

# *La primera persona y sus percepciones*



Pedro Stepanenko  
COMPILADOR



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## LA PRIMERA PERSONA Y SUS PERCEPCIONES

# ANTOLOGÍAS

3

# La primera persona y sus percepciones

Pedro Stepanenko

COMPILADOR



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mérida, 2012

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

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

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

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

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche

Calle 43 s.n., col. Industrial

Mérida, Yucatán, C.P. 97150

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

Fax: 01 (999) 9 22 84 46

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

ISBN 978-607-02-3270-1

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

Impreso y hecho en México / Printed in Mexico

## Índice

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

# Racionalidad y autoconocimiento en Shoemaker

Martin Fricke

## 1. INTRODUCCIÓN

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

## 2. LA UTILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO EN LA COOPERACIÓN

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. LA UTILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO EN LA DELIBERACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

i) *P sólo si Q.*

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

Considérese:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Considérese otro ejemplo, elaborado por Christopher Peacocke:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



#### 4. AUTOCEGUERA Y LA PARADOJA DE MOORE

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

- BURGE, Tyler  
1996 "Our Entitlement to Self-Knowledge" *Proceedings of the Aristotelian Society* 96: 91-116.
- BYRNE, Alex  
2005 "Introspection" *Philosophical Topics* 33 (1): 79-104.
- EVANS, Gareth  
1982 *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- FERNÁNDEZ, Jordi  
2003 "Privileged Access Naturalized" *Philosophical Quarterly* 53: 352-372.
- FRICKE, Martin F.  
2009 "Evans and First Person Authority" *Abstracta* 5 (1): 3-15.
- GALLOIS, André  
1996 *The World without, the Mind within: An Essay on First-Person Authority*. Cambridge, Cambridge UP.
- KIND, Amy  
2003 "Shoemaker, Self-Blindness and Moore's Paradox" *Philosophical Quarterly* 53: 39-48.
- MORAN, Richard  
2001 *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, Princeton University Press.
- PEACOCKE, Christopher  
1996 "Entitlement, Self-Knowledge and Conceptual Redeployment" *Proceedings of the Aristotelian Society* 96: 117-158.
- SHOEMAKER, Sydney  
1988 "On Knowing one's own Mind" *Philosophical Perspectives* 2: 183-209.  
1990 "First-Person Access" *Philosophical Perspectives* 4: 187-214.  
2003 "Moran on Self-Knowledge" *European Journal of Philosophy* 11 (3): 391-401.
- SIEWERT, Charles  
2003 "Self-Knowledge and Rationality: Shoemaker on Self-Blindness", Gertler, Brie (ed.), *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge* (pp. 131-145), Aldershot, Ashgate.