

Autoconocimiento, autoconciencia y autoridad de primera persona.

Un análisis conceptual

JOSÉ ANDRÉS FORERO MORA

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Universidad de los Andes

En el presente escrito pretendo argumentar a favor de una visión no epistemológica de la autoridad de primera persona. Trataré de mostrar que esta autoridad no implica infalibilidad ni incorregibilidad en el conocimiento de nuestros propios estados mentales, sino solo una conciencia de que somos sus portadores; en otras palabras, lo que intento mostrar es que la llamada autoridad de primera persona no radica en que conozcamos algo de nuestros propios estados mentales que nadie puede conocer, sino más bien en que tenemos una conciencia de algo que es propiamente nuestro. Mi estrategia consiste básicamente en un análisis de algunas consecuencias que trae el concepto de autoridad de primera persona. Al final de este análisis mostraré que entender este concepto como una especie de acceso epistemológicamente directo (privilegiado) que tiene alguien con respecto a sus propios estados mentales, conlleva

varias inconsistencias. Para esto, en primer lugar, mostraré brevemente la lectura epistemológica clásica de la autoridad de la primera persona; en segundo lugar, brindaré una interpretación del famoso argumento en contra del lenguaje privado de Ludwig Wittgenstein según la cual este permite “desepistemologizar” la autoridad de primera persona; finalmente, concluiré con algunas consideraciones que apuntan a señalar que el análisis aquí presentado no destruye la subjetividad ni la autoridad de primera persona en sí misma.¹

La visión epistemológica (clásica) de la autoridad de primera persona

La formulación de la concepción clásica de la autoridad de primera persona, así como muchas otras nociones clásicas en filosofía de la mente, se debe en gran medida al trabajo de Descartes. Gran parte de la filosofía de la mente contemporánea ha reaccionado contra esta concepción. Sin embargo, la cuestión de la autoridad de primera persona y la constante confusión entre autoconciencia y autoconocimiento cuando se la trata muestran que, al parecer, aún estamos bastante impregnados de ella.

René Descartes tiene eminentemente un interés epistemológico en sus *Meditaciones metafísicas*: lograr una teoría que nos lleve a un conocimiento infalible; en otras palabras, demoler el edificio del conocimiento y construir uno con bases fuertes, sólidas e indudablemente ciertas. La primera *Meditación*, como sabemos, se encarga de demoler aquel edificio cuyas bases estaban conformadas por el conocimiento sensorial y por una confianza desmesurada en los sentidos, además de poner en cuestión el conocimiento basado en conceptos abstractos y matemáticos. Por su parte, la segunda *Meditación* encuentra el punto fundacional desde el cual se debe reconstruir el edificio del conocimiento: el *cogito*. El método que

¹ En el texto se presupone una visión clásica de conocimiento como creencia verdadera justificada. Para algunos lectores esta presuposición debería ser explicada y defendida ante ataques como los de Gettier (1963), entre otros. Sin embargo, realizar esto tal vez nos desviaría del punto central del presente texto e, incluso, requeriría otro de igual o mayor extensión.

Descartes utiliza para llegar a este punto es el famoso método de la duda, según el cual no es necesario demostrar la falsedad de las creencias, o de los métodos por los que adquirimos las creencias, sino que basta con dudar de ellas para desecharlas como falsas (Descartes, 1977, p. 16).

De acuerdo con varias interpretaciones, detrás de todo esto se encuentra la idea de verdad como aquello indubitable, aquello cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no le cabe la menor duda. La indubitabilidad es una condición *suficiente*, pero no *necesaria*, de la verdad. Solo el *cogito ergo sum* es indubitable. De ahí en adelante lo demás debe ser obtenido deductivamente, y la duda cabe, sin que por ello la creencia objeto de la duda deje de ser verdadera.

Parte de la historia cartesiana de las primeras *Meditaciones* es bien conocida, así que voy a contarla de manera bastante breve. En la primera *Meditación*, Descartes (1977) ha propuesto

... las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas (...) y aunque la utilidad de esta duda tan general no sea patente al principio [afirma el filósofo francés] nos libera de toda suerte de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos. (p. 13).

Aquí el filósofo ha planteado de lleno su intención de encontrar un conocimiento verdadero (indudable) desde el cual se pueda (re)construir aquel edificio. Ya en la segunda *Meditación*, Descartes pone de manifiesto el famoso *cogito ergo sum*: si bien es cierto que puedo, sobre la base del método de la duda, poner en tela de juicio la existencia de todo cuanto me rodea, incluido mi propio cuerpo, no puedo dudar de que yo estoy dudando y, que, en tanto que estoy dudando, estoy pensando. En otros términos, no puedo dudar de que existo y que, además, soy una cosa que piensa.

Con base en este proceso de duda, Descartes afirma que la mente es mejor conocida que el cuerpo. “Ciertamente parece ser el caso que

los objetos corpóreos que uno experimenta son mejor conocidos que la mente. Para probar que las cosas son al contrario, Descartes nos invita a considerar una pieza de cera” (Avramides, 2001, p. 52). A este respecto nuestro filósofo afirma:

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles (...) En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece, el color cambia (...) Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. (Descartes, 1977, p. 28)

¿Cómo explicar que estamos tan seguros de que sea la misma cera y aun así reconocer cambios tan abruptos en sus cualidades corporales? Para responder a esta pregunta Descartes acude a una importante distinción entre la imaginación y el entendimiento. La primera, de acuerdo con el francés, está limitada a lo que nuestros sentidos experimentan (Descartes, 1977, p. 28). El entendimiento, en cambio, va más allá, recorre la infinidad de cambios que puede tener la cera y solo él puede realmente conocerla. Pero

... ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda es la misma que veo, toco e imagino (...) lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos no es una visión, un tacto o una imaginación (...) sino sólo una inspección del espíritu. (Descartes, 1977, p. 29).

Es la mente, o una operación de la mente, la que nos permite conocer lo que está afuera.

Este ejemplo, como bien lo señala Hoyos, le sirve a Descartes para afirmar que

Gracias a nuestra mente tenemos una captación, o conocimiento preciso y determinado, de lo que son las cosas exteriores y de las otras personas.² De lo que se sigue, para él, que el conocimiento de nuestra propia mente, como sujeto pensante, es más evidente y confiable que el conocimiento de todo lo demás, pues si es gracias a nuestra propia mente, como sujeto pensante, que conocemos más adecuadamente lo que son las cosas externas y lo que son las otras personas, entonces con mayor razón podemos decir que ella da el mayor grado de confiabilidad respecto de lo que ella misma es para sí misma. (Hoyos, 2009, p. 50).

Para el filósofo francés, el autoconocimiento se convierte en una condición necesaria para tener el conocimiento de los objetos, condición que se sustenta en lo que contemporáneamente se ha denominado internalismo. De acuerdo con Descartes, para conocer algo clara y distintamente deben cumplirse dos condiciones: (1) debo tener acceso a las razones que justifican mi creencia y (2) esas razones se deben encontrar en mi mente. Descartes une estas dos condiciones en un tipo de conocimiento especial, que es el tipo de conocimiento más alto: la ciencia. Para que una creencia califique como científica tengo que tener acceso a todas las razones que la justifican y, además, todas ellas deben estar en mi mente.

Pero, ¿cómo accedo a esas razones que están dentro de mi propia mente? Para responder a esta pregunta, Descartes —y en general la mayoría de filósofos que pueden ser ubicados dentro de la tradición cartesiana— recurre al llamado método de la introspección. La introspección, según la entiende Descartes, es un método directo. La expresión “método directo” puede entenderse básicamente en dos sentidos: (1) metafísicamente directo, es decir, no hay un intermediario entre el sujeto que percibe y el estado mental percibido; y (2) epistemológicamente directo, esto es, el sujeto no realiza ninguna inferencia para conocer su estado mental. Descartes cree que, en este caso, (1) implica (2), es decir, puesto que este

² Por su parte, el ejemplo de los hombres autómatas parece arrojar la misma conclusión con respecto al problema del conocimiento de los otros. No me detendré aquí en las consideraciones acerca de este ejemplo. He realizado un análisis de él y de la manera como creó que se debe entender dentro de la filosofía de Descartes en (Forero, 2014).

método es metafísicamente directo, es también epistemológicamente directo. Esta caracterización permite inferir que el sujeto es infalible con respecto a sus estados mentales y, al mismo tiempo, es omnisciente respecto de ellos. En otras palabras, el sujeto no puede fallar con respecto a la identificación de sus propios estados mentales y, además, el hecho de que tenga un estado mental significa que ya lo conoce. Así, al tener una relación metafísicamente directa, sin intermediarios, con respecto a sus estados mentales, al identificarlos, ya los está conociendo, es decir, tiene una relación epistemológicamente directa con ellos.³

En este sentido, para nuestro filósofo, la introspección es un método que nos lleva no solo a identificar que tenemos estados mentales, sino, además de ello, a conocerlos de manera clara y distinta. En esta implicación entre el carácter metafísicamente directo y el epistemológicamente directo se encuentra la relación tan estrecha —incluso podría decirse identificación— que hace Descartes entre la autoconciencia y el autoconocimiento. Sobre la base de tal relación, la autoridad de primera persona es claramente entendida, de un modo epistemológico, como el acceso privilegiado que un sujeto tiene al *conocimiento* de sus propios estados mentales. Pero, la pregunta que surge en este punto es, ¿podemos llamar conocimiento, en sentido estricto, a esta relación entre el sujeto y sus propios estados mentales?

Sin duda Descartes respondería afirmativamente a esta pregunta, pues, según lo que hemos visto, para él el sujeto efectivamente conoce clara y distintamente su yo, es decir, tiene una creencia verdadera y justificada acerca de sí mismo.⁴ Pero, si nos detenemos en la implicación

³ Nótese que esta última implicación no se ve tan clara si no se acepta la característica de la omnisciencia.

⁴ Hoyos (2009, p. 48-50) muestra que incluso la manera cartesiana de hablar del autoconocimiento es bastante limitada y, en este sentido, no puede ser denominado conocimiento en sentido estricto. Para este filósofo colombiano, la conclusión del razonamiento de Descartes es que no puedo saber algo más determinado de mí que ese hecho trivial de ser el único portador de mis contenidos de conciencia o más determinado que el saber que esos estados de conciencia son los míos. No me detendré en la explicación de Hoyos, intentaré llegar a esta conclusión por una estrategia distinta y, a mi modo de ver, más efectiva: mostrando a través del famoso argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein que esta idea cartesiana de autoconocimiento entraña un sinsentido.

entre el carácter metafísicamente directo y el epistemológicamente directo que el francés atribuye a la relación de un sujeto consigo mismo (con sus estados mentales), entonces notaremos que cualquier atribución de un estado que el sujeto identifique en sí mismo, cualquier atribución psicológica que el sujeto se haga sinceramente, será verdadera. En este caso ¿con respecto a qué es verdadera? La respuesta de Descartes sería que es precisamente con relación al mismo sujeto, a sus sensaciones inmediatas y privadas. Que estas sensaciones sean privadas significa que solo el sujeto puede (y tiene la posibilidad de) hacer referencia a ellas.

Para afirmar que existe el autoconocimiento parece que el cartesianismo debe suponer que el sujeto posee una especie de lenguaje privado, un lenguaje que cobra significado de acuerdo con las experiencias a las que solo él tiene acceso. La tradición cartesiana, en este sentido, asume la idea según la cual existe la posibilidad de que aunque jamás interactuáramos con otros, nos conoceríamos a nosotros mismos, podríamos distinguir nuestros propios estados mentales. En tanto que estos estados han de manifestarse en nuestra mente de alguna manera y, además, debemos poder distinguir estas manifestaciones las unas de las otras, así como re-identificarlas si ocurren en más de una ocasión, se trata, entonces, de un cierto lenguaje.

Lenguaje privado y autoridad de primera persona en un sentido no epistemológico

En la época contemporánea el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein despliega un fuerte ataque contra la idea de un lenguaje privado. La estrategia de Wittgenstein para acercarse al fenómeno de lo mental, a diferencia de la de Descartes, es conceptual, es decir, él no pretende realizar un ejercicio especulativo en el que se indague sobre qué es lo que puede ser conocido con más certeza (sin ninguna duda), ni busca enunciar las condiciones epistemológicas para el conocimiento de nuestros estados

mentales, sino que su preocupación se centra en la manera como usamos los conceptos psicológicos, es decir, el uso que tenemos de aquellos conceptos que están involucrados en las situaciones en las que hablamos de nuestros estados mentales y de nuestras sensaciones.

La pregunta a la que, desde una perspectiva wittgensteiniana, hay que hacer frente es: ¿de qué manera adquieren significado nuestros conceptos de sensación?, ¿cómo los usamos? Según la imagen tradicional, que en esencia es la misma que la de la tradición cartesiana, las palabras adquieren sentido cuando refieren a un objeto. Así, por ejemplo, en la expresión “la mesa es cuadrada” la palabra ‘mesa’ tiene significado solo en la medida en que refiere a un objeto —o a un (arque)tipo de objeto—. Dentro de esta imagen, las palabras sobre objetos no existentes como, por ejemplo, ‘Santa Claus’, ‘Sherlock Holmes’ o ‘unicornio’, en el mejor de los casos, adquieren sentido en la medida en que refieren a objetos que tienen la posibilidad de existir. Si pensamos que esta imagen es esencial al lenguaje, el significado de las palabras de sensación también se hallará en su referencia o no a un objeto; pero, ¿qué objeto puede ser la referencia de una palabra de sensación? Bajo esta imagen no puede ser más que el estado en el que me encuentro cuando me la atribuyo. Por ejemplo, la expresión “dolor de cabeza” adquiere sentido solamente con relación a la sensación que siento en este momento.⁵

De acuerdo con Wittgenstein esta es una imagen errada del lenguaje. En lugar de observar apresuradamente si las palabras refieren o no a un objeto, debemos atender al uso que comúnmente hacemos de ellas. Para el filósofo vienés, la manera como usamos nuestros conceptos de sensación, el modo como ellos adquieren significado, no es según el modelo de “nombre-objeto nombrado”. Los usamos de modo distinto, y esto se hace evidente en la manera como damos nombres a nuestras sensaciones, en ese proceso suponemos la existencia de un lenguaje

⁵ Es de notar que esta es precisamente la conclusión a la que se llegó en el análisis de Descartes en la sección anterior.

público. A este respecto, vale la pena traer a colación el siguiente pasaje de las *Investigaciones filosóficas*⁶:

¿Pero qué quiere decir que él ha nombrado su dolor? —¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y sea lo que fuere lo que hizo ¿qué finalidad tenía?— Cuando se dice él ha dado un nombre a la sensación se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor lo que ya está preparado es la gramática de la palabra dolor; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra. (párr. 257).

Aquí Wittgenstein nos está recordando claramente las consideraciones que realizó en las primeras secciones de su obra acerca de la posibilidad de un aprendizaje por ostensión. En aquellas primeras secciones, recordemos, él ha mostrado que para que la enseñanza ostensiva realmente tenga sentido es necesario suponer que ya se usa una muy buena parte del lenguaje. Así, por ejemplo, si

... le explico a alguien el ajedrez y comienzo señalando una pieza diciendo ‘este es el rey y puede moverse así y así etc.,’ —en este caso diremos las palabras ‘éste es el rey’ son una explicación de la palabra sólo si el aprendiz ya sabe qué es una pieza de un juego. (IF párr. 31).

Para que el proceso de nombrar sea correcto, se debe suponer que ya se conoce y se usa un lenguaje que, en el caso de la pieza de ajedrez, debe ser público para entender lo que el otro está señalando. Pero, ¿qué sucede en el caso de las sensaciones? Según el cartesiano el proceso de nombrar una sensación se hace señalando mentalmente, a través del método directo de la introspección, la sensación interna que se tiene en ese momento. Para discutir este punto, Wittgenstein nos invita a considerar el siguiente ejemplo:

⁶ Siguiendo las abreviaturas usuales de la obra de Wittgenstein, me referiré a las *Investigaciones filosóficas* y a *Sobre la certeza* como IF y SC respectivamente seguidas del número de parágrafo.

Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo 'S' y en un calendario escribo ese signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo— -¡pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva!— ¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? (IF párr. 258).

De acuerdo con la imagen del defensor de la tradición cartesiana, para llevar este diario basta con que cada vez que tenga una sensación me concentre muy fuertemente en mi experiencia interna, la identifique y en tal caso escriba en mi calendario el signo 'S'. Pero, ¿Cómo hago para utilizar el signo 'S' haciendo referencia a la misma sensación?, ¿cómo sé que no me equivoco cuando tengo una sensación determinada y le atribuyo el signo 'S'? A este respecto el austriaco afirma: “no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aquí no puede hablarse de correcto” (IF párr. 258). Puestas así las cosas, el principal problema de un lenguaje privado radica en que no tiene un criterio de corrección. Un criterio de corrección solamente es útil en la medida en que puede discriminar entre lo que parece correcto pero no lo es y lo que parece y, en efecto, es correcto. No existe un criterio de corrección en un lenguaje que sea privado, pues en él, como ya dijimos, lo que parezca correcto al hablante es por sí mismo correcto.

¿Qué razón tenemos para llamar a 'S' el signo de una *sensación*? Pues 'sensación' es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita pues una justificación que todos entiendan —y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escribe 'S' tiene *algo* (...) pero *tener* y *algo* pertenecen también al lenguaje común. —se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir un solo sonido inarticulado. —Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado. (IF párr.26).

El criterio de corrección radica, entonces, en el carácter público del lenguaje. Una definición ostensiva de un nombre de una sensación, digamos 'S', presupone que ya se usa una muy buena parte del lenguaje que, en la medida en que cuenta con criterios de corrección para discriminar cuándo se usa adecuadamente un concepto y cuándo no, es de naturaleza pública.

¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda?
—Mi mano derecha puede ponerlo en mi mano izquierda. Mi mano derecha puede escribir un documento de donación y mi mano izquierda un recibo.
—pero las ulteriores consecuencias prácticas no serían las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero de la derecha, etc., uno se preguntará: '¿bueno y luego qué? Y lo mismo podría preguntarse si alguien se hubiese dado una explicación privada de una palabra; quiero decir si hubiese dicho para sí una palabra y a la vez hubiese dirigido su atención a una sensación. (IF párr. 268).

Si tomo una determinada suma de dinero en mi mano derecha y la dono a mi mano izquierda, no estoy haciendo realmente una donación, pues este fenómeno requiere una persona que dona el dinero y una (distinta) que lo recibe. El caso puede ser paralelo con el de la explicación. Si me explico algo a mí mismo ciertamente no hay explicación alguna. Un lenguaje privado, en tanto que es un lenguaje que solo puede entender una persona, constaría de "explicaciones privadas", es decir no tendría propiamente explicaciones. Pero, ¿y entonces cómo se aprende dicho lenguaje privado? ¿Cómo se explica a otra persona una sensación? El punto de Wittgenstein es que los conceptos, incluidos los psicológicos, no adquieren sentido con base en la experiencia privada de un sujeto, sino dentro de un contexto público, intersubjetivo. Nótese que este enfoque no elimina las experiencias privadas, solo mantiene que ellas no constituyen el significado del lenguaje de lo mental.

La pelea aquí se da directamente con un referencialismo de lo mental, con lo que Quine denominó "el mito del museo" (1960). Esto

quiere decir que, a diferencia de lo que muchos piensan (p. ej. Lars-Göran, 2003; Hodgson, 2005), un enfoque wittgensteiniano de la filosofía de la mente podría dar cuenta de experiencias subjetivas como los *qualia*, aunque claramente aceptando que no podemos decir nada de ellas, en el sentido en que no podemos articular esa experiencia en un lenguaje público. Los *qualia*, desde esta perspectiva, son considerados como inefables, pues al ser meramente privados no pueden ser expresados por ningún lenguaje, si bien, obviamente, esto no quiere decir que no podamos hablar de los estados mentales. Como se verá más adelante, esta manera de ver el problema traerá como consecuencia que no hay un *conocimiento* de nuestros *qualia*, sino solo una *conciencia* de que tenemos este tipo de experiencias subjetivas.⁷

Ahora bien, ¿en qué aportan al problema de este escrito estas observaciones wittgensteinianas? En sentido estricto, lo que muestra el argumento del lenguaje privado es la imposibilidad de la autoridad de la primera persona con respecto al significado de sus expresiones, pues, al ser el significado algo público, el sujeto ya no se encuentra en un lugar (“semánticamente”) privilegiado ante un tercero. El análisis gramatical wittgensteiniano muestra igualmente, aunque ya no de modo tan directo, que es imposible concebir la autoridad de primera persona desde el punto de vista cartesiano (epistemológico), es decir, que es imposible que el conocimiento acerca de mis propios estados mentales se determine con referencia a una experiencia privada. Esta imposibilidad radica también en la inexistencia de criterios, en este caso, para determinar la verdad o falsedad de mis autoatribuciones, esto es, en la imposibilidad para equivocarme en una atribución de mis propios estados mentales.

En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein se refiere a la expresión “sé que tengo un dolor”. A este respecto dice:

⁷ Como se puede notar, con este tratamiento wittgensteiniano el problema filosófico acerca de la existencia de los *qualia* desaparece. Por otro lado, podría decirse que tener conciencia de alguna experiencia subjetiva es, en algún sentido tener un conocimiento de ella, pues implica saber al menos que esa experiencia está en determinado lugar. Esto, sin embargo, no es un conocimiento de lo que sea la experiencia subjetiva, sino de dónde ocurre tal experiencia.

Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido [...] De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo un dolor. Pues ¿qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor? [...] Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo. (párr. 246).

La expresión “sé que X”, donde X es un estado mental mío, carece de sentido porque es algo respecto a lo cual no puedo equivocarme (véase p. ej. IF párr. 288 y SC párr. 58). Lejos de eliminar la perspectiva de la primera persona rechazando la existencia de una relación privilegiada entre un sujeto y sus propios estados mentales, una posición wittgensteiniana con respecto a la relación entre aquel y estos acepta que hay una asimetría entre la primera y la tercera persona y, a su vez, aclara que esta no puede ser epistemológica, esto es, que no radica en que alguien pueda conocer con certeza sus propios estados mentales mientras que un tercero solo puede inferirlos a partir de la conducta. En últimas, lo que evidencia este análisis es que no se trata de un tema de autoridad especial sobre los *contenidos*, sino sobre la *posesión* de los estados mentales.

Hasta aquí he tratado de mostrar que si bien es cierto que podemos afirmar una autoridad de primera persona, es erróneo pensar que pueda basarse en un criterio epistemológico. Algunos defensores de la visión epistemológica podrían afirmar que esta conclusión se obtiene dado que se ha tomado como fuente de análisis un enfoque epistemológico fuerte como el cartesiano en el que se acepta la característica de la omnisciencia. Pero, ¿qué ocurre si se hace una interpretación epistemológica de la autoridad de primera persona sin aceptar la omnisciencia? Para Mathew Parrott, los filósofos usualmente entienden la autoridad de primera persona en un sentido epistemológico y es natural que esta manera de ver el asunto remita a Descartes. No obstante, como él mismo afirma,

Muchos filósofos contemporáneos rechazan la manera como Descartes da cuenta de la naturaleza de nuestros estados psicológicos y el modo como los conocemos (...) sin embargo, esos filósofos continúan asumiendo

que la autoridad de primera persona debe ser entendida en un sentido epistemológico y que una consideración (*account*) de ella debería tratar de explicar (...) por qué cada uno de nosotros se encuentra en una posición epistemológicamente privilegiada para conocer acerca de nuestros propios estados mentales. (Parrot, 2011, p. 3).

En cualquier caso, para escapar de la objeción wittgensteiniana el defensor de la visión epistemológica de la autoridad de primera persona debe deshacerse de las características cartesianas de infalibilidad y de omnisciencia, con el fin de introducir la posibilidad de error. Al hacer esto, tendría que explicar cuál es el método privilegiado por el cual un sujeto puede conocer sus propios estados mentales y qué características tendría ese método. Supongo que tendría que ser un método epistemológicamente mediado, en ese caso ¿sería también metafísicamente mediado? Como se ve, la carga de la prueba está en el defensor de la visión epistemológica.

Algunas consideraciones sobre el autoconocimiento y la subjetividad

Ahora bien, si se despoja a la autoridad de primera persona de la interpretación epistemológica ¿de qué tipo es, entonces, la autoridad que tiene un sujeto con respecto a sus propios estados mentales? Hasta el momento, el logro de este texto puede resumirse en la eliminación de la suposición de que la autoridad de primera persona le permite a un sujeto *conocer* de manera infalible el estado mental en el que está y se ha abierto la posibilidad de que dicha autoridad le permite a un sujeto percatarse, tener conciencia, de que tiene ciertas experiencias subjetivas, que no necesariamente corresponden al contenido de los estados mentales.

Luis Eduardo Hoyos (2009) ha argumentado a favor una posición similar a la que he intentado defender aquí. Sin embargo, en su opinión, el desplazamiento de la autoridad de primera persona desde el autoconocimiento hasta la autoconciencia la convierte en un problema filosóficamente irrelevante (Hoyos, 2009, p. 72). Para Hoyos, la autoconciencia es, a lo

sumo, una característica que comparten algunos seres y, por esta razón, no parece contener nada importante para la filosofía. Esta exagerada conclusión se sigue solamente si se asume que el único problema filosófico relevante que se encuentra en la relación entre un sujeto y sus propios estados mentales está en el conocimiento que aquél tenga de estos. Contra esta posición, sostengo que la reinterpretación del fenómeno de la autoridad de primera persona en términos de autoconciencia no elimina su importancia o relevancia filosófica, después de todo, la separación entre esta y el autoconocimiento, permite, entre otras cosas, que dicha autoridad no sea un problema *epistemológicamente* relevante, y esta —me parece— es una observación de alta relevancia filosófica.

Ávila (2010) recientemente ha criticado esta posición. Al respecto afirma:

Lo primero que a uno se le ocurre como posible contraejemplo [...] es el tipo de *conocimiento* que uno tiene acerca de sus propios estados mentales, tales como el de estar sintiendo dolor [...] no sólo adquiero este *conocimiento* sin necesidad de interacción intersubjetiva sino que la justificación del juicio “estoy sintiendo dolor” tampoco requiere el tipo de contexto intersubjetivo que requieren otros juicios. La adquisición y la justificación de mi juicio “yo estoy sintiendo dolor” parece depender única y exclusivamente del hecho de que sienta dolor. (p. 189 [cursivas de énfasis]).

Si se analiza detenidamente el caso que Ávila pone de manifiesto, después de todo no parece ser un contraejemplo a lo defendido aquí. Ávila plantea que tenemos un conocimiento de estados mentales que se da con respecto a una referencia privada: el conocimiento de estar sintiendo un dolor. Como bien lo afirma Pablo Quintanilla (2003), “la naturaleza del dolor es su fenomenalidad” (p. 250); nadie puede afirmar, de manera sincera y racional, que está sintiendo un dolor cuando en realidad no lo está sintiendo. Así, antes que servir como contraejemplo a la tesis de este escrito, el caso de Ávila sirve de apoyo, pues sentir un dolor es precisamente *ser consciente* de ese dolor. Otra cosa ocurre cuando lo

identificamos como dolor de muela, de cabeza o de estómago. Aquí ya no nos estamos refiriendo simplemente a que somos conscientes de un dolor, sino que intentamos conocer *qué* dolor es, pero este conocimiento ya no depende de la autoridad de primera persona, entran en juego los criterios y, por lo tanto, entra en juego lo público y con ello la intersubjetividad.

La desepistemologización de la autoridad de primera persona no implica que un sujeto no pueda conocer sus propios estados mentales, nada más alejado que una conclusión escéptica de este calibre; más bien, trae como consecuencia una concepción del autoconocimiento en la que este no se construye únicamente en la relación privada que tiene un sujeto con sus propios estados mentales. El enfoque que ha sido presentado permite dar sentido a la posibilidad de conocer algunos aspectos de mí, e incluso identificar algunos de mis estados mentales, por vía intersubjetiva mucho mejor de lo que lo haría por vía meramente subjetiva. De hecho, esta visión abre la posibilidad de que los otros puedan llegar a saber de mí algunas cosas mejor de lo que yo mismo las sé (Hoyos, 2009, p. 75). Un ejemplo muy cotidiano se da con la atracción que uno siente hacia otra persona: un tercero puede hacerme percatar de la atracción que siento hacia alguien diciéndome que me comporto de tal y tal manera cada vez que hablo con ella o cada vez que está presente.

La objeción de Ávila parece tener de trasfondo la idea de que este enfoque de los estados mentales elimina la subjetividad reduciéndola a la intersubjetividad. No parece, sin embargo, que esta sea una conclusión que se siga de lo que he presentado. Esta visión del problema no hace tal reducción porque no afirma que la mente sea una entidad meramente pública a la que todo el mundo tiene acceso, sino que aceptando la asimetría existente entre primera y tercera persona, afirma que hay experiencias mentales subjetivas a las que un tercero no puede acceder. Lo que definitivamente no acepta esta interpretación, es que el conocimiento de mis estados mentales se determine únicamente con referencia a mis experiencias subjetivas; de hecho, parece que ni siquiera son el elemento más importante para determinar ese conocimiento.

Referencias

- Ávila, I. (2010). Reseña de “Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción”. *Ideas y Valores*, 59 (142), 184-197.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Forero, J. A. (2014). Entre la epistemología cartesiana y el análisis conceptual. Consideraciones en torno al problema de las otras mentes. *Discusiones filosóficas*, (25), 95-112.
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge. *Analysis*, (23), 121-123.
- Hodgson, D. (2005). Good Bye to Qualia and All That. *Journal of Consciousness Studies*, (12), 84-88.
- Hoyos, L. E. (2009). Autoconciencia y autoconocimiento... En F. E. Cely (et. ál.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción* (pp.45-90). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lars-Göran, J. (2003). Externalising Qualia. En K. Segerberg & R. Sliwinski (eds.), *A Philosophical Smorgasbord. Essays on action truth and other things in honour of Friedrich Stoutland* (pp. 303-312). Uppsala: Department of Philosophy, Uppsala University.
- Parrott, M. (2011). *Agency and First Person Authority* (Tesis doctoral). Universidad de California, Berkeley. Versión digital: <http://philosophy.berkeley.edu/file/658/parrottmatthewdissertationapril2011.pdf>
- Quintanilla, P. (2003). El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones. En A. Flórez, M. Holguín & R.

Meléndez (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp.241-260). Bogotá: Siglo del hombre.

Quine, W. v. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge Mass: The MIT Press

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García y Ulises Moulines (trads.) México: UNAM.

Wittgenstein, L. (2000). *Sobre la certeza*. Josep Lluís Prades y Vicent Raga (trads.). Barcelona: Gedisa.