llamar la atención.

ejemplos en los que fingir parece que no implica ser realmente; *e.g.*, si un mago finge que corta en tres piezas a su asistente, su propósito no es el que tendría un supuesto asesino serial que de hecho corta en tres pedazos a sus víctimas, sino causar una ilusión visual y sorprender a su auditorio.

Por ello, y a diferencia del que finge limpiar ventanas y de hecho las limpia (pues si no las limpiara, podría despertar sospechas), si el mago en efecto cortara en tres piezas a su asistente, no cumpliría con el propósito de los trucos de magia; *i.e.*, no causaría asombro, sino terror en su auditorio (por tanto, no *fingiría* que corta en tres pedazos a su asistente, sino que *de hecho* la estaría cortando).

Finalmente, pensemos en un caso que podría poner en cuestión la propuesta anterior: el buen actor. Este encarnaría tan bien su papel que seguiría el propósito de su correspondiente práctica fingida mientras actúa. No sólo ello, pues cuando *A* actúa (finge) ira, de hecho siente ira, y todas sus expresiones no son fingidas, sino auténticas.

Así, parece que la gramática wittgensteiniana —su distinción entre expresiones auténticas y fingidas— resulta incapaz de diferenciar entre lo que sucede con el actor en escena y con el hombre ordinario cuando no está sobre el escenario. Reforzando lo anterior, se podría sugerir que un buen criterio para determinar si *A* es un buen actor consiste en que sus expresiones sean auténticas. Es decir, cuando *A* interpreta el papel de Otelo, no sólo aparenta celos, sino que los siente. Algo análogo sucede con el espectador: cuando *B*, desde su butaca, siente ira contra *A* por asesinar a Desdémona, su ira no podría ser caracterizada como pseudo-ira, pues la vivacidad con la que la siente puede ser mucho mayor que la que lo embarga contra su vecino cuando no le deja dormir por la noche.

En resumen, el caso del actor no es el caso del fingidor; pues, en el primer caso, los propósitos de la práctica y los estados mentales involucrados parecen ser idénticos a los del ser humano ordinario en sus prácticas cotidianas.

Contra este posible contraejemplo, podríamos argumentar que los compromisos referenciales, también determinados por las prácticas, logran establecer las diferencias entre el actor y el espectador, y el furibundo ordinario y su víctima ordinaria. Cuando *A* (el actor que interpreta a Otelo) llora la muerte de Desdémona (la actriz que interpreta dicho papel), y *B* (el espectador en su butaca) llora la misma muerte de Desdémona y se enfurece con, o siente pena por, Otelo, tanto los compromisos referenciales de *A* como de *B* no son los mismos que si dicha muerte no fuera parte de un montaje teatral: en el primer caso, ni *A* ni *B* van al funeral de Desdémona; en el segundo, ambos irían a su funeral y quizá guardarían luto o sufrirían el duelo¹⁹.

Aun así, tanto los buenos actores, los atentos espectadores, como los seres humanos en sus prácticas cotidianas, poseen estados mentales que no es posible diferenciar por referencia a expresiones auténticas o fingidas, o estados mentales y pseudo-estados mentales: sólo es posible establecer la diferencia a partir de los compromisos referenciales de las prácticas mismas. Wittgenstein seguramente tuvo algo así en mente cuando anotó la diferencia entre tener la representación correcta de un estado mental y tener en claro sus consecuencias:

«Sé que le ha gustado verme». — ¿Qué se sigue de esto? ¿Qué de importancia? ¡Olvídate de que tienes la representación correcta

¹⁹ Algunas de estas consideraciones las aplico de las tesis que defiende Pereda (ver 2006).

de su estado mental! ¿Puedo realmente decir que la importancia de esa verdad reside en que tiene ciertas consecuencias? — Es agradable estar con alguien que se alegra de vernos, que se comporta de éste y aquel modo (si uno sabe de antes una serie de cosas sobre su conducta) (*LSP II*, 49).

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G. E. M. (1981). *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. Vol. 3. Metaphysics and the Philosophy of Mind*. London: Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1958). «Pretending». En Anscombe (1981); 83-93.
- Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers*. New York: Oxford University Press 1979.
- Austin, J. L. (1958). «Pretending». En Austin (1961); 253-71.
- Barrett, Cyril. (1969). «Not Exactly Pretending». *Philosophy* 44-170; 331-38.
- Binkley, Timothy. (1974). «Real and Pretend». *Philosophy and Phenomenological Research* 34-4; 560-68.
- Bouveresse, Jacques. (1976). *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brueckner, A. (1994). «The Structure of the Skeptical Argument». *Philosophy and Phenomenological Research* LIV.
- Brueckner, A. (2000). «Klein on Closure and Skepticism». *Philosophical Studies* 98.
- Cavell, Stanley. (1979). *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. New York: Oxford University Press.

- Currie, Gregory P. (1997). «On Being Fictional». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55-4; 425-28.
- Currie, Gregory P. (1995). «Imagination and Simulation». En Davies & Stone (1995); 151-69.
- Currie, Gregory P. (1985). «What is Fiction?». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43; 385-92.
- Darwin, Charles. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: Oxford University Press 2009.
- Davies, M. & Stone, T. (eds). (1995). *Mental Simulation: Evaluations and Applications* Oxford: Blackwell.
- Dennett, Daniel. (2007). «Re-Introducing *The Concept of Mind*». *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 7; 12-20.
- Dretske, Fred. (1970). «Epistemic Operators». *Journal of Philosophy* 67; 1007-23
- Ekman, Paul. (1996). «Why Don't We Catch Liars?». *Social Research* 63-3; 801-17.
- Ekman, Paul. (1985). *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Marriage and Politics*. New York: W. W. Norton 1995.
- Gordon, R. M. & Barker, J. (1994). «Autism and the 'theory of mind' debate». En Graham & Stephens (1994); 163-81.
- Graham, G. & Stephens, L. (eds). (1994). *Philosophical Psychopathology: A Book of Readings*. Cambridge: MIT Press.
- Hacker, P. M. S. (1993a). *Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I – Essays*. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1993b). *Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part II – Exegesis §§243-427*. Oxford: Blackwell.
- Harris, P.L. & Kavanaugh, R.D. (1994). «Imagining the outcome of pretend transformations: Assessing the competence of normal and autistic children». *Developmental Psychology* 30; 847-54.

- Harris, P.L. & Kavanaugh, R.D. (1993). «Young children's understanding of pretense». *Society for Research in Child Development Monographs*. (Serial No. 231).
- Harris, P.L. (1995). «Imagining and pretending». En Davies & Stone (1995).
- Harris, P.L. (1994). «Understanding pretense». En Lewis & Mitchell (1994); 235-59.
- Harris, P.L. (1991). «The work of the imagination». En Whiten (1991).
- Helm, Paul. (1971). «Pretending and Intending». *Analysis* 31-4; 127-32.
- Jones, C. A. (ed). (2006). *Sensorium. Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art*. Cambridge: The MIT Press.
- Kosslyn, Stephen M. (2006). «Mental Image». En Jones (2006); 169-70.
- Kosslyn, Stephen M. (2003). «Understanding the mind's eye... and nose». *Nature Neuroscience* 6-11; 1124-5.
- Kosslyn, Stephen, M. (1995). «Mental Imagery». En Kuper & Kuper (1995); 532-3.
- Kripke, Saul. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuper, Adam & Kuper, Jessica (eds). (1995). *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
- Leslie, A. (1987). «Pretense and representation: the origins of «theory of mind»». *Psychological Review* 94; 412-26.
- Lewis, C. & Mitchell, P. (eds). (1994). *The Origins of an Understanding of Mind*. Brighton: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lillard, A. (1993). «Young children's conceptualization of pretense: action or mental representational state?». *Child Development* 64; 372-86.

- Nichols, Shaun (ed). (2006). *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretense, Possibility, and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereda, Carlos. (2006). «La imaginación: ¿ornamento o creación de mundos?». *Tópicos* 30; 123-43.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The Concept of Mind*. 60th Aniversary Edition. Oxford: Routledge 2009.
- Schulte, Joachim. (1987). *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Oxford University Press 1993.
- Scruton, Roger. (1995). *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. New York: Allen Lane The Penguin Press.
- Tye, Michael. (2000). *The Imagery Debate*. Cambridge: The MIT Press.
- Valdés Villanueva, Luis M. (1996). «Estudio preliminar». En: Wittgenstein (1996).
- Whiten, A. (ed). (1991). *Natural Theories of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. (1996). *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Volumen II: Lo Interno y lo Externo (1949-1951)*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig. (1988a). *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*. Harvester Wheatsheaf. [LPP].
- Wittgenstein, Ludwig. (1988b). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM-Crítica. [PU].
- Wittgenstein, Ludwig. (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations»*. Oxford: Blackwell. [LSPP I].

RESUMEN

En este artículo el autor presenta una sugerencia que no ha sido tratada con detenimiento en la literatura crítica: que las anotaciones que Wittgenstein elaboró sobre el fingimiento, desde las *Investigaciones* hasta el final de su vida, cierran en ciclo argumental iniciado con las consideraciones sobre el seguimiento de reglas. Éstas pretenden atacar una última posibilidad escéptica que Stanley Cavell —en su célebre *Reivindicaciones de la razón*— no consideró relevante: el sentido de *secreto* del concepto de privacidad. En otras palabras, puede ser que la conducta del otro sea fingida: parece que toda la evidencia de la que dispongo de los estados mentales del otro —piensa el escéptico— es compatible tanto con una experiencia real de un estado mental (*e.g.*, dolor) como con una vivencia fingida (*e.g.*, dolor fingido).

Palabras clave: Wittgenstein; fingir; imaginación; otras mentes.

ABSTRACT

This paper presents a suggestion that has not been treated extensively in the critic literature: that the notes that Wittgenstein elaborated on pretense closed the argument started with the rule following considerations. They aim is to strike a last skeptical chance —which Stanley Cavell in his famous *The Claim of Reason* not considered relevant—: the sense of secret inside the concept of privacy. In other words, it may be that the behavior of the other is a fake: it seems that all the evidence that I have of the other's mental states, thinks the skeptic, supports both real experience of a mental state (*e.g.*, pain), and experience as a feigned (*e.g.*, feigned pain).

Keywords: Wittgenstein; pretense; imagination; other minds.

Autoridad y autoengaño

Marc Jiménez Rolland
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
marcji2121@yahoo.com

Estuve revisando concienzudamente la literatura de Davidson en torno al problema del autoengaño y decidí presentarle un escrito a mi asesor sobre esta temática. Creo firmemente que he comprendido bien el asunto y me parece que el argumento, tal como lo he esquematizado, resulta bastante plausible. Le entrego el trabajo a Jorge y, tras revisarlo con detenimiento, me dice que he perdido la pista y que lo que presento ni siquiera se asemeja al argumento davidsoniano [supongamos que no me explica por qué]. Considero que mi asesor es una persona bastante competente en estos asuntos —no conozco a una persona con mayor conocimiento de ellos— y estoy convencido de que no está jugándome una broma, puesto que la situación no lo amerita. Tengo, pues, muy buenas razones para creer que mi asesor tiene razón y que yo estoy equivocado. Entregar este ensayo no es mi único curso de acción posible; después de todo, podría presentar un ensayo sobre alguno de los otros temas que he estado revisando. Aun así, decido presentar mi trabajo y sigo convencido de que mi presentación hace justicia al argumen-

to de Davidson. Si me lo preguntaran diría que mi asesor tiene razón en su juicio sobre el texto; pero diría también que considero que el escrito es adecuado. Creo que el trabajo es pertinente y también creo que no lo es.

Esto parece un auténtico caso de autoengaño. ¿Cómo se explica esta situación?

En lo que sigue me ocuparé de esbozar una caracterización general del autoengaño desde algunas de las principales perspectivas en la materia, señalando los problemas centrales que involucra y haciendo énfasis en la línea intencionalista. Luego analizaré la relación que el autoengaño guarda con la autoridad de la primera persona y qué imagen resulta de una conjunción teórica de ambos problemas. Finalmente intentaré mostrar que la situación planteada líneas arriba es en realidad sólo hipotética.

El autoengaño es un problema filosófico vasto que ha preocupado principalmente a la ética en lo relativo a la responsabilidad, la buena vida y la autenticidad de un individuo; sin embargo, también ha suscitado interés en los campos de la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía de la psicología. En el presente escrito trataré únicamente lo que concierne a estas últimas áreas, dejando de lado los asuntos morales.

Virtualmente todos los aspectos del autoengaño son materia de controversia en la discusión filosófica actual, incluyendo su definición y los casos paradigmáticos. Deweese-Boyd (2006), pretendiendo ser neutral frente al tema, señala que, en general, puede decirse que el autoengaño consiste en la adquisición y mantenimiento de una creencia (o, al me-

nos, la admisión de esa creencia) frente a fuerte evidencia de lo opuesto, «motivada por deseos o emociones» que favorecen la adquisición y retención de esa creencia. Sin embargo, la última parte de su definición, como veremos más adelante, favorece cierto enfoque del problema.

El interés filosófico en el autoengaño radica, entre otras cosas, en que supone una suerte de desviación epistemológica: un individuo racional adquiere y mantiene una creencia que se opone al total de la evidencia que posee (en ocasiones por motivaciones extrarracionales: deseos, temores, inquietudes, etc.). En el ejemplo con que inicio este escrito, yo podría seguir mi decisión de presentar el texto y pretender salir airoso —con bastante evidencia en contra de esto último— debido a que quiero evitarme la tarea de volver a redactar otro ensayo. Esto puede constituir una motivación válida para querer presentar mi ensayo (puede ser también la causa para que lo haga), pero no es una razón —o al menos no es una buena razón¹.

El autoengaño (*self-deception*), junto al pensamiento desiderativo (*wishful thinking*), la debilidad de la voluntad (*weakness of the will*) o *akrasia*, y el mal razonamiento (*bad reasoning*), es considerado por Davidson una forma de irracionalidad (ver 1997, 218; también 1982; 1985; 1986).

La forma tradicional en que se ha caracterizado el autoengaño, según comenta Deweese-Boyd (2006), es modelándolo sobre la base del engaño interpersonal: un sujeto *A* *intencionalmente* hace creer a un sujeto *B* la proposición *p*, sabiendo o creyendo que su contraria ($\sim p$) es verdadera. Se

¹ «If one would be happier, prouder, more relaxed, less fraught if one had a certain belief, that is a reason, putting other considerations aside, to have the belief. But such a reason is not, in itself, a reason to suppose the desirable belief is true» (Davidson 1997; 216).

considera, pues, una conducta intencional. Esta caracterización permite distinguir al autoengaño (y al engaño interpersonal) del mero error.

Sin embargo, Alfred Mele (1997) señala que la concepción intencionalista del autoengaño, modelada sobre la base del engaño interpersonal, da lugar a dos paradojas: la paradoja «estática» y la «dinámica». La primera no es otra que la paradoja de Moore: afirmar una proposición y decir enseguida que uno no se la cree; pero esto, como señala Mele (1997), requiere que el autoengañado se encuentre en un estado imposible de la mente: afirmar la contradicción. La segunda paradoja se refiere a la forma misma en que se modela el autoengaño intencional: hacer algo intencionalmente implica hacerlo a sabiendas; de modo que cuando uno se engaña a sí mismo lo hace sabiendo que quiere engañarse; pero esto supondría que uno sabe de antemano que lo que se pretende creer es falso.

Debido a estas paradojas, algunos autores como Mele (1997) y Funkhouser (2006) han optado por una aproximación no-intencionalista al autoengaño. Asumen que lo único que interviene en casos auténticos de autoengaño son motivaciones (deseos, aspiraciones, temores, inquietudes, etc.); de modo que su estrategia es deflacionista: el autoengaño es, para ellos, sólo una forma de error motivado por uno mismo.

El ejemplo planteado al inicio resulta ilustrativo, pues puede representar varias formas de irracionalidad. El caso podría ejemplificar una instancia de debilidad de la voluntad: mi mejor razonamiento sería, si considerara que el trabajo es inadecuado siguiendo la opinión de mi asesor, presentar algo sobre otra temática. Si no hiciera esto actuaría, no sólo contra el bienintencionado consejo de mi asesor, sino contra mi mejor juicio. Sin embargo, hay un aspecto que hace que

el ejemplo no sea un mero caso de debilidad de la voluntad: hasta el último momento creo que el trabajo es pertinente.

Por otra parte, como ya se ha señalado, conlleva una forma de pensamiento desiderativo: es mi deseo de no tener que adaptar un escrito sobre otro tema lo que motiva mi decisión de presentar éste y no otro texto. Hasta aquí un teórico motivacionalista estaría de acuerdo en que lo anterior representa un caso auténtico de autoengaño; más aún, diría que lo anterior **es todo lo que se requiere** para que el ejemplo constituya un caso de autoengaño. Sin embargo, pierde de vista un elemento importante: hace del autoengaño algo no-racional, suprimiendo su carácter irracional, que parece ser uno de sus elementos esenciales; «*for the irrational is not merely the non-rational, which lies outside the ambit of the rational; irrationality is a failure within the house of reason*» (Davidson 1982; 169). En el ejemplo inicial —y en muchos casos de autoengaño— se presentan en el sujeto dos creencias contrarias; y esto es algo de lo que el teórico motivacionalista no da cuenta, puesto que su estrategia está diseñada precisamente para evitar estas paradojas.

Pero renunciar a explicar este detalle es, en parte, renunciar a explicar el autoengaño, ya que es precisamente esto lo que lo distingue de otras formas de irracionalidad. Para dar cuenta de ello, algunos partidarios de la línea intencionalista han señalado que son divisiones temporales en la mente las que aíslan al autoengañado de su intención de engañarse (ver Bermúdez 2000). Esto explicaría lo que sucede con el protagonista de la película *Memento*, que intencionalmente decide ocultar evidencias de sus actos (descubre que fue engañado respecto a la muerte de su esposa y asesina a quien le mintió) para conservar su proyecto de vida (seguir buscando al asesino de su esposa); pero el personaje se encuentra en una situación muy peculiar: no puede generar recuerdos a

corto plazo, olvida en minutos lo que acaba de hacer. No es esto lo que ocurre en todos (ni siquiera en la mayoría de) los casos de autoengaño.

La propuesta de Davidson tiene la peculiaridad de incluir los aspectos anteriores e incluso explicar algunos más (puesto que es bastante compleja en detalles técnicos, pecaré de simplificación); además, goza de otra ventaja: se genera en el marco [del proyecto] de una teoría general del pensamiento, el significado y la acción (ver 1980).

Davidson parte del carácter normativo de la racionalidad; esto es, ser racional implica, entre otras cosas, seguir las normas básicas de la lógica, el principio de la evidencia total para el razonamiento inductivo y el principio de continencia. Estos principios son compartidos por todas las criaturas que tienen actitudes proposicionales o actúan intencionalmente, puesto que es una condición para tener pensamientos, juicios e intenciones que los estándares básicos de la racionalidad tengan aplicación² (ver Davidson 1985; 195). No tiene sentido preguntar, de alguien con actitudes proposicionales, si es generalmente racional, pues esto es lo que se requiere para tenerlas; asimismo, los agentes no pueden **decidir** si aceptan o no los atributos fundamentales de la racionalidad: si están en condiciones de decidir en absoluto, poseen tales atributos.

Para explicar el rol causal de la motivación en el autoengaño, Davidson apunta, en primer lugar, algunas consideraciones sobre la explicación. Aunque los sucesos mentales en

² Debido precisamente a su concepción del vínculo entre pensamiento, lenguaje y acción aunado al carácter normativo de la racionalidad, Davidson señaló en alguna ocasión: «Lo que he repetido a menudo es que los niños, antes de tener gobierno sobre su habla, o los animales, no tienen de ninguna manera pensamientos. Esto parece molestar a personas que tienen mascotas, ¡y supongo que debe molestar a gente que tiene niños!» (Davidson 1992; 78).

alguna forma **causan** otros sucesos (sean mentales, como las creencias, o físicos, como las acciones), para la explicación recurrimos más bien a **razones**. Todo lo que el agente hace lo hace por una razón, a cuya luz la acción correspondiente es razonable (*reasonable*); las razones que el agente da de su acción ofrecen la intención con la que actuó, y por tanto la explican. Esa explicación debe existir si lo que hace una persona debe contar como una acción (ver Davidson 1982; 173). Sin embargo, hay una manera en que los procesos mentales **causan**, pero no **racionalizan** la acción: en los casos de irracionalidad motivada hay una causa mental (deseo, temor, etc.) que no es una razón.

Asimismo, Davidson reconoce que en algunos casos de autoengaño la división temporal es un factor explicativo importante (ver 1985; 198); pero ni estos ni los anteriores son los casos de autoengaño más interesantes, sino aquellos en los que la inconsistencia intrínseca es un factor determinante: cuando coexisten dos creencias contrarias. Es preciso reconocer el carácter holístico de lo mental; esto es, el significado de una oración, el contenido de una creencia o deseo, no son elementos que puedan ser atados a ellas en aislamiento de sus compañeros (otras oraciones; otras creencias o deseos); de ahí que estos tipos de autoengaño resulten problemáticos.

En este punto se precisa hacer explícita una distinción: es posible creer proposiciones contrarias simultáneamente ($Cp \wedge C\sim p$), pero no es posible creer la contradicción [$C(p \wedge \sim p)$]. Lo que ocurre en casos de autoengaño es lo primero; así se responde a la paradoja estática. El problema que esto suscita es cómo pueden las creencias coexistir en un mismo sujeto sin dar lugar a la conjunción. Aquí Davidson reconoce una deuda teórica con Freud: un recurso explicativo que podría funcionar para esta situación es la partición de la mente (ver

1997; 217). Sin embargo, a diferencia de Freud, Davidson no se vale del carácter metafórico de esta afirmación: las partes de la mente están definidas en términos de funciones; en última instancia, en términos de los conceptos de razón y de causa. Si las creencias contrarias se presentan ha de ser en partes distintas de la mente, de modo que el agente pueda creer ambas proposiciones sin caer en la contradicción.

Por otra parte, al parecer la partición de la mente —como parte del fenómeno del autoengaño— entra en contradicción con la autoridad de la primera persona, pues ésta consiste en la presunción, esencial para la posibilidad de interpretación —y, por ende, para la comunicación misma—, de que el hablante sabe lo que cree cuando afirma que cree algo; si el hablante tiene creencias contradictorias, tal presunción parece desorientada. De modo que la concepción de Davidson del autoengaño parece entrar en conflicto con la autoridad que él mismo reconoce. Sin embargo, esto no tiene por qué ser así: la incompatibilidad es sólo de grado. Es evidente que cuando uno descubre en un tercero un caso auténtico de autoengaño, la autoridad de éste en el conocimiento y la adscripción de sus estados mentales es puesta en entredicho, mas no desaparece. El hecho de que él tenga creencias contradictorias no le da a un tercero ninguna primacía en el conocimiento o la adscripción de estados mentales; la autoridad se recupera eventualmente, cuando la persona se percata del autoengaño y se desengaña.

Cabe señalar que apostar por la introspección infalible —como lo hace Shoemaker (ver Zimmerman 2002)—, sobre la base de consideraciones motivacionalistas, puede resultar también una inferencia explicativa válida para casos de autoengaño, pero resulta mucho más restrictiva al considerar ciertas instancias de irracionalidad. Así mismo, una teoría

que no pudiera explicar la irracionalidad tampoco podría, en último término, explicar la autocrítica y la mejora en el propio pensamiento (consideradas elementos importantes de la racionalidad).

BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez, J. (2000). Self-deception, intentions and contradictory beliefs. *Analisis*, 60 (4). [Online resource: <http://www.artsci.wustl.edu/~pnp/Papers/bermudez2000d.pdf>]
- Davidson, Donald. (1980). A unified theory of thought, meaning, and action. First published as: Towards a unified theory of thought, meaning, and action. In *Grazer Philosophische Studien*, (11), 1-12. Reprinted in Davidson (2004), 151-166.
- . (1982). Paradoxes of irrationality. First published in *Philosophical essays on Freud*. R. Wollheim & J. Hopkins (eds.). UK: Cambridge University Press. 189-305. Reprinted in Davidson (2004), 169-187.
- . (1985). Incoherence and irrationality. First published in *Dialectica*, (39), 345-354. Reprinted in Davidson (2004), 189-198.
- . (1986). Deception and division. First published in *The multiple self*. J. Elster (ed.). UK: Cambridge University Press. 79-92. Reprinted in Davidson (2004), 199-212. [Traducción al español: Engaño y división. En Davidson, Donald. (1992). *Mente, mundo y acción. Claves para una interpretación*. Trad. de Carlos Moya Espí. Barcelona: Paidós, UAB | ICE. 99-117.]
- . (1992). Respuesta a Mauricio Beuchot. *Quinto simposio internacional de filosofía*. Vol. I. Enrique Villanueva (comp.). México: UNAM.

- _____. (1997). Who is fooled? First published in *Self-deception and paradoxes of rationality*. J.-P. Dupuy (ed.). Stanford, CA: CSLI, Stanford University Press. 15-27. Reprinted in Davidson (2004), 213-230.
- _____. (2004). *Problems of rationality*. New York, NY: Oxford University Press.
- Deweese-Boyd, Ian. (2006). Self-deception. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. USA: Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. [Online resource: <http://plato.stanford.edu/entries/self-deception/>]
- Funkhouser, Eric. (2005). *Do the self-deceived get what they want?* Fayetteville, AR: University of Arkansas. [Online paper: <http://comp.uark.edu/~efunkho/selfdeception.pdf>]
- Mele, Alfred. (1997). Real self-deception. *Behavioral and Brain Sciences*. [Online manuscript: <http://www.bbsonline.org/documents/a/00/00/05/19/bbs00000519-00/bbs.mele.html>]
- Zimmerman, Aaron Zachary. (2002). *Infallible introspection*. NEH Summer Seminar—University of California. [Online paper: <http://consc.net/neh/papers/zimmerman.htm>]

RESUMEN

En el presente artículo, el autor se ocupa de esbozar una caracterización general del autoengaño desde algunas de las principales perspectivas en la materia, señalando los problemas centrales que involucra y haciendo énfasis en la línea intencionalista. Luego analiza la relación que el autoengaño guarda con la autoridad de la primera persona y qué imagen resulta de una conjunción teórica de ambos problemas.

Palabras clave: Davidson; autoengaño; autoridad; racionalidad.

ABSTRACT

In this article, the author is concerned with outlining a general characterization of self-deception from some of the top prospects in the field, noting the central problems involved and emphasizing the intentionalist line. Then he analyzes the relationship that keeps self-deception with the authority of the first person and what image results as a theoretical combination of both.

Keywords: Davidson; self-deception; authority; rationality.



La relación entre necesidad lógica y necesidad *de re*¹

Daniel Vázquez
King's College London
svazqueh@gmail.com

0. Información preliminar

¿Qué tipo de relación hay entre las proposiciones lógicamente necesarias y las necesarias *de re*? (ver secc. 1). El tema es relevante, por supuesto, si se desea clarificar la noción de necesidad y con ella la de posibilidad. El estado de la cuestión es —en general—, el disenso (ver secc. 6).

Mi hipótesis es que todas las proposiciones lógicamente necesarias son necesarias *de re* y viceversa. De esta manera, mi objetivo es aportar la argumentación para defender dicha postura y analizar algunas de las objeciones contra esta propuesta. Para ello, desarrollaré el tema en el siguiente orden: primero, plantearé el problema, definiré las nociones importantes y ofreceré algunos ejemplos; a continuación, indicaré las dificultades que surgen de las definiciones dadas; por úl-

¹ Me centraré en la noción de necesidad, pero como los operadores modales son interdefinibles, de manera implícita se aplicará lo aquí expuesto a la posibilidad. *De re*, expresión en latín que significa «de la cosa».

timo, ofreceré un argumento, para solucionar los problemas y para defender la hipótesis de trabajo. Por último revisaré algunas objeciones y daré respuestas **sucintas** a ellas.

Debo aclarar que la investigación parte de ciertas suposiciones. En específico, no discuto sobre epistemología ni sobre si hay o no necesidad *de re* (presupongo que hay propiedades necesarias para ciertas cosas).

1. Introducción

Hay muchos tipos de necesidad y no siempre es clara la diferencia entre una y otra. De hecho, no todos están de acuerdo sobre cuántos son. Leemos sobre necesidad lógica, metafísica, *de dicto*, *de re*, analítica, etc., pero pocos se detienen a especificar y diferenciar cada una de ellas. Gran parte de los esfuerzos de la filosofía de la lógica modal se han puesto en abogar por alguno de estos tipos de necesidad o tratar de reducir unos a otros.

Yo me intereso por la relación entre dos de estos tipos: la necesidad lógica y la necesidad *de re*. Para ser más precisos, en el conjunto de las proposiciones que son lógicamente necesarias y las que son necesarias *de re*. Antes de definir estas nociones cabe mostrar que las relaciones posibles son:

0. Que sean conjuntos idénticos.
1. Que las proposiciones necesarias *de re* sean un subconjunto propio de las necesidades lógicas.
2. Que las necesidades lógicas sean un subconjunto propio de las necesidades *de re*.

También se ha defendido otra tesis (Vaidya 2006):

1. Que algunas necesidades *de re* determinen a las necesidades lógicas².

Aquí defenderé la tesis 1. Esa es la hipótesis en cuanto a la relación entre estos dos tipos de necesidad. Pero no sólo eso. Para responder del todo a la pregunta de cuál es la relación entre necesidad lógica y necesidad *de re*, también hace falta explicar si la tesis 4 es el caso. Adelanto mi respuesta. A diferencia de Vaidya (2006; 181), quien piensa que sostener 4 no resuelve el problema entre 1-3, creo que la tesis 4 justo sirve para resolver esa disyuntiva. Sin embargo, para poder avanzar es imprescindible dar algunas definiciones.

Se dice que algo es **necesario** si no puede ser de otra manera. Esa es la idea general. Sin embargo, en el lenguaje natural solemos exagerar y decir que ciertas cosas son necesarias o imposibles cuando en realidad sólo son cosas improbables o difíciles de imaginar. Por ejemplo cuando decimos:

- i. Es imposible que te cases con Brad Pitt.
- ii. Es necesario estudiar el doctorado para ser investigador.

Esta es una de las razones por las que se ha tratado de restringir el concepto de necesidad a un sentido propio, a uno que capture lo que por ninguna razón puede ser de otra manera. A esto se le llama «necesidad lógica». Algo será lógicamente necesario si:

- a. Su negación es una inconsistencia³.

² Técnicamente existen otras posibles relaciones, como que: (5) sean conjuntos intersecados, donde haya necesidades lógicas que no son *de re* y necesidades *de re* que no sean necesidades lógicas; y (6) que sean conjuntos totalmente distintos. Sin embargo no las tomaré en cuenta aquí.

³ Ver por ejemplo Konyndyk (1986; 13).

O en semántica de mundos posibles, si:

- b. Tiene el mismo valor de verdad en todos los mundos lógicamente posibles.

Pero con esta definición tan amplia hay —al menos— dos problemas a resolver:

- I. ¿Qué tipos de necesidad cumplen estos criterios?
- II. Dependiendo del sistema lógico del que se parta serán los mundos lógicamente posibles; de esta manera, si partimos de una lógica de primer orden, no será posible un mundo en el que $p \wedge \sim p$; pero si partimos de una lógica paraconsistente será posible un mundo en el que $p \wedge \sim p$.

Aunque en estos momentos no parecen tener nada que ver estos dos problemas, al dar una respuesta para el primer problema tendré elementos para solucionar el segundo. En realidad al resolver estas dos cuestiones lo que haré es exponer que (4a) algunas necesidades *de re* determinen a las necesidades *de dicto* (haré una modificación a la tesis de Vaidya), y luego que (1) las necesidades lógicas son un conjunto idéntico al de las necesidades *de re*. Con esto establecido, **intentaré** dar una solución al segundo problema (sin embargo, para no desviarme del tema principal dejaré abierta la discusión con respecto a II).

2. Necesidades *de re* y necesidades *de dicto*

Las proposiciones necesarias suelen dividirse aún en la actualidad⁴ en, al menos, dos grandes grupos: las necesarias *de re* y las necesarias *de dicto*. Una proposición es necesaria *de re* si dentro del alcance del operador de necesidad se incluye un nombre propio, como:

- A. Necesariamente Orestes es hombre. $\Box Ho$

O, si dentro del alcance de un cuantificador se encuentra el operador de necesidad. Por ejemplo:

- B. Todo el que mata a su padre es, necesariamente, parricida.
 $(x)(Mx \supset \Box Px)$

Una proposición es *de dicto*, si no es *de re*, tal como:

- C. Necesariamente todo el que mata a su padre es un parricida. $\Box(x)$
 $(Mx \supset Px)$

Esta es la distinción **tradicional**. La necesidad *de re* depende de las propiedades modales de las cosas, mientras que la necesidad *de dicto* depende de características de la proposición. Por ejemplo, que (A) sea verdadera no se puede saber atendiendo a la forma lógica de la proposición, mientras que para los sistemas de lógica modal, las tautologías de la lógica clásica son verdades necesarias, sin importar el contenido que se les asigne.

⁴ Ver Roy (2000; 60), McLeod (2006; 82), Hughes-Cresswell (1996; 250).

Tanto las necesidades *de re* como las *de dicto* aspiran a cumplir con los requerimientos para ser llamadas necesidades lógicas. Aquí hay que hacer una aclaración. Necesidad *de dicto* y necesidad lógica no son —*a fortiori*— lo mismo.

Muchos han puesto en duda a las necesidades *de re*, tratando de reducir todo a modalidad *de dicto*. Si tal fuera el caso, las necesidades lógicas y las necesidades *de dicto* se identificarían; además, quedaría claro que la necesidad es una propiedad **sólo** de las proposiciones y no de las cosas, evitando así la metafísica (si se sostiene además, que la lógica no dice nada acerca del mundo⁵). No discutiré con los que tienen estos problemas pues mis preocupaciones son otras⁶. Parto del hecho de que hay necesidades *de re*, tales como:

(a). El agua es, necesariamente, H₂O. □Ha

Nótese que sólo estoy aceptando que hay propiedades necesarias para que ciertos objetos sean tales. No abordaré el tema de si hay o no objetos necesarios. Esa es una discusión diferente. Tampoco entraré en la polémica de si estas verdades necesarias se conocen *a priori*, *a posteriori* o ambas. Lo que me interesa ahora es mostrar que las necesidades *de dicto* están determinadas por algunas necesidades *de re*. Pero ¿qué quiero decir con eso de que «unas determinan a otras»? Que las necesidades *de dicto* presuponen necesidades *de re*. He aquí el argumento:

⁵ Claro está que sostener que la lógica no dice nada acerca del mundo puede ser acusada de ser una tesis metafísica.

⁶ Para los que sí tengan estos problemas, recomiendo Moros (1996), Plantinga (1985), y por supuesto, Kripke (1981).

- 1) La necesidad *de re* adscribe propiedades necesarias a las cosas.
- 2) Una propiedad necesaria *de re* de x , es una propiedad que x no puede dejar de tener.
- 3) La necesidad *de dicto* recae sobre las constantes lógicas⁷.
- 4) Pero, las constantes lógicas (sean las que sean) tienen la propiedad necesaria de **ser constantes lógicas**.
- 5) Por lo tanto, la necesidad *de dicto* presupone la necesidad *de re* de que las constantes lógicas sean tales; esto quiere decir que alguna necesidad *de re* determina a las necesidades *de dicto*.

¿Qué consecuencias tiene este argumento?

3. ¿Es lo mismo necesidad *de re* que necesidad lógica?

En primer lugar, el argumento **parece** desdibujar la diferencia entre las proposiciones necesarias *de re* y *de dicto*, haciendo de las *de dicto* un caso especial de las *de re*. Si las necesidades *de dicto* dependen de alguna necesidad *de re*, esto hace que las proposiciones necesarias *de dicto* sean un subconjunto propio de las proposiciones necesarias *de re*. Entonces sí:

- 1) Las proposiciones lógicamente necesarias son o necesarias *de re* o *de dicto*.
- 2) Toda proposición necesaria *de dicto* es necesaria *de re*⁸.

⁷ Una «constante lógica» es aquella parte de la proposición que no cambia con las diferentes asignaciones de contenido que puedan dársele. Por ejemplo, los operadores, los cuantificadores, etc. En $p \supset q, p : q$. El contenido de p y q puede variar, pero el condicional debe ser una constante para que la forma lógica siga siendo la misma (por supuesto, la forma lógica también dependerá del lugar que p y q tomen). Ver McFarlane (2005) y para el estado de la cuestión véase Gómez-Torrente (2002). Que la necesidad *de dicto* recae sobre las constantes lógicas significa que en $\Box \sim (p \wedge \sim p)$, lo necesario es la negación afuera del paréntesis, no p o q .

⁸ No hay necesidades *de dicto* cuyas constantes lógicas no tengan la propiedad necesaria de ser constantes lógicas. En cambio, hay necesidades *de re* que no son *de dicto*, como el citado ejemplo (a) El agua es, necesariamente, H₂O.

- 3) Entonces, las proposiciones lógicamente necesarias son necesarias *de re*⁹.

Además, esto nos ayuda a resolver el problema I. Decíamos que una necesidad lógica es aquella que tiene el mismo valor de verdad en todos los mundos lógicamente posibles; pero la cantidad de estos mundos depende del sistema lógico que utilicemos. Planteado así, formalmente, parece que no podemos decidir qué sistema de lógica es el correcto. Por otra parte —como comenta Vaidya (2006; 179)—, argumentar desde un sistema de lógica que otro es incorrecto no es válido. Se tiene que apelar a algo externo a los sistemas formales de lógica. Por ello, si fundamentamos la necesidad lógica en las propiedades necesarias de las cosas, estaremos logrando dicho objetivo.

Hay que notar que no se apela a la física, al estado en el que de hecho son las cosas. Por el contrario, la necesidad *de re* considera no sólo cómo son las cosas sino también cómo podrían ser, sin dejar de ser lo que son.

4. Dificultades

Que la necesidad *de dicto* sea un subconjunto propio de la necesidad *de re* ofrece varias dificultades. ¿Hay un solo sentido de necesidad? Si es así, tendría que explicar —siguiendo a

⁹ También si se sostiene (4) en vez de (4a), se decide la cuestión entre 1-3. Si algunas necesidades *de re* determinan a las necesidades lógicas del modo aquí indicado, no veo cómo se pueda sostener (2), pues si *p* es una necesidad lógica, entonces es también una necesidad *de re*. Por otro lado, (3) es insostenible porque no hay necesidades *de re* que no sean necesidades lógicas. Es decir, que no hay necesidades *de re* que no sean verdaderas en todos los mundos posibles; pues aunque no existiera el objeto en cuestión, por ejemplo un mundo en el que no exista el agua, en dicho mundo seguiría siendo verdadera la proposición (a) El agua es, necesariamente, H₂O.

McLeod (2006; 81)¹⁰—, por qué tienen diferente forma lógica y no parece posible una reducción de unas a otras.

Habíamos afirmado que las necesidades *de re* dependen de las propiedades modales de las cosas, mientras que las necesidades *de dicto* dependen de características de la proposición (ver 2). Pero, según hemos visto, las necesidades *de dicto* también dependen de las propiedades modales de ciertas cosas que llamamos constantes lógicas. Entonces, habría que distinguir más bien, dos sentidos de necesidad *de re*. Aquellas que dependen de las propiedades modales de las cosas, con excepción de las constantes lógicas (sentido que correspondería a lo que tradicionalmente se entiende por necesidad *de re*), y aquellas que dependen de las propiedades modales de las constantes lógicas (es decir, la necesidad *de dicto*).

Pero a esto se objetará que no es claro qué es una constante lógica y qué no. Aunque hay algunos casos claros tanto de constantes lógicas como de elementos que no lo son, parece haber ambigüedad pues no es fácil distinguir dónde está la línea divisoria. Entonces —se dirá—, si no sabemos con claridad qué es una constante lógica no podemos recurrir a ellas en la argumentación.

Hay que responder lo siguiente. No importa cuáles sean las constantes lógicas sino que las haya. Las constantes lógicas pueden variar de sistema a sistema, pero debe haberlas, y estas constantes deben tener la propiedad necesaria de **ser constantes lógicas**, sin importar el contenido que asignemos a la proposición.

¹⁰ McLeod (2006; 80ss.) identifica necesidad lógica con necesidad *de dicto*. De esta manera, afirma que la necesidad lógica no tiene el mismo sentido que necesidad *de re*. Pero como hemos visto, esta identificación no es válida.

A todo esto, ¿qué es una cosa aquí? El tema también es discutible. ¿Bajo qué criterio «meto en el mismo saco» a personas, animales, objetos inanimados y constantes lógicas? Por supuesto que en un criterio bastante amplio. Algo es una cosa si es susceptible de tener propiedades propias.

Por último, con el argumento de las constantes lógicas alguien podría acusarme no sólo de esencialista, sino de idealista. Sin embargo, no se está afirmando la existencia necesaria de las constantes lógicas, sino sólo el que de haber constantes lógicas, tendrán necesariamente la propiedad de **ser constantes lógicas**. Lo mismo ocurre con los números y no por ello se afirma su existencia. El dos tiene la propiedad necesaria de ser el sucesor del uno, sin que por ello exista una entidad real que corresponda al dos ideal¹¹.

5. Conclusiones

Podemos resumir lo que se ha dicho hasta ahora indicando que la necesidad *de dicto* es un caso especial de necesidad *de re*, y que el conjunto de necesidades lógicas es el mismo que el de necesidades *de re*. Si esto es así, la lógica modal está fundamentada en el comportamiento modal de las cosas y no en las convenciones o estipulaciones de los seres humanos.

¹¹ Con esto no rechazo el esencialismo (ver Secc. 0, limitaciones de la investigación) sino el idealismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Gómez-Torrente, M. (2002). «The problem of logical constants». En: *The Bulletin of Symbolic Logic* 8 (1); 1-37.
- Konyndyk, K. (1986). *Introductory Modal Logic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kripke, S. (1985). *El nombrar y la necesidad*, Margarita Valdés (trad.). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas / UNAM.
- MacFarlane, J. (2005). «Logical constants». Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/logical-constants/>.
- McLeod, S. K. (2006). «Why Essentialism Requires Two Senses of Necessity». En: *Ratio (new series)* XIX; 77-91.
- Moros, E. R. (1996). *Modalidad y esencia: La metafísica de Alvin Plantinga*. Navarra: EUNSA.
- Plantinga, A. (1985). «Self-Profile». En: Inwagen, P. & Tomberlin, J.E. (eds.), *Alvin Plantinga*. Dordrecht: Reidel.
- Roy, Tony (2000). «Things and De Re Modality». En: *Noûs* 34 (1); 56-84.
- Vaidya, A. J. (2006). «The Metaphysical Foundation of Logic». En: *Journal of Philosophical Logic* 35; 179-82.

RESUMEN

Este artículo intenta esclarecer el problema de la relación entre las proposiciones lógicamente necesarias y las necesarias *de re*. La tesis que se propone es la de que todas las proposiciones lógicamente necesarias son necesarias *de re* y viceversa. Lo que se busca es aportar la argumentos para defender dicha postura y analizar algunas de las objeciones contra

ella. En principio es necesario hablar de las necesidades *de re* y su contraparte, necesidades *de dicto*, pues ambas son candidatas a ser necesidades lógicas, y señalar que las necesidades *de dicto* parecen constituir un subconjunto de las *de re*. Para esta afirmación se presenta la dificultad de responder a contrargumentos como los que apelan a la incompatibilidad entre sistemas lógicos y los distintos sentidos de necesidad. A estos argumentos se responde con la introducción del concepto de constantes lógicas.

Palabras clave: necesidad lógica; necesidad *de re*; necesidad *de dicto*; constante lógica.

ABSTRACT

This article attempts to clarify the problem of the relation between propositions logically necessary and necessary *de re*. The thesis proposed is that all logically necessary propositions are necessary *de re* and vice versa. This paper seeks to provide the arguments to defend that position and analyze some of the objections against it. In principle it is necessary to discuss the necessities *de re* and its counterpart, necessities *de dicto*, as both are candidates for logical necessity, and declare that necessities *de dicto* seems to be a subset of the necessities *de re*. This statement presents the difficulty of responding to counterarguments that appeal to the incompatibility between systems of logic and different senses of necessity. These arguments are answered with the introduction of the concept of logical constants.

Key words: logical necessity; *de re* necessity; *de dicto* necessity; logical constant.

Guillermo Hurtado, *Por qué no soy falibilista
y otros ensayos filosóficos*, México:
Los Libros de Homero 2009, 87 pp.

Recopilar ensayos en un trabajo editorial generalmente implica que los mismos compartan un eje temático. *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos* de Guillermo Hurtado no es el caso. Aunque el título provoca enfrentar ensayos sobre «doxología», nos encontramos con una labor más compleja: enfrentarnos a los procesos vitales/intelectuales del autor: «[...] los ensayos aquí incluidos son, sobre todo, el producto de un diálogo hondo conmigo mismo. No fueron escritos siguiendo modas o buscando ecos. Son el testimonio de un recorrido intelectual y, en el fondo, de un proceso vital» (p. 11).

De esta manera el libro se puede dividir en dos momentos biográficos; cada uno conformado por tres ensayos. En el primer momento podemos notar tres constantes temáticas: el cambio, los modos y la identidad personal. Todo esto en un plano meramente ontológico. El segundo momento pertenece principalmente a la «doxología»: falibilismo y sentido común; usos lingüísticos de «duda», «creencia» y «sospecha»;

y una lectura contemporánea y laica sobre las aportaciones agustinianas a la teoría general de la creencia.

Decir que hay dos momentos biográficos en el texto no sugiere, en el caso particular de Guillermo Hurtado, que uno le sea inconexo al otro. O bien la relación entre ambos muestra un orden progresivo en los intereses intelectuales del autor, o el cuidado de la edición cuenta con una constancia placentera en cuanto al acomodo de los ensayos. Sea la opción que sea, lo seguro es que el texto de Hurtado deja al lector con un buen sabor de boca.

El acomodo de los textos parte de manera venturosa con «¿Qué es un cambio?» donde se estudia a fondo las dos concepciones aristotélicas de dicho concepto (*Metabolé* y *Kínesis*); se muestra que una es más fundamental que la otra, y se propone, alejándose de manera elegante del aristotelismo estricto, una concepción de cambio basada en una forma lógico-temporal. En su parte final, se defiende que una «descripción completa de un mundo dinámico como el nuestro requiere de, por lo menos, tres categorías ontológicas: estados, cambios y procesos» (p. 21). Los cambios, de esta manera, son un tipo de conjunciones de estados; mientras que los procesos, son un tipo de conjunciones de cambios. Dicha postura resulta provocativa en contraste con algunas lecturas davidsonianas, donde se sostiene que en el mundo no hay hechos (en este caso estados), sino sólo sucesos (cambios). Esto, para Hurtado, resulta insostenible ya que sin estados, no hay cambios. Respecto a Aristóteles, Hurtado señala que mientras el estagirita decía que el tiempo es la forma del cambio, el tiempo debe concebirse como el que da forma al cambio por encima de una forma previa, que es la conjuntiva (ver p. 19).

El segundo ensayo titulado «Entes y modos en las *Disputationes Metaphisicae*» tiene por objetivo examinar la noción

de modo ofrecida por Francisco Suárez. En él se recurre a una dilucidación sobre el concepto de modo en relación al de ente y unidad. La separabilidad real y modal, junto con la potencia absoluta de Dios, son puntos clave para el objetivo de dicho ensayo. Un modo, a diferencia de un ente, es inseparable de aquel ente en virtud del cual tiene ser y unidad (ver p. 36).

«Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo» es el nombre del tercer ensayo que representa el final del primer momento biográfico del libro de Hurtado. Este tiene un papel reconciliador y por lo tanto importante para los dos ensayos anteriores ya que, gracias a una noción de cambio, de modos y de unidad, se aboga por una teoría modal sobre el cambio de las personas. Hurtado parte del supuesto de que las personas estamos en constante cambio, y si es posible decir algo sobre la identidad personal, no se debe de perder de vista este hecho. Para concebir este cambio en la identidad personal Hurtado recurre al uso metafórico de persona como «rostro» del ser humano. De aquí sostiene que «persona» no es lo mismo que «ser humano»; sin embargo, la persona que somos no es algo aparte del ser humano que somos. Esto se entiende bajo una teoría modal delimitada en el ensayo anterior. En efecto, la persona (o el rostro) puede cambiar y ser otra persona o dejar de ser cierta persona, pero la persona seguirá siendo el mismo ser humano. El rostro es un modo que como tal es inseparable del ente humano, pero éste puede someterse al cambio. Así, el tercer ensayo puede parecer inconexo para el lector descuidado, sin embargo resulta una reconciliación de lo visto en los dos anteriores y un paso necesario para el segundo momento biográfico dedicado a la «doxología».

De la tesis general del tercer ensayo que sostiene que una persona puede cambiar sin dejar de ser el mismo ser humano, se sigue que muchos «cambian sus creencias más básicas, sus deseos más profundos e incluso sus proyectos de vida» (p. 43); algo similar al alcohólico en rehabilitación que decide cambiar su modo de enfrentarse al mundo, o el científico que cambia de paradigma como producto de una investigación.

El cuarto ensayo, al que se le adjudica el título del libro «Por qué no soy falibilista» corresponde a un intento por contraponer al sentido común con la disciplina que postula que **cualquiera** de nuestras creencias puede resultar falsa, para, al mismo tiempo, sostener que no hay buenas razones para sostener la postura mencionada. Quizá el paso más importante para esta tarea es caracterizar al falibilismo como una postura revisionista que, al llevar la carga de la prueba (ver p. 60), oscurece nuestra situación epistémica ya que planta una duda en **cualquiera** de nuestras creencias. Caso aparte el del creyente ordinario que parte de la premisa «*algunas* de nuestras creencias pueden resultar ser falsas» que evita la tarea revisionista de poner en duda **cualquier** creencia. Hurtado optará por la segunda postura mostrando las dificultades de los razonamientos a favor de la primera bajo dos clases de argumentos: los epistemológicos y los éticos. De la segunda clase se siguen aportaciones por demás interesantes al tan común y oscuro tema de la tolerancia; pues ser falibilista no implica ser tolerante ya que el creyente ordinario puede ser tolerante, sin ser necesariamente partidario del falibilismo. El argumento epistemológico se basa en que «se puede hablar del mundo sin tener teorías científicas sobre el mundo» (p. 55); por lo que podríamos afirmar que hay creencias ordinarias que corresponden al lenguaje común y

que pueden ser no falibles al ser independientes (es decir, no participar en el holismo doxástico que proponía Quine) de las teorías científicas sobre el mundo. Tanto del argumento ético, como del epistemológico Hurtado desprende y muestra la debilidad dialéctica del falibilismo en relación al dogmatismo y al escepticismo; de este último, Hurtado dedicará un apéndice con el objetivo de diferenciarlo de la postura de que *cualquiera* de nuestras creencias puede resultar falsa.

¿Por qué tomar a este ensayo como carta de presentación de los demás? Posiblemente porque en un par de decenas de páginas se logran englobar los temas tratados en los anteriores y en los siguientes ensayos. «Por qué no soy falibilista» es el puente entre un momento biográfico y otro. El puente que va desde un estudio ontológico sobre el cambio, el modo y la identidad personal, a una «doxología» que presupone la identidad personal como algo inseparable a la condición epistémica.

«Dudas y sospechas» es el nombre del quinto y penúltimo ensayo. En él, después de haber aceptado considerar *algunas* creencias como falsas, Hurtado expone por medio de filosofía del lenguaje ordinario una crítica a la epistemología tradicional al postular que una duda no es siempre algo opuesto e incompatible a una creencia. En efecto, se puede creer en algo y aún así tener algunas dudas al respecto. A esta clase de dudas Hurtado las denomina «dudas-A» y son distintas a las dudas plenas donde la creencia de p es negada por la implantación de una duda. El ensayo está conformado, para estas distinciones, por grados de creencia que permiten posteriormente discernir sobre los conceptos de «duda», «creencia», «certeza» y «sospecha» en el bien logrado ejemplo del celoso Otelo; personaje que pasa de una «sospecha»

a una «duda-A» gracias al testimonio de Yago respecto a la fidelidad de Desdémona.

El último ensayo denominado «Notas sobre *De Utilitate Credendi*» pretende mostrar el aporte de Agustín a la teoría general de la creencia precisamente en cuanto al sentido de creer sin ver (*i.e.* sin saber) y en cuanto a la posibilidad de una duda. Para este fin es necesaria la mención de las creencias por tradición, testimonio e institución que Agustín utiliza de manera apologetica para la religión Católica en contra de los maniqueos que postulaban que para creer algo, hay que verlo. Agustín, a su vez, acude a una reducción al absurdo práctico (ver p. 79), para mostrar que es imposible dudar de lo que nos acontece en la vida diaria, y de lo que nos es común creer. Por ejemplo, dice Agustín, sólo los insensatos pueden dudar que su madre sea su madre real ya que «no debemos dudar sin causa ni razón» (p. 80). Caso paradigmático resulta el del amigo del que podemos dudar bajo ciertas condiciones si en efecto es tal. El punto a resaltar sería un intento de Hurtado por clarificar que existen creencias ordinarias que no se cuestionan a menos que se tenga alguna razón para implantar una duda. Lo anterior resulta agradable para el libro en general pues atiende al preocupante asunto de los celos, las sospechas y las dudas mencionadas en el anterior ensayo. Oteló dudó hasta que tuvo una razón para hacerlo; en este caso, el «testimonio» de Yago. Además, el ensayo en cuestión resulta, bajo la lectura contemporánea y laica de Hurtado, una forma satisfactoria de concluir el libro. Ya que, al haber pasado por un estudio sobre el cambio, los modos, la identidad personal, el cambio en nuestras creencias, las dudas, sospechas y certezas, nos damos cuenta de la practicidad con la que el estudio de los estados epistémicos

ha sido abordado en los ensayos y su acomodo obsequiados por Guillermo Hurtado.

Cierto es que *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos* de Guillermo Hurtado no manifiesta, por lo menos de manera explícita, un eje temático entre los ensayos, sin embargo, gracias al trabajo en conjunto de un buen cuidado editorial propio de Los Libros de Homero y la perspicacia del autor, el texto que nos obsequian resulta una merecida obra biográfica de claro interés filosófico.

Luis Ángel García Muñoz
Maestría en Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México

