

LA MODULARIDAD DE LA MENTE Y EL RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO*

IGNACIO ÁVILA
GRUPO EPISTEMOLOGÍA Y LÓGICAS APLICADAS
UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

Resumen

El objetivo de este ensayo es examinar la relevancia epistemológica de la tesis de la modularidad de la mente de Jerry Fodor. Trataré de mostrar que esta tesis, por sí misma, no logra refutar al relativista epistemológico puesto que, de un lado, la existencia de un terreno neutral común no excluye la incommensurabilidad, a menos que se garantice además que en dicho terreno se resuelven los desacuerdos científicos. De otro lado, la teoría de la modularidad de la mente resulta insuficiente para refutar un holismo semántico de corte relativista y, por último, en la medida en que Fodor acepta la tesis quineana de la subdeterminación empírica de las teorías, es posible construir una versión del relativismo epistemológico compatible con la tesis de la modularidad de la mente.

Palabras clave: J.A. Fodor; modularidad de la mente; epistemología; holismo.

Abstract

In this paper I discuss the epistemological significance of Fodor's thesis of the modularity of mind. I argue that this thesis by itself does not refute the epistemological relativist. I suggest three reasons for this: first, the existence of a neutral ground shared by scientists does not exclude incommensurability unless theoretical disagreements can be solved on this ground. Second, the modularity of mind theory is not enough to refute a relativistic semantic holism. Finally, so long as Fodor accepts the Quinean thesis of the underdetermination of theories, it is possible to develop a version of epistemological relativism compatible with his thesis of modularity of mind.

Key words: J.A. Fodor; modularity of the mind; epistemology, holism.

*Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice,
y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de
comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no
es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis.*

Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*.

Con el paso de los años, la propuesta de W.V.O. Quine de desarrollar una epistemología naturalizada (Quine 1986) ha ido ganando cada vez más simpatizantes. Muchos defensores de la epistemología naturalizada no sólo consideran que la psicología cognitiva debe reemplazar a la epistemología

* Una versión previa de este ensayo fue presentada en el seminario de maestría *Percepción y objetividad* dictado por el profesor Jaime Ramos durante el primer semestre de 1999 en la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco al profesor Ramos sus valiosos comentarios.

filosófica tradicional, sino que además sostienen que el proyecto de naturalización de la epistemología permitirá solucionar los viejos problemas filosóficos suscitados por escépticos y relativistas. Un ejemplo claro de esta actitud, al menos en lo que respecta a la cruzada en contra del relativismo, lo constituye la teoría de la modularidad de la mente propuesta por Jerry A. Fodor. De hecho, el intento de Fodor de ofrecer una respuesta al relativismo epistemológico basándose en consideraciones sobre la arquitectura cognitiva de la mente humana, se ubica perfectamente dentro del gran proyecto de la epistemología naturalizada. Justamente, Fodor apela a consideraciones psicológicas para resolver el problema epistemológico del relativismo. Él insiste en que si la teoría de la modularidad de la mente fuese verdadera, tendríamos en ella un poderoso argumento en contra del relativismo defendido por los seguidores de Kuhn y Feyerabend. Esto se debe a que la teoría de la modularidad en principio permite establecer una distinción razonable entre teoría y observación y, de esta manera, parece poner en tela de juicio la idea misma de que, incluso a nivel observacional, existe inconmensurabilidad entre teorías científicas pertenecientes a paradigmas distintos.

El objetivo de este ensayo es tratar de determinar hasta qué punto las consideraciones psicológicas de Fodor resultan relevantes para enfrentar el relativismo epistemológico. Para decirlo de forma más precisa, supondré en beneficio de la discusión que la tesis de la modularidad de la mente es verdadera y, con base en esta suposición, trataré de examinar si ella es suficiente por sí sola para enfrentar satisfactoriamente el desafío del relativismo epistemológico. Abordaré esta tarea considerando tres planos íntimamente relacionados en la discusión en torno al relativismo: el conceptual, el semántico y el epistemológico. En el plano conceptual, mi análisis versará sobre la cuestión de si el sentido de “observación” que proporciona la teoría de la modularidad de la mente es relevante para la discusión filosófica sobre las teorías científicas. En el plano semántico, me concentraré en la cuestión de la semántica de los términos y enunciados de observación. Finalmente, en el plano epistemológico, trataré de determinar si la teoría de Fodor permite dar cuenta del papel epistémico que juega la observación en las teorías científicas sin comprometerse con alguna forma de relativismo.

El desarrollo de este ensayo será el siguiente. En la primera sección, expondré sucintamente los aspectos de la teoría de la modularidad de la mente que sean relevantes para nuestros objetivos. En la segunda sección, me concentraré en las cuestiones conceptuales. Allí trataré de mostrar que no es suficiente argumentar en favor de un terreno neutral para ganarle la batalla al relativista, sino que además es necesario garantizar que dicho terreno constituye el lugar donde han de resolverse los desacuerdos científicos. Esto, a su vez, pondrá de relieve la estrecha conexión que existe entre la teoría de la modularidad de la mente y el conocido innatismo de Fodor. En la tercera sección, me situaré en el

plano semántico y trataré de argumentar que, si Fodor quiere tener éxito en su lucha contra el relativismo, su teoría de la modularidad de la mente debe ser complementada con un duro ataque en contra del holismo semántico y una propuesta alternativa con respecto a la semántica de los términos y oraciones observacionales. Esto sugerirá la posibilidad de que la teoría de la modularidad de la mente sea una arandela inútil en la cruzada de Fodor contra el relativismo. Finalmente, en la cuarta sección, me ubicaré en el plano epistemológico con el fin de mostrar que la aceptación del holismo de la confirmación y la subdeterminación empírica de las teorías por parte de Fodor puede debilitar su ataque a los relativistas. Concluiré este ensayo con una breve digresión con respecto al carácter mismo de la estrategia de Fodor.

1. Modularidad y relativismo.

En la literatura filosófica es posible encontrar muchas variedades de relativismo. De hecho, gran parte de la dificultad del debate en torno al relativismo radica en que muchas posturas filosóficas distintas han recibido esta etiqueta, que no está por sí misma libre de ambigüedad, y esto ha contribuido enormemente a oscurecer la discusión. En este ensayo no pretendo establecer una taxonomía de las diferentes posturas relativistas o caracterizarlas a fondo. Para los propósitos de nuestra discusión será suficiente caracterizar el relativismo epistemológico de la siguiente forma. A grandes rasgos, el relativista epistemológico sostiene que el tipo de percepciones o creencias que pueden tener un individuo o una comunidad lingüística está determinado por los paradigmas teóricos particulares en los que se encuentran inmersos. Uno de los corolarios más inmediatos de esta postura es la idea de que los diferentes sistemas teóricos o paradigmas son *inconmensurables*. La razón de ello es clara. Si -como argumenta el relativista epistemológico- no existe un terreno teórico o perceptual común a los diferentes paradigmas, entonces no podemos contar con una base neutral que nos permita compararlos y, por consiguiente, la inconmensurabilidad resulta inevitable.

Ahora bien, la idea de que los paradigmas rivales son inconmensurables conlleva al conocido *slogan* kuhniano de que científicos que trabajan en paradigmas distintos, viven en mundos distintos. Esta postura tiene incómodas repercusiones en cuestiones fundamentales para la filosofía de la ciencia, tales como el así llamado problema de la selección teórica. Dicho problema consiste en la cuestión de establecer pautas que nos permitan escoger la mejor teoría científica entre varias teorías rivales. Si el relativista epistemológico tiene razón, entonces la selección teórica no estará determinada por criterios racionales, en tanto que no existirá una base común en virtud de la cual evaluar las credenciales de los diferentes paradigmas. El resultado inevitable de esta situación será el

colapso mismo del ideal de racionalidad científica y de la idea de que la ciencia es ante todo una empresa racional. El relativista epistemológico frecuentemente está emparentado con otras formas de relativismo en semántica o en metafísica. De hecho, argumentos como los esgrimidos en favor del holismo semántico, la relatividad ontológica o el antirrealismo pueden servir de apoyo para sustentar el relativismo epistemológico. Sin embargo, de momento contentémonos con esta sucinta caracterización de la postura del relativista epistemológico y veamos brevemente lo que dice Fodor en su contra.

Antes que nada, hay que señalar que la teoría de la modularidad de la mente es una teoría empírica y, como tal, debemos esperar el veredicto del tribunal de la experiencia para poder pronunciarnos con respecto a su verdad. Sin embargo, esto no impide que podamos preguntarnos acerca de sus consecuencias antirrelativistas en el caso de que fuese verdadera. La idea fundamental en la teoría de la modularidad de la mente es que la mente humana está conformada por ciertos mecanismos cognitivos fijos que cumplen funciones específicas de una forma relativamente autónoma. Esta arquitectura cognitiva de nuestra mente determina la relación epistémica que tenemos con el medio que nos rodea y pone límites a lo que podemos observar. De acuerdo con esto, la teoría de la modularidad de la mente trae como consecuencia la idea de que -contrario a lo que sostiene el relativista- nuestras observaciones no están determinadas por el sistema teórico que adoptemos, sino que más bien existe una rigidez en la observación impuesta por nuestra estructura cognitiva mental. La idea de Fodor es que esta rigidez en la observación garantiza que en un sentido importante los seres humanos percibiremos el mundo de la misma forma, aun cuando estemos inmersos en paradigmas distintos y, en este sentido, contemos con un terreno neutral común en el cual zanjar nuestros desacuerdos.

De acuerdo con Fodor, es posible elaborar una taxonomía funcional de los mecanismos cognitivos que conforman la estructura de nuestra mente. Estos mecanismos son de tres tipos: los transductores, los sistemas de entrada y los sistemas centrales. La misión de los transductores es registrar los estímulos que recibe el individuo. Por su parte, los sistemas de entrada son los encargados de computar la información proveniente de los transductores, de forma que los sistemas centrales puedan operar con ella. En palabras de Fodor:

Los sistemas de entrada operan con el fin de suministrar información a los procesadores centrales; en concreto, sirven de mediadores entre los productos de los transductores y los mecanismos cognitivos centrales, efectuando la codificación de las representaciones mentales que constituyen el ámbito de operación de tales mecanismos centrales (Fodor 1986, 69).

La característica esencial de los sistemas de entrada es que son *módulos informativamente encapsulados*, es decir, son sistemas computacionales que, dada nuestra peculiar arquitectura cognitiva, sólo pueden operar con una parte específica de la totalidad de la información almacenada por el sujeto. Dentro de la perspectiva de Fodor, decir que los sistemas de entrada son módulos encapsulados informativamente significa que ellos *no* son cognitivamente penetrables por informaciones presentes en el organismo, pero ajenas al tipo de información que el módulo puede procesar. Esto garantiza que el procesamiento de información al interior de los sistemas de entrada es insensible a los flujos de información que transitan por otras áreas de nuestro sistema cognitivo. Finalmente, encontramos los sistemas centrales. Ellos son los responsables de las operaciones cognitivas de alto nivel, tales como la fijación de creencias o la toma de decisiones y, a diferencia de los sistemas de entrada, no se hallan encapsulados. Antes por el contrario, los sistemas centrales tienen acceso a toda la información almacenada en el individuo y, en esta medida, los cómputos que realizan son esencialmente isotrópicos y quineanos. Con esto, Fodor quiere decir que los sistemas centrales pueden tener en cuenta cualquier sector de la información disponible para realizar sus funciones, y que el tipo de cómputos que realicen será sensible a la totalidad de la información con la que cuenta el organismo (cf. Fodor 1986, parte IV). Podemos resumir esto en una palabra diciendo que los sistemas centrales poseen un carácter esencialmente holístico.

Ahora bien, una de las principales tesis de Fodor es que los procesos perceptivos están encapsulados. Para poder valorar esta tesis en toda su significación es necesario que nos detengamos un momento en la forma como nuestro autor entiende los procesos perceptivos. A este respecto, él escribe:

La percepción [...] es el proceso por el cual un organismo asigna causas distales probables a las estimulaciones proximales que encuentra. Lo que hace la solución de problemas perceptuales algo más que simple rutina es el hecho de que, como una cuestión de principio, cualquier patrón dado de estimulación proximal es compatible con una gran variedad de causas distales. [...] Concebir los procesos que median en la percepción como inferencias es, por tanto, concebirlos necesariamente como inferencias *no demostrativas* (Fodor 1990a, 239).

La idea de que la percepción es un proceso inferencial de resolución de problemas no es exclusiva de Fodor. Antes al contrario, ella constituye uno de los aportes principales de los teóricos de la *New Look*, y ha ejercido una notable influencia sobre adversarios de Fodor como Kuhn, Hanson, Goodman o los Churchland. Justamente, muchos de los defensores del relativismo epistemológico consideran que el reconocimiento de que la percepción tiene un carácter

inferencial es una de las razones más fuertes en contra de la idea de la neutralidad de la observación. El camino que los ha llevado a esta conclusión es más o menos el siguiente: la percepción es ante todo un proceso inferencial que le permite al organismo resolver los problemas a los que le enfrentan sus diferentes estímulos. Pero -continúa el relativista- basta reflexionar un momento sobre la pobreza y ambigüedad de nuestros estímulos en relación con el resultado final de los procesos perceptivos, para convencerse de que dichos resultados tan sólo pueden estar subdeterminados por la información estimulativa. Lo que garantiza la estabilidad propia de la percepción debe ser entonces que interpretamos y complementamos nuestros estímulos a la luz de nuestro sistema de creencias. Por consiguiente, la intoxicación teórica ha de ser una característica *inherent*e de los procesos perceptuales mismos y, de esta forma, el relativista puede concluir que la idea de que la percepción nos proporciona un refugio atóricico común será indefendible.

La estrategia de Fodor consiste entonces en aceptar el carácter inferencial de la percepción, pero bloquear el argumento que va de allí a la conclusión de que la percepción necesariamente está contaminada por la teoría. Para ello, él traza cuidadosamente una distinción entre la cuestión del carácter inferencial de la percepción y la cuestión de su penetrabilidad cognitiva. Nuestro autor argumenta que del hecho de que la percepción sea un proceso inferencial no se sigue, *ipso facto*, que ella esté contaminada por nuestro particular sistema de creencias. Para mantener esta implicación no es suficiente acudir a toda la literatura psicológica en favor de la idea de que la percepción es un proceso inferencial. Además, hay que probar que los procesos perceptivos tienen acceso a *toda* la información con la que cuenta el sujeto, incluyendo sus creencias particulares y sus compromisos teóricos. Y esto es algo que -en opinión de Fodor- los experimentos que permiten poner de relieve el carácter inferencial de la percepción no garantizan por sí mismos.

Llegados a este punto, la relevancia epistemológica de la teoría de la modularidad de la mente salta a la vista. Si es plausible suponer que los sistemas de entrada son los responsables de los procesos perceptivos, entonces podremos defender la neutralidad teórica de la observación y reconocer, al mismo tiempo, su carácter inferencial. La razón de ello radica en que si la percepción es un proceso modular, entonces por definición será computacional y, también por definición, estará informativamente encapsulada. Ella no tendrá acceso a los flujos de información de orden superior y será insensible a los compromisos teóricos de los diferentes individuos. Fodor considera que existen buenas razones para pensar que la percepción está informativamente encapsulada. De un lado, él insiste en que los experimentos realizados por los teóricos de la *New Look* no excluyen por sí mismos esta idea y, de otro lado, ilusiones perceptuales como la

ilusión Müller-Lyer en principio cuentan como evidencia a su favor. Esto se debe a que este tipo de ilusiones persiste aunque sepamos que son ilusiones, y ello no podría ser así si la percepción estuviera cognitivamente penetrada por todo el sistema de creencias del sujeto. Justamente, en este caso el hecho de que conozcamos su carácter ilusorio sería suficiente para desvanecerlas. Fodor entonces concluye:

...Si los procesos perceptuales son modulares, entonces los cuerpos de teoría que sean inaccesibles a los módulos, por definición, *no afectan la forma como ve el mundo quien percibe*. Específicamente, perceptores que difieren profundamente en sus teorías de trasfondo —científicos con intereses totalmente diferentes, por ejemplo— podrían, sin embargo, ver el mundo exactamente del mismo modo, en tanto que los cuerpos de teoría en los cuales ellos están en desacuerdo son inaccesibles a sus mecanismos perceptuales (Fodor 1990a, 246).

Pero si es así, entonces también podemos sentar las bases de un lenguaje teóricamente neutral:

Supongamos que los mecanismos perceptuales son modulares y que, por consiguiente, el cuerpo de teoría de trasfondo accesible a los procesos de integración perceptual está fijado rígidamente. Por hipótesis, sólo contarán como observables aquellas propiedades de los estímulos distales cuyos términos denota la teoría de trasfondo *accesible*. El punto es, sin duda, enteramente empírico, pero yo estoy dispuesto a apostar que con este criterio se probará que “rojo” es observacional y “protón” no lo es (ib., p. 247).

Parece, pues, que estamos muy lejos del relativismo epistemológico y la incommensurabilidad.

2. Modularidad y observación científica

Bien, supongamos que la teoría de la modularidad de la mente es verdadera y la rigidez de la percepción está garantizada por su encapsulamiento informativo. Esto, de entrada, nos permitiría excluir un relativismo *radical* según el cual podemos observar *cualquier cosa* dependiendo del sistema teórico que adoptemos. En este sentido, no podríamos observar literalmente protones, cadenas de D.N.A. o longitudes de onda, y ni siquiera las reformas educativas con las que sueña Paul Churchland (cf. Churchland 1979, 30. Citado también por Fodor en Fodor 1990a, 236) permitirían que las generaciones futuras contemplaran directamente estas entidades. Tales reformas estarían condenadas al fracaso, puesto que se toparían con la estructura cognitiva de la mente humana.

Ahora bien, llegados a este punto debemos preguntarnos si la supuesta rigidez de nuestro espectro de percepciones es suficiente por sí misma para refutar al relativista o, para decirlo con más precisión, debemos indagar si la existencia de un terreno observacional común es un antídoto *suficiente* contra un relativista que *no* sostenga que podemos observar cualquier cosa dependiendo de la teoría que adoptemos, pero *sí* defiende la idea de que hay inconmensurabilidad entre sistemas teóricos rivales. La importancia de esta indagación radica en que, si bien Fodor y muchos otros filósofos han pensado que la existencia de un terreno teóricamente neutral implica, *ipso facto*, la negación de la idea de inconmensurabilidad, esta implicación podría no ser válida. Después de todo, al menos en principio, el relativista podría alegar que no existe incompatibilidad alguna entre la idea de que existe un refugio ateórico común, y el fenómeno de la inconmensurabilidad entre paradigmas rivales. Un movimiento en esta dirección ocurriría si el relativista aceptase la existencia de un terreno teóricamente neutral, pero alegara que dicho terreno *no es relevante* para resolver los desacuerdos entre los científicos en tanto que tales desacuerdos surgen en otro nivel. La razón de ello radica en que si este movimiento resultara legítimo, entonces el relativista podría continuar su camino hacia la inconmensurabilidad argumentando, en una segunda instancia, que *no existe un terreno neutral relevante* en el que puedan zanjarse las disputas entre los defensores de paradigmas rivales. De acuerdo con esto, si una posición de este tipo fuese defendible, entonces superar el desafío del relativismo epistemológico no sólo exigiría garantizar la existencia de un terreno ateórico común, sino que además habría que probar que justamente allí es donde se deben resolver, y de hecho se resuelven, los desacuerdos entre sistemas teóricos competidores.

Naturalmente, la pregunta que surge aquí es si es posible una lectura moderada del relativismo epistemológico similar a la que acabo de esbozar. Para explorar un poco más esta posibilidad, consideremos el siguiente caso. Supongamos que existen dos tradiciones científicas aisladas, tales que en una de ellas se tiene un gran conocimiento acerca de los patos y las aves, pero se desconoce totalmente la existencia de los conejos, y en la otra ocurre exactamente lo contrario. Supongamos, además, que en una expedición intergaláctica reciente a un planeta similar a la tierra se encuentran rastros de que hace mucho tiempo allí hubo vida y se desarrollaron complejas civilizaciones. Supongamos, finalmente, que uno de los rastros encontrados son justamente varios dibujos del famoso pato-conejo que tanto inquietó a Wittgenstein y a muchos teóricos de la percepción. Lo curioso del caso es que esta pieza de evidencia es única en su género. No hay en el planeta más indicios acerca de la existencia de patos o conejos, tales como revistas *Playboy*, huevos de patas, patas de conejo o plumas. Lo que debemos preguntarnos entonces es cuál sería la reacción de los miembros pertenecientes a cada tradición científica ante la

presencia del dibujo recién descubierto. Es muy plausible suponer que para los científicos que sólo conocen los patos, el gráfico sería una prueba irrefutable de que en dicho planeta existieron los patos y fueron conocidos por las extintas civilizaciones. Sin embargo, los científicos que sólo conocen los conejos diferirían de este veredicto. Para ellos, la gráfica del pato-conejo sería más bien una muestra inequívoca de que los habitantes del planeta en cuestión tuvieron contacto con los conejos. Es más, los defensores de esta tradición confesarían que no entienden lo que quieren decir sus adversarios cuando hablan de patos y picos. Por supuesto, los partidarios de los patos reaccionarían de una forma parecida frente a sus homólogos afirmando que no entienden su discurso acerca de conejos y largas orejas.

Lo interesante de este caso es que, si bien los científicos de ambas tradiciones contarían con un terreno neutral común, se presentaría una auténtica inconmensurabilidad entre sus sistemas teóricos. Ciertamente, el terreno común estaría dado por la gráfica del pato-conejo. Ellos estarían de acuerdo en que ella constituye una representación de un cierto animal e incluso concordarían respecto a la forma de sus trazos. Es más, si les pidiéramos que la dibujaran, lo harían más o menos de la misma forma. Con todo, la inconmensurabilidad seguiría presentándose. De nada serviría aquí apelar a la totalidad de los gráficos del pato-conejo encontrados en el planeta en tanto que ellos no permitirían zanjar el desacuerdo. Siempre los miembros de una tradición alegarían que las nuevas piezas constituyen evidencia en favor de su teoría, mientras que los defensores de la teoría rival lo negarían. Tampoco valdría la pena intentar una traducción de una de las teorías a la otra con miras a encontrar un terreno común relevante que permitiera zanjar el desacuerdo. La dificultad aquí radicaría en que ninguna tradición cuenta con los conceptos necesarios para emprender la traducción precisa del sistema rival, pues mientras una de ellas cuenta con conceptos como el de pato y pico y carece de los conceptos de conejo y orejas, en la otra ocurre justamente lo contrario.

Ha llegado el momento de consignar las enseñanzas de nuestra historia. Hay que admitir que esta historia resulta un poco excéntrica y está llena de supuestos poco plausibles, tales como el hecho de que las dos tradiciones científicas en cuestión se encuentren aisladas o los trozos relevantes de evidencia acerca de la existencia de patos o conejos en el planeta recién descubierto se restrinjan a las gráficas del pato-conejo. No obstante, el exagerado dramatismo de la historia permite resaltar lo siguiente: en primer lugar, salta a la vista que los científicos pertenecientes a las dos tradiciones en conflicto, aunque observan la misma figura, o bien la interpretan de forma diferente, o bien -por decirlo con palabras de Wittgenstein- la *ven como* siendo de distinta manera. Esto permite sugerir que la lucha en contra de la inconmensurabilidad ha de garantizar un acuerdo común no sólo con respecto a lo que se ve, *sino también con respecto*

a la forma en que se lo ve.¹ Incluso podríamos llevar un poco más lejos esta idea y señalar, de forma muy plausible, que la observación científica es *por naturaleza interpretativa* y, como tal, requiere un análisis en términos de un concepto similar, quizás, al concepto wittgensteiniano de *ver como*, más que en términos del concepto de *ver*. Por supuesto, sustentar a cabalidad esta intuición exigiría mucho más espacio que el destinado a este escrito. Sin embargo, es preciso señalar que un esfuerzo en esta dirección tendría que cuidarse de trazar una distinción demasiado rígida entre *ver* y *ver como*, ya que entre ellos no existen sino límites borrosos y, por otra parte, tendría que decidir la espínosa cuestión de si lo que ocurre en los casos del ver como es que realmente vemos algo de diferente manera a como lo veíamos antes, o simplemente vemos lo mismo, pero lo interpretamos de forma distinta.² En cualquier caso, lo que sí podemos concluir es que si la observación científica es por naturaleza interpretativa o, *mutatis mutandis*, es un caso paradigmático de ver como, entonces la lucha en contra de la inconmensurabilidad ha de garantizar una cierta *rigidez interpretativa* en nuestras percepciones. La pregunta inmediata es si la teoría de la modularidad de la mente o, en general, el sistema filosófico de Fodor cuenta con las herramientas necesarias para enfrentar esta demanda. Pero ya volveremos sobre ello.

En segundo término, y en íntima relación con lo anterior, la razón por la cual los científicos de nuestra historia no se pueden poner de acuerdo radica justamente en que sus compromisos teóricos los obligan a aplicar conceptos diferentes a la figura del pato-conejo. Esto sugiere de inmediato la tesis -compartida por muchos filósofos, incluido el mismo Fodor- de que la percepción para que cuente como tal debe estar respaldada por un trasfondo conceptual. Ahora bien, lo interesante de nuestra historia no está en el apoyo que le preste a esta idea ampliamente sustentada por varios filósofos, sino más bien en que pone de manifiesto que los

¹ Exigencias similares a esta parecen ser un lugar común en parte de la literatura epistemológica acerca de la modularidad de la mente. Véanse por ejemplo Kukla 1996, 184ss; González-Castán 1997, 200 y 208; y Toribio 1997, 217ss. Por lo demás, es interesante constatar que el mismo Fodor tiene pasajes que apuntan en esta dirección: "La psicofísica puede garantizar las circunstancias en las que uno verá un caballo y, presumiblemente, tendrá las experiencias caballunas apropiadas. Sin embargo, la psicofísica no puede garantizar el *contenido intencional* del estado mental en el que se está en aquellas circunstancias. Esto es debido a que no puede garantizar que cuando uno ve un caballo, lo verá *como* un caballo" (Fodor 1994, 171). Agréguese a esto unos individuos que ante la misma experiencia caballuna la ven como un ciervo sin cuernos -como les aconteció a los aztecas en su encuentro con los españoles- y se estará frente a frente con la amenaza de la inconmensurabilidad.

² Esta cuestión constituye una de las preocupaciones principales de Wittgenstein en su tratamiento del concepto de *ver como*. (cf. Wittgenstein 1988, 445-95). Para un tratamiento detallado de la posición de Wittgenstein sobre este tópico, véase Budd 1991, especialmente 87-99. Por su parte, T.S. Kuhn también aborda estas cuestiones en Kuhn 1971, especialmente 189ss. Hay que reconocer que existen insinuantes parecidos de familia en las consideraciones de Wittgenstein y Kuhn que merecerían por sí mismos un estudio detallado.

científicos de las dos tradiciones en conflicto no pueden ponerse de acuerdo con respecto al tipo de evidencia que constituye el pato-conejo, en tanto que *no cuentan con los mismos conceptos y un esfuerzo por adquirirlos supondría el abandono de la teoría con la que actualmente están comprometidos*. De acuerdo con esto, nuestra ofensiva en contra del relativismo se quedará corta si, pese a garantizar el encapsulamiento de la percepción, permitimos que los resultados finales de los procesos perceptivos puedan interpretarse de forma *totalmente libre* dependiendo del sistema teórico que adoptemos. Una cruzada exitosa en contra del relativismo exigirá entonces que el rango de conceptos básicos que se le puedan aplicar a una experiencia *no dependa esencialmente* de nuestros compromisos teóricos, sino que, al menos en gran parte, *esté fijado rígidamente por la arquitectura cognitiva de nuestra mente*. O, por decirlo de otra forma, una cruzada antirrelativista habrá de garantizar que, al menos en cierto nivel, los científicos que trabajan en diferentes paradigmas operan con las mismas categorías conceptuales. El siguiente pasaje del ensayo “La Cruzada Antirrelativista de Fodor o cómo poner cara de ángel sin poder serlo”, de González-Castán, sintetiza parte de las moralejas que hemos extraído hasta este momento de nuestra historia:

Cómo se nos aparecen las cosas sensiblemente tiene un carácter neutral gracias a la existencia de estos mecanismos sensoriales [los sistemas de entrada]. Lo que ya no tiene un carácter teóricamente neutral es el hecho de que eso que se nos aparece lo veamos como siendo de cierta manera. Perdidos en la jungla podemos estar viendo una viuda negra descolgándose peligrosamente hacia nuestro brazo, sin que se produzca ninguna creencia acerca de que lo que estamos viendo entre las luces y sombras del follaje es una viuda negra. Lo primero queda asegurado por la existencia de ciertos mecanismos sensoriales, si es que funcionan correctamente, y por ciertas condiciones externas (luz, distancia, etc.). Para lo segundo, hace falta tener el concepto de ‘viuda negra’ y aplicarlo a eso que vemos. Sólo así podemos estar viendo una viuda negra como una viuda negra y, llegado el caso, huir. Mientras tanto, podemos estar viendo una viuda negra y morir víctimas de su mortal picadura (González-Castán 1997, p. 200).

Ahora tenemos todos los elementos para señalar la última y más importante moraleja de nuestra historia. Hemos visto que, si nuestras anteriores consideraciones son correctas, un ataque contundente al relativismo epistemológico debe garantizar que existe una cierta rigidez con respecto a los conceptos que respaldan nuestra percepción. Fodor, por supuesto, cuenta con una herramienta para satisfacer esta exigencia: los conceptos que median en la rigidez de nuestros procesos perceptivos son innatos (cf. Fodor 1981, 1983 y

1984, 99-113) El punto puede reconstruirse rápidamente de la siguiente forma. Cuando Fodor en *La Modularidad de la Mente* aborda la cuestión de cuál es específicamente el producto de nuestros sistemas de entrada, declara lo siguiente:

...las categorías básicas son típicamente aquellos componentes más abstractos en sus respectivas jerarquías inferenciales cuya selección *podría* correr a cargo de un analizador visual de entrada encapsulado. En cambio, no podrían predecirse de manera fiable otras categorías más abstractas a partir de las propiedades *visuales* del estímulo distal. Parece conveniente que los sistemas de entrada proporcionen categorizaciones básicas, suponiendo que se considere preferible obtener un máximo de información por unidad de integración perceptiva (como así parece ser). En suma, mi propuesta es que el sistema visual de entrada suministra categorizaciones básicas (Fodor 1986, 138).

Y, como es bien sabido, Fodor considera que la información que permite procesar las entradas estimulativas al interior de los sistemas de entrada está encapsulada y, he aquí lo importante, viene determinada endógenamente. Por consiguiente, el innatismo constituye la respuesta de Fodor a la exigencia antirrelativista de mostrar que existen conceptos básicos que garantizan la rigidez de nuestros procesos perceptuales.³ Esto, a su vez, permite plantear la moraleja final de nuestra historia en los siguientes términos: *si la teoría de la modularidad de la mente ha de constituir un antídoto suficiente en contra del relativismo epistemológico, entonces ha de estar sustentada, por lo menos, por las consideraciones innatistas de Fodor con respecto a las categorías básicas.*

Es menester, sin embargo, enfatizar en que parte del aliento de estas reflexiones depende de que el relativista epistemológico en principio pueda reconocer sin contradicción la existencia de un terreno teóricamente neutral y, aun así, pueda abogar en favor de la inconmensurabilidad. Nuestra historia intentaba hacer esto plausible. Sin embargo, independientemente de que lo hayamos logrado, resulta interesante constatar que existen muchos pasajes de

³ En este punto, podría pensarse que la respuesta de Fodor a nuestra exigencia antirrelativista no tendría que ser necesariamente una apelación al innatismo. Como es bien sabido, en *Psicosemántica* él desarrolla una teoría causal del significado y, en este sentido, uno podría olvidarse totalmente del innatismo y, más bien, tratar de argumentar que el mundo causa por sí mismo los conceptos básicos responsables de la rigidez de nuestra percepción. Sin embargo, considero que esta opción no es del todo acertada puesto que, dentro de la perspectiva de Fodor, su teoría causal viene a ser un *complemento* de su innatismo. Dicho toscamente, su idea no es que el mundo cause por sí solo nuestros conceptos, sino que más bien *activa* ciertas representaciones contenidas de forma endógena en el Mentalés y permite explicar en términos naturalistas el carácter semántico de dichas representaciones. Apelar solamente a la teoría causal, bajo esta perspectiva, no explicaría a cabalidad nuestro uso de conceptos y, quizá, podría comprometernos con el relativismo en tanto que no excluiría la posibilidad de que causas similares produjeran conceptos diferentes, dadas las diferentes creencias de los individuos.

Kuhn que parecen apoyar esta lectura del relativismo y gran parte de nuestras anteriores consideraciones. Una pequeña muestra de ello son los siguientes:

Desde la Antigüedad más remota *la mayoría de las personas han visto algún objeto pesado balanceándose* al extremo de una cuerda o cadena, hasta que finalmente queda en reposo. Para los aristotélicos, [...] *el cuerpo que se balanceaba* simplemente estaba cayendo con dificultad [...] Galileo, por otra parte, *al observar el cuerpo que se balanceaba*, vio un péndulo, un cuerpo que casi lograba repetir el mismo movimiento, una y otra vez, hasta el infinito (Kuhn 1971, 187. Las cursivas son mías).

Me doy cuenta perfectamente de la dificultad creada al decir que, cuando Aristóteles y Galileo *miraron a piedras oscilantes*, el primero vio una caída forzada y el segundo un péndulo. [...] Aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico después trabaja en un mundo diferente. [...] *Frente a la misma constelación de objetos de antes, y sabiendo que se encuentra ante ellos*, [el científico] los encuentra, no obstante, transformados totalmente en muchos de sus detalles (Id., 191. Las cursivas son mías).

Después de una revolución científica, muchas mediciones y manipulaciones antiguas pierden su importancia y son reemplazadas por otras. No se aplican las mismas pruebas al oxígeno que al aire deflogistizado. Pero los cambios de este tipo nunca son totales. Sea lo que fuere lo que pueda ver el científico después de una revolución, *está mirando aún al mismo mundo* (Id., 203. Las cursivas son mías).

Estos pasajes por sí mismos dan lugar a muchas intuiciones que valdría la pena explorar en detalle. En particular, sugieren la idea de que la inteligibilidad del relativismo descansa en últimas en una apelación a un terreno común que no sea aquél en el que han de resolverse los desacuerdos, so pena de incurrir en una autocontradicción. Después de todo, ¿cómo podría si no reconocer Kuhn la diferencia entre la manera como Aristóteles y Galileo percibían el péndulo? ¿cómo podría él saber que ambos observaban el *mismo cuerpo que se balanceaba* o que se encontraban ante la *misma* constelación de objetos? El supuesto que subyace a estas preguntas es una idea que se halla presente incluso en la Refutación del Idealismo de Kant: no podemos reconocer el cambio como tal, a menos que contemos con un trasfondo que sea permanente.⁴

⁴ A este respecto, considérese también la siguiente afirmación de Davidson: "Kuhn expresa de una manera brillante cómo eran las cosas antes de la revolución usando -¿de qué otro modo podría ser?- nuestro idioma posrevolucionario" (Davidson 1990, 190).

Lamentablemente, aquí no podemos continuar esta reflexión, pues nos desviaríamos de nuestros presentes intereses y aún tenemos que examinar si Fodor ha logrado cerrar todas las puertas por las cuales podría colarse el relativista epistemológico. Así pues, continuemos.

3. Modularidad y semántica

Ubiquémonos ahora en el plano de la semántica. Vimos en la primera sección de este ensayo que Fodor considera que la teoría de la modularidad de la mente proporciona las bases para un lenguaje estrictamente observacional. Incluso nuestras consideraciones recientes con respecto al papel de las categorías en el procesamiento de los estímulos *al interior* de los módulos perceptuales, parecen contribuir en favor de la idea de que existe dicho lenguaje observacional. Lo que debemos examinar ahora es si esta idea realmente está bien sustentada. Podemos empezar citando las siguientes palabras de Churchland en su aguda discusión con Fodor:

...El significado de un término de observación no se deriva primariamente, ni tampoco quizá en absoluto, de la etiología típica de su aplicación observacional, sino más bien de la red de creencias generales y supuestos en la que está integrado. Dado que el contenido de tales redes integradas puede variar sustancialmente, así también puede variar el significado de nuestros términos de observación. [...] Así, la carga teórica de los términos de observación no surge como una consecuencia de que tengan alguna enfermedad especial y deplorable, sino simplemente como consecuencia de que sean términos con significado (Churchland, 1991, 271).

La imagen semi-oculta en este pasaje es el famoso holismo del significado. De acuerdo con el holismo semántico, el significado de un término o una oración de un lenguaje está dado por sus conexiones al interior de la red verbal a la que pertenece. Para decirlo con más precisión y casi en palabras de Fodor, el holismo del significado proporciona una imagen en la cual un lenguaje o una teoría dados constituyen una malla con infinitas conexiones, tal que los nudos de la red corresponden a las implicaciones de la teoría y las hebras entre los nudos representan relaciones semánticamente significativas entre ellos. El punto importante radica entonces en que el significado de un término o una oración estará dado justamente por su posición al interior de la red a la que pertenecen y, por consiguiente, el sentido de los términos y enunciados de observación también habrá de estar determinado por su lugar en dicho entramado.

El holismo del significado no sólo proporciona un poderoso argumento en favor del relativismo epistemológico, sino que, además, puede convertirse en un duro escollo para la propuesta de Fodor. Brevemente, el recorrido que va del

holismo del significado al relativismo epistemológico es el siguiente: si los términos y oraciones de observación poseen un pleno contenido semántico, entonces su significado necesariamente tendrá que estar determinado por sus interconexiones en la red verbal a la que pertenecen y, por consiguiente, la idea de que existe un lenguaje observacional independiente de la teoría será una quimera. Todo enunciado para ser significativo habrá de estar integrado en un cuerpo teórico. Y una vez aquí, podemos tomar dos caminos hacia la inconmensurabilidad. Bien podemos transitar el camino, ya familiar, según el cual la contaminación teórica de nuestros enunciados de observación conduce al reconocimiento de que el único terreno relevante en el que cabría resolver los desacuerdos científicos no existe y, en este sentido, la inconmensurabilidad es inevitable; o bien podemos intentar recorrer una vía más semántica. El camino semántico sería más o menos como sigue: una consecuencia inmediata del holismo del significado es que bastará que dos sistemas teóricos difieran en algún punto para que difieran en todo lo demás, pues justamente la diferencia en cuestión implicará alteraciones en otros sectores de dichos sistemas. La inconmensurabilidad entonces será inevitable, en tanto que el significado de los términos y oraciones de dos teorías rivales serán distintos por el hecho mismo de pertenecer a teorías distintas. La única manera de evitar esta diferencia de significados será entonces que los dos entramados teóricos sean *exactamente idénticos* y, en este caso, obviamente no tendrá sentido hablar de inconmensurabilidad. Simplemente estaremos en presencia de una única teoría. Parece, pues, que el precio inevitable de comprometerse seriamente con el holismo del significado es un compromiso incondicional con el relativismo epistemológico.

De ser verdadero el holismo del significado, las complicaciones que causaría para la propuesta de Fodor serían enormes. El problema fundamental radicaría en que la presunta existencia de categorías básicas encargadas del procesamiento de estímulos al interior de los módulos sería por sí sola *insuficiente* para derrotar al relativista epistemológico. Esto se debe a que, si aceptamos el holismo del significado, entonces las categorías básicas intramodulares serían *incapaces* de proporcionar por sí mismas enunciados perceptivos que tuvieran pleno contenido semántico como resultado de sus operaciones. Para ello sería necesario, además, que dichos enunciados estuvieran integrados semánticamente en una red teórica y, de esta forma, perdieran toda su supuesta inocencia observacional. De acuerdo con esto, Fodor tendría que optar inevitablemente por algún cuerno del siguiente dilema: o bien podría negar que los enunciados perceptuales producto de los módulos están integrados en una red teórica y, de esta forma, tendría que reconocer que ellos en realidad son pseudoenunciados carentes de un pleno contenido semántico; o bien podría inclinarse en favor del contenido semántico de los enunciados perceptuales y aceptar el holismo del significado. En cualquier caso, el relativista ganaría la partida. En el primer

caso, porque aun cuando existieran categorías básicas al interior de los módulos perceptuales, tales categorías serían irrelevantes, dada su incapacidad de dotar de un pleno contenido semántico a los enunciados perceptuales que constituyen sus productos. En el segundo caso, porque -como ya vimos en el párrafo anterior- la aceptación del holismo del significado parece conducirnos de cabeza a las fauces del relativismo epistemológico, haya módulos perceptivos o no.

Pero la situación tiende a empeorar. Quizás, en un esfuerzo por evitar el dilema anterior, podría concederse que los módulos perceptuales arrojan como resultado de sus operaciones productos *semánticos* y, de esta forma, podríamos evitar la apelación al holismo del significado, al menos en lo que respecta a los términos y enunciados de observación. Por desgracia, esta estrategia -a primera vista tan prometedora- también podría quedarse corta en su lucha contra el relativismo. Después de todo, bien podría ocurrir que las propiedades semánticas *fundamentales* de los términos y enunciados de observación dependieran del sistema teórico al que pertenecen y, en este caso, el fantasma del holismo del significado reaparecería con todas sus consecuencias relativistas. A este respecto Churchland escribe:

No necesitamos la concesión de Fodor de que *todas* las propiedades semánticas de las oraciones y creencias están determinadas por su contexto teórico. En tanto que *algunas* de las propiedades semánticas de una oración de observación estén inevitablemente determinadas de esta manera, tales oraciones estarán aún saturadas con una carga teórica significativa. Para alcanzar verdaderamente un fundamento teóricamente neutral del conocimiento, Fodor necesita una clase de oraciones y términos tales que *ninguna* de sus propiedades semánticas dependa de la teoría (Churchland 1991, 273).

Si estas reflexiones son correctas, entonces el resultado de la alianza entre el holismo del significado y el relativismo epistemológico será un fortalecimiento de este último. La razón de ello radica en que, si *todas* las propiedades semánticas de los términos u oraciones observacionales, o al menos aquellas que son *fundamentales*, están determinadas por las redes teóricas, entonces la tesis de la modularidad no podría cumplir sus propósitos epistemológicos. El relativista podría darse el lujo de convivir tranquilamente con el encapsulamiento de la percepción, en tanto que esto no determinaría la semántica de los términos y enunciados de observación y, justamente, una parte importante de la discusión ha de jugarse en el plano semántico. Incluso si las categorías básicas que operan al interior de los módulos perceptuales dieran como resultado enunciados con propiedades semánticas, ello de nada serviría, puesto que aún necesitaríamos el complemento aportado por las redes teóricas. Estaríamos, pues, ante un relativista que puede mantener su posición,

incluso en el caso de que el llamado al innatismo, realizado en la sección anterior de este ensayo, lograra satisfacer las demandas antirrelativistas allí mencionadas. Para decirlo de otra forma, si el holismo del significado fuese verdadero, entonces, aun cuando los aportes psicológicos de la *New Look* fuesen una de las fuentes de las que se alimenta el relativista y Fodor las hubiera neutralizado con su teoría de la modularidad de la mente, esto no significaría el fin del relativismo epistemológico. Nuestro autor, a lo sumo, habría derrumbado una de las columnas en las que se apoya esta doctrina, pero no habría logrado destruir el edificio entero que la sustenta. Es más, las consideraciones de Fodor más bien pondrían de relieve que, si contamos con el holismo del significado, el edificio del relativista *no se ve afectado estructuralmente por el hecho de que lo privemos de la columna que le proporcionaron los teóricos de la New Look*.⁵

Ahora bien, dada la amenaza que representa el holismo para las consideraciones antirrelativistas de Fodor, no queda más remedio que tomar algunas precauciones. En particular, salta a la vista que, si Fodor quiere superar con éxito el reto del relativismo epistemológico, inevitablemente tendrá que emprender un ataque radical en contra del holismo del significado y desarrollar una propuesta semántica alternativa, al menos con respecto a los términos y oraciones de observación. Sólo así podría neutralizar ese suave movimiento que nos permite pasar tan fácilmente del holismo del significado a las consideraciones relativistas. Fodor cuenta con herramientas para satisfacer ambas exigencias. Él ha dedicado todo un libro a tratar de mostrar que no existe en la tradición de la filosofía analítica un argumento sólido en favor del holismo del significado (cfr. Fodor 1994, cap. III y Fodor y Lepore 1992) y ha desarrollado una teoría causal en la cual intenta dar cuenta del significado de las representaciones del Mentalés en términos naturalistas (cfr. Fodor 1994, cap IV).

No es mi interés examinar aquí las consideraciones de Fodor en ambas direcciones. Ello excedería con mucho los límites de este trabajo. Sin embargo, el hecho mismo de que nuestro autor haya asumido estas empresas puede por sí mismo resultar sintomático. Justamente, pone de relieve que una parte fundamental de la discusión con el relativista ha de jugarse en las arenas de la semántica y, de esta forma, permite alimentar nuestra reiterada sospecha de

⁵ Así las cosas, no deja de ser sorprendente la réplica de Fodor a la insistencia de Churchland en que el holismo del significado implica, *ipso facto*, la contaminación teórica de los términos y enunciados de observación. Fodor se limita a escribir: "Tanto peor para las historias del papel conceptual con respecto al significado. Tanto peor para las teorías del uso en general; yo no tomaría ninguna de las dos incluso si estuvieran en descuento" (Fodor 1991b, 262). Más bien pareciera que es al revés: si el holismo del significado es verdadero, entonces ¡tanto peor para los fines epistemológicos de la teoría de la modularidad de la mente! Pero si es así, entonces lo menos que uno esperaría en este pasaje es un argumento en contra del holismo del significado, aun si Fodor tuviera -como de hecho los tiene- argumentos en contra de esta tesis en otros lugares de su obra.

que la tesis de la modularidad de la mente, incluso respaldada por el innatismo, puede resultar insuficiente para contrarrestar todo el embate relativista y, por lo tanto, ha de ser complementada por profundas consideraciones antiholísticas. Aún más: si es cierto que el holismo del significado constituye uno de los motores más importantes del relativismo, entonces la demanda de que complementemos la teoría de la modularidad de la mente con consideraciones antiholísticas, sirve para poner de manifiesto que dicha teoría *puede ser superflua a la hora de afrontar el reto del relativista epistemológico*. La razón de ello estriba en que, si es cierto que el holismo del significado constituye una de las bases estructurales del relativismo epistemológico y si, además, dada esta doctrina los relativistas pueden prescindir de las consideraciones psicológicas de la *New Look* para apoyar su posición, entonces *bastará con refutar el holismo del significado para desvanecer el reto relativista*. Pero si es así, ¿para qué alegar que la teoría de la modularidad de la mente está en capacidad de proporcionar un duro golpe contra dicha postura filosófica? ¿qué se ganaría con ella en una lucha que ya tendríamos ganada al haber refutado el holismo semántico? ¿acaso no estaríamos agregando una arandela que no aportaría por sí sola nada substancial en el debate epistemológico en torno al relativismo?

Si estas consideraciones son correctas, entonces la única manera en que podríamos sortear la idea de que la teoría de la modularidad de la mente es superflua en cuestiones epistemológicas sería mostrando, de un lado, que es posible formular el relativismo epistemológico sin apelar al holismo semántico y, de otro lado, que un intento en esta dirección ha de poseer como uno de sus pilares fundamentales las consideraciones psicológicas desarrolladas por los teóricos de la *New Look*. Con todo, no voy a emprender aquí esta empresa. En lo que sigue, más bien haré algunas consideraciones con respecto al holismo de la confirmación y la subdeterminación empírica de las teorías en relación con la propuesta de Fodor. La razón de ello radica -como veremos- en que, si bien muchos filósofos consideran que ambas doctrinas constituyen un eslabón fundamental para el relativista, nuestro autor las acepta.

4. Modularidad y subdeterminación empírica

Olvidémonos de momento de nuestras preocupaciones con respecto a la relevancia epistemológica de la teoría de la modularidad de la mente y, por un instante, concentrémonos en ella. En la primera sección de este ensayo dijimos que para Fodor los sistemas centrales —a diferencia de los módulos— son esencialmente holísticos debido a su carácter isotrópico y quineano. Ahora salta a la vista que nuestras más recientes consideraciones por fuerza imponen una precisión. Obviamente, cuando Fodor sostiene que los sistemas centrales son holísticos por naturaleza, con ello no aboga en favor del holismo semántico, ni

sostiene que tales sistemas determinen el *significado* de las hipótesis que les envían los módulos. Esto no sólo echaría por la borda toda su cruzada antirrelativista, sino que además sería inconsistente con su propia teoría del significado. Más bien, lo que ocurre es que su reconocimiento del carácter hólístico de los sistemas de creencias debe entenderse en términos *epistemológicos* y no semánticos. Fodor distingue claramente entre el *holismo de la confirmación* y el holismo del significado (cfr. Fodor y Lepore 1992, 37-44). El holismo de la confirmación es la conocida tesis epistemológica de Quine y Duhem, según la cual “nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente” (Quine 1991, 238-9) y, de este modo, “ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo [teórico], sino que estos ligámenes son indirectos, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo. [...] Todo enunciado puede concebirse como valedero en cualquier caso, siempre que hagamos reajustes suficientemente drásticos en otras zonas del sistema. Incluso un enunciado situado muy cerca de la periferia puede sostenerse contra una experiencia recalcitrante, apelando a la posibilidad de estar sufriendo alucinaciones, o reajustando enunciados de las llamadas verdades lógicas” (240). Fodor considera entonces que los filósofos con frecuencia confunden el holismo de la confirmación con el holismo semántico, o pasan insensiblemente del uno al otro, ya sea apelando tácitamente al verificacionismo, confundiendo la cuestión de la fijación de creencias con la cuestión de la fijación del significado, o por cualquier otro camino. Fodor argumenta que ambas tesis no son equivalentes ni se implican entre sí y, de esta forma, es posible aceptar –como él lo hace– el holismo de la confirmación y, al mismo tiempo, defender una teoría causal y atomista del significado (cfr. Fodor 1994, cap. III). Decir entonces que los procesos de fijación de creencias efectuados por los sistemas centrales son hólísticos, equivale a reconocer que tales procesos son por naturaleza epistémicamente *conservadores*, esto es, intentan “lograr el máximo a la hora de acomodar los datos con los compromisos cognitivos previos, pero al coste mínimo posible para la perturbación general” (Fodor 1994, 100) Los sistemas centrales operan, para decirlo en una palabra, siguiendo la máxima quineana de mínima mutilación.

Ahora bien, afirmar que la fijación de creencias es fundamentalmente holística (en sentido epistemológico) implica aceptar que ella tan sólo está *subdeterminada* por los productos de los sistemas de entrada. Fodor acepta esta implicación. El siguiente pasaje va un poco en esta dirección:

...la función característica de los sistemas centrales es la fijación de creencias (perceptivas o de otra índole) por medio de inferencias no

demostrativas. Los sistemas centrales examinan los productos de los sistemas de entrada y la información almacenada en la memoria, y hacen uso de estas dos clases de información para constreñir la elaboración de las ‘hipótesis más probables’ acerca del estado de cosas del mundo (Fodor 1986, 147).

Llegados a este punto, cabe preguntarse si el carácter holístico de la fijación de creencias y su consiguiente subdeterminación por parte de los módulos (en adelante la llamaré “subdeterminación modular”) no compromete a Fodor con alguna versión del relativismo epistemológico, incluso aceptando que él tenga razón en su crítica al holismo semántico y que su teoría causal del significado sea correcta. La razón de esta pregunta radica en que algunos filósofos han pensado que el holismo de la confirmación, en conjunción con la subdeterminación empírica de las teorías, conllevan al relativismo epistemológico, bien sea porque nos comprometen con el holismo semántico, bien sea por un camino más directo. Hemos señalado –si bien sólo de pasada– que Fodor ha desarrollado estrategias para bloquear el paso del holismo de la confirmación al del significado y se ha pronunciado en contra de este último. Sin embargo, aún queda la posibilidad de tomar el camino directo. Quienes siguen esta vía argumentan, a grandes rasgos, que la aceptación del holismo de la confirmación junto con la subdeterminación implican, *ipso facto*, que dos teorías rivales pueden ser compatibles con la totalidad de la evidencia empírica y, no obstante, ser incompatibles entre sí.⁶ La razón de ello es clara: si la unidad de confirmación no son los enunciados aislados sino toda la red teórica y, además, ella está subdeterminada empíricamente, entonces nada nos dice qué sectores de dicha red debemos ajustar en presencia de datos recalitrantes, ni nos dicta unívocamente la forma de hacerlo. Y si es así, se sigue que diferentes sistemas teóricos pueden realizar ajustes diferentes, todos ellos compatibles con la totalidad de la evidencia, pero mutuamente incompatibles. Es más, el que esto suceda pone de manifiesto que –estrictamente hablando– no hay experimentos cruciales que permitan decidir entre sistemas teóricos con credenciales igualmente buenas. En tales casos, no sólo los científicos podrían mantener de forma indefinida su desacuerdo, sino que la misma idea de que es posible la selección teórica con parámetros universales de racionalidad o de verdad se pondría en tela de juicio.

Así pues, y retomando nuestra inquietud, debemos preguntarnos si el holismo en la fijación de creencias y la subdeterminación modular no nos comprometen, *mutatis mutandis*, con un argumento en favor del relativismo similar al anterior. De ser así, aun cuando Fodor lograra bloquear los otros caminos hacia la postura relativista, sus esfuerzos estarían condenados al fracaso:

⁶ De hecho, si consideramos –como lo hace Quine– que la tesis de la subdeterminación empírica de las teorías es esta afirmación, ni siquiera necesitamos dar este paso.

el germen relativista anidaría al interior mismo de su posición con respecto a los sistemas centrales. Pero si, por el contrario, el bloqueo de nuestro autor en los otros frentes antirrelativistas se mantiene y, además, la teoría de la modularidad de la mente logra cortar el camino relativista trazado por argumentos como el que acabamos de esbozar, entonces ella podría quedar a salvo de la acusación de que carece de relevancia para la lucha antirrelativista. Justamente, dicha teoría contribuiría a cerrar el último reducto por el cual podría colarse el relativismo epistemológico. El dilema con el que nos enfrentamos es entonces, que o bien la teoría de la modularidad de la mente alberga en su interior el virus que ha de frustrar la cruzada antirrelativista de Fodor, o bien ella salva su propia legitimidad epistemológica al poseer las defensas necesarias para destruir la última mutación conocida de dicho virus.

A primera vista, podría alegarse a favor de la teoría de la modularidad de la mente que, el hecho de que la experiencia no nos permita decidir entre dos teorías incompatibles con credenciales igualmente buenas, no implica *ipso facto* que no pueda haber experimentos cruciales que nos permitan decidir entre una teoría buena y una mala. Justamente, el que diferentes teorías puedan ser compatibles con la totalidad de la evidencia empírica, no excluye que también pueda haber teorías que no lo son o que no podamos descartarlas empíricamente. La razón de ello radica en que, si la teoría de la modularidad de la mente en conjunción con el innatismo garantiza la pureza de la observación y, de otro lado, la teoría causal de Fodor da buena cuenta de una semántica uniforme para nuestros enunciados perceptuales, entonces científicos de diferentes tradiciones podrían ponerse de acuerdo sobre el tipo de experimento que cabría confeccionar para evaluar teorías en conflicto. Justamente, les estaríamos proporcionando el terreno común necesario para el consenso, pues no sólo la teoría de la modularidad de la mente aseguraría la homogeneidad de la forma como vemos las cosas y los conceptos que les aplicamos, sino que además la teoría causal del significado garantizaría que los diferentes enunciados de observación posean el mismo contenido semántico, aun cuando las creencias de quienes los profieren fueran distintas. En este sentido, Fodor tendría razón cuando, hacia el final de "Observation Reconsidered", escribe:

Lo que Abuelita y yo pensamos es que parte de la historia acerca del consenso científico depende crucialmente de la neutralidad teórica de la observación. Dado que la forma en que uno ve el mundo es en gran medida independiente de sus propias adhesiones teóricas, es posible ver que las predicciones –incluso las de las teorías que nos gustan mucho– no están resultando. Dado que la forma en que uno ve el mundo es en gran medida independiente de sus propias adhesiones teóricas, es posible que con frecuencia científicos que difieren en sus adhesiones teóricas estén de acuerdo en qué experimentos serían relevantes para

decidir entre sus posiciones, y estén de acuerdo en cómo describir los resultados de los experimentos una vez que se han realizado (Fodor 1990a, 250).

Sin embargo, aun concediendo todo esto y aceptando que con ello se debilita al relativismo, aquí no termina la historia. Justamente, aceptar el holismo en la fijación de creencias y la subdeterminación modular, equivale a aceptar que los enunciados perceptuales pueden ser encajados de formas distintas en varios sistemas de creencias, sin alterar su contenido semántico o negar su posible pureza observacional. Ahora bien, el que esto sea así implica que una misma experiencia no tiene por qué *justificar o desmentir* los mismos sectores de sistemas de creencias diferentes. La misma experiencia puede implicar *compromisos epistémicos distintos*, dependiendo del sistema de creencias en el que la encajemos y de los enlaces epistémicos que operen en su interior. Así –y por tomar un ejemplo usado por Fodor en un contexto similar– dos individuos pueden estar de acuerdo en que Callas era mejor cantante que Tebaldi, y sin embargo otorgar un valor epistémico diferente al comentario del crítico musical J. Roberts. Mientras que para uno de ellos dicho comentario puede constituir una poderosa razón en favor de la idea de que Callas era mejor que Tebaldi, el otro puede negarle cualquier relevancia epistémica a las opiniones musicales de J. Roberts. Obviamente, también puede ocurrir lo contrario: los dos individuos pueden diferir con respecto a si Callas era mejor cantante que Tebaldi, y sin embargo otorgarle el mismo valor epistémico a las opiniones del crítico musical. Incluso si queremos evitar la espinosa cuestión del valor de los juicios estéticos, podemos construir un ejemplo similar apelando a un enunciado tan inocente como “esto es rojo”. Mientras que un individuo –dada la actual configuración epistémica de su sistema de creencias– puede estar dispuesto a comprometerse epistémicamente con la idea de que el objeto que está frente a él realmente *es* rojo, otro puede optar por un compromiso más ligero y afirmar que simplemente le *parece* rojo. Es importante enfatizar en que, en nuestros ejemplos, los individuos en cuestión *observan lo mismo y utilizan los conceptos de la misma forma*. Ambos entienden unívocamente lo que se quiere decir al afirmar que Callas era mejor cantante que Tebaldi y han tenido las mismas experiencias perceptuales al leer el artículo de J. Roberts o al escuchar a Callas y a Tebaldi. Lo mismo ocurre con el caso de “esto es rojo”. Tanto la experiencia perceptual de rojo como el significado del término “rojo” son idénticos. No obstante, en las dos situaciones cada individuo adquiere compromisos epistémicos distintos. La forma misma como encajan sus juicios perceptivos en sus respectivos sistemas de creencias es distinta y los enlaces epistémicos que se tejen allí también lo son.

Así pues, lo que afirmo es que, aun si le concedemos a Fodor que su teoría de la modularidad de la mente garantiza la pureza de la observación y su

teoría causal del significado da buena cuenta de la semántica de nuestros términos observacionales, *estas concesiones resultan insuficientes por sí mismas para refutar el relativismo epistemológico*. La razón de ello radica en que el carácter holístico de la fijación de creencias y la subdeterminación modular dejan abierta la posibilidad de que nuestros compromisos epistémicos con respecto a los *mismos* enunciados de observación sean tan diferentes que conlleven a que acomodemos tales enunciados de formas distintas e incluso incompatibles. Bajo esta perspectiva, el relativismo epistemológico parece inevitable: los científicos de diferentes tradiciones podrían ser incapaces de resolver sus desacuerdos con respecto a la legitimidad epistémica de un cierto enunciado, aun cuando estuvieran amparados bajo un trasfondo observacional común. Incluso la idea misma de que hay experimentos cruciales se vería fuertemente cuestionada, ya no desde la perspectiva de la contaminación teórica de la observación, sino desde la perspectiva de una rivalidad irreconciliable en los criterios de evaluación epistémica. Simplemente, los científicos podrían ser incapaces de zanjar sus desacuerdos debido a la imposibilidad de lograr un consenso con respecto a las consecuencias epistemológicas de un supuesto experimento crucial. De este modo, se presentaría una *inconmensurabilidad epistemológica* entre sistemas rivales. Bien podría decir Kuhn que científicos que trabajan en paradigmas distintos, viven en mundos distintos, *por cuanto tienen compromisos epistémicos distintos*.

Quizá el mismo punto pueda formularse de forma más directa de la siguiente forma. Dice Fodor:

...la actividad de los módulos determina lo que se creería si uno se basara sólo en apariencias [...]. Así sería mejor decir que la actividad de los módulos determina lo que se creería *acerca de las apariencias* si uno se basara sólo en apariencias (Fodor 1990a, 249).

Y aquí radica justamente el problema. Un acuerdo sobre la apariencia no implica, *ipso facto*, un acuerdo sobre la realidad. Puede ocurrir que los defensores de dos teorías rivales consideren las mismas apariencias como prueba de dos posturas radicalmente incompatibles con respecto a la estructura última del mundo y, en este sentido, es obvio que su acuerdo sobre las apariencias tendrá poca importancia. Precisamente, la posibilidad de un acuerdo *con respecto a la estructura última de la realidad* es lo que está en juego, y debe garantizarse si realmente se quiere refutar al relativista epistemológico. Y, por desgracia, el alcance mismo de la teoría de la modularidad de la mente impide dar una respuesta a esta exigencia. Si retomamos el dilema mencionado en párrafos anteriores, entonces nuestro veredicto inevitablemente habrá de poseer un tono amargo: la teoría de la modularidad de la mente guarda en su interior la última

mutación conocida del virus relativista y, por consiguiente, su legitimidad epistemológica en la lucha contra el relativismo continúa puesta en tela de juicio.

Antes de concluir esta sección conviene mencionar brevemente el trasfondo que ha alimentando nuestras últimas reflexiones de los últimos párrafos. Para ello resultan muy pertinentes las siguientes observaciones de Sellars:

...la cuestión esencial es que, al caracterizar un episodio o estado como *conocer*, no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaces de justificarlo (Sellars 1971, 182).

Si yo rechazo el marco del empirismo tradicional, no lo hago porque mi intento sea decir que el conocimiento empírico no tiene cimientos *algunos*, [...] indudablemente la imagen de que el conocimiento humano descansaría en algo así como un nivel de proposiciones (informes de observaciones) que no se apoyarían en otras de la misma manera que otras se apoyan en ellas, tiene *algo* de razón. Mas, por otra parte, quiero insistir en que la metáfora de los ‘cimientos’ es engañosa, ya que nos impide ver que, si bien hay una dimensión lógica en la que otras proposiciones empíricas se apoyan en los informes de observaciones, existe otra en la que éstos descansan en aquéllas (Id., 183).

La idea de que es posible analizar sin residuo (incluso “en principio”) los hechos epistémicos a base de hechos no epistémicos, ya sean fenoménicos o comportamentales, públicos o privados, o por muy generosamente que se los salpique de cláusulas subjuntivas e hipotéticas, es un error radical, un error de la misma índole que la llamada “falacia naturalista” en ética (Id., 143).

Estas afirmaciones merecerían por sí mismas un extenso trabajo. Sin embargo, lo interesante para nuestros propósitos es que parte de ellas se aplican, *mutatis mutandis*, a la propuesta de Fodor. En efecto, si los argumentos anteriores son correctos, entonces podemos decir que las limitaciones de la propuesta antirrelativista de nuestro autor radican precisamente en que ella, por su misma naturaleza, está dirigida hacia los aspectos descriptivos de nuestros sistemas de creencias, tales como su funcionamiento o su estructura, pero necesariamente deja de lado las consideraciones normativas que cabe hacer con respecto a dichos sistemas. La conexión es más o menos como sigue: si nuestros juicios epistémicos -sean observacionales o no- suponen un elemento normativo que se resiste a cualquier caracterización en términos descriptivistas, y además puede decirse que hay una dimensión lógica en la que nuestros enunciados de observación *son justificados epistémicamente* por otros enunciados de la teoría, entonces la amenaza relativista sigue vigente. Basta

apelar al trasfondo de la subdeterminación empírica, y argumentar luego que no hay parámetros universales de justificación epistémica, o que nuestras teorías o tradiciones científicas sientan sus propios criterios epistémicos de evaluación de enunciados para obtener la conclusión relativista. En este sentido, apelar a la teoría de la modularidad de la mente o a cualquier otra teoría empírica para derrotar al relativista epistemológico, es incurrir en algo similar a la falacia naturalista de la ética; es desconocer la dimensión normativa inherente en nuestros juicios epistémicos o tratar de reducirla al plano descriptivista. Y aquí inevitablemente se impone una pregunta: ¿será acaso que la propuesta de Fodor no es en últimas una versión sofisticada del Mito de lo Dado? o, por decirlo de otra manera, ¿será acaso que las pretensiones fundacionistas de nuestro autor (cfr. Fodor 1994, 178ss.) constituyen una muestra más de que Sellars estaba en lo correcto cuando intuyó que toda epistemología fundacionista descansaba de una u otra forma en el Mito de lo Dado? Una vez más me temo que tendré que frustrar al lector, al aplazar para otra ocasión una respuesta a esta pregunta.

No obstante, al margen de cuál sea la respuesta correcta a estas inquietudes, nuestras anteriores consideraciones permiten reconocer la importancia de la dimensión normativa de la epistemología en el debate en torno al relativismo. Hemos visto que una de las principales limitaciones de la propuesta antirrelativista de Fodor radica precisamente en que no logra impedir que los mismos enunciados de observación sean encajados de forma diferente en dos teorías rivales, dados los compromisos epistémicos y los parámetros de justificación que se admitan en cada una de ellas. Acabamos de observar, además, que las limitaciones de la cruzada de nuestro autor en contra del relativismo parecen ser *intrínsecas*, en tanto que su teoría está dirigida únicamente a obtener una descripción adecuada de la arquitectura cognitiva de nuestra mente. De acuerdo con esto, cabe concluir que un pilar importante de la posición relativista radica en el reconocimiento mismo de la dimensión normativa de la epistemología. La razón de ello es clara: justamente la grieta por donde ha entrado la última mutación del virus relativista ha sido la insistencia en que un mismo enunciado de observación puede jugar roles epistémicos diferentes en teorías rivales, y, más aún, que su legitimidad epistémica al interior de tales teorías depende en gran medida de los parámetros internos de justificación. Desde este punto de vista, el reto del relativista consiste en argumentar que no hay -o no puede haber- parámetros universales de justificación epistémica o, lo que para nuestro caso viene a ser equivalente, que toda justificación epistémica es intrateórica y como tal depende de los parámetros epistémicos adoptados al interior de un sistema teórico dado (cfr. Siegel 1993, 428-9). Pero si es así, entonces podemos decir que *el reto del relativismo surge en buena medida al interior de la dimensión normativa de la epistemología*, y por esta razón debemos asegurarnos de no confundir los niveles de discusión en el momento de intentar refutarlo. Así las cosas, cualquier

estrategia contundente en contra del relativista habrá de dar una dura batalla en el plano normativo de la epistemología. Tendrá que mostrar que existen (o es posible construir) reglas universales en el juego de dar y exigir razones a la hora de comprometerse epistémicamente con alguna afirmación, o que es posible evaluar desde un punto de vista privilegiado y neutral la legitimidad de los parámetros de justificación que utilizan los científicos pertenecientes a diferentes tradiciones.

5. Una conclusión encapsulada.

El lector recordará que empezamos este ensayo con una breve alusión a la epistemología naturalizada. Terminémoslo, pues, con una corta digresión sobre ella. Una de las cuestiones que más se ha debatido en relación con el proyecto de la naturalización de la epistemología, es su capacidad para resolver adecuadamente los problemas epistemológicos tradicionales. Muchos defensores de este proyecto han argumentado que la epistemología naturalizada puede satisfacer a cabalidad dicha demanda. Sin embargo, sus detractores han argumentado que los problemas tradicionales de la epistemología habrán de quedar sin solución, dado que su mismo carácter impide una respuesta en términos naturalistas. Quienes simpatizan con esta sugerencia sostienen que el fracaso de la epistemología naturalizada, en su intento de enfrentar con éxito los desafíos epistemológicos tradicionales, radica precisamente en que tales desafíos se alimentan en gran medida de la vertiente normativa de la epistemología, y por esta razón no podemos esperar que una expeculación descriptivista como la que caracteriza a la epistemología naturalizada pueda dar buena cuenta de ellos. Mantener esta esperanza –dicen- sería incurrir en la falacia naturalista. Frente a esta línea de argumentación, las réplicas de los epistemólogos naturalizados han sido, a grandes rasgos, o bien alegar que la epistemología naturalizada cuenta en sí misma con una dimensión normativa, o bien sostener que el carácter de los viejos problemas epistemológicos no posee una dimensión esencialmente normativa, y en este sentido es perfectamente legítimo tratar de resolverlos en términos naturalistas.

Sea cual fuere el bando que tenga la razón, la relevancia de esta discusión salta a la vista para nuestro objetivo de evaluar la legitimidad epistemológica de la teoría de la modularidad de la mente. Si -como he tratado de argumentar al final de la sección anterior- uno de los pilares importantes del desafío relativista ha de encontrarse al interior mismo de la dimensión normativa de la epistemología, entonces la propuesta de Fodor parece expuesta a la siguiente encrucijada: o bien acepta que una réplica contundente al relativista epistemológico implica una ardua batalla en la dimensión normativa y trata de complementar su teoría con un ataque en este terreno, o bien intenta debilitar

dicha dimensión hasta el punto de que sea posible afrontar el desafío relativista desde la óptica de su consideración naturalista. El problema es que ambas opciones son igualmente problemáticas para Fodor. Si él optara por la primera, nuestras dudas con respecto a la legitimidad epistemológica de la teoría de la modularidad de la mente podrían verse confirmadas. Esto se debe a que, si el éxito de Fodor en su cruzada antirrelativista no sólo depende -como hemos visto a lo largo de este ensayo- de un férreo compromiso con el innatismo, de una refutación contundente del holismo semántico y de una defensa igualmente contundente de una teoría causal del significado, sino que, además, es necesaria una compleja estrategia de carácter normativo acerca de los parámetros epistémicos de justificación que han de permitirnos decidir cualquier conflicto teórico entre los defensores de teorías rivales, entonces parece que la teoría de la modularidad de la mente no tendría nada más que aportar en la lucha antirrelativista. Simplemente bastaría cumplir satisfactoriamente este largo itinerario, para haber refutado de forma concluyente el relativismo epistemológico, con o sin teoría de la modularidad de la mente.

Si, por otra parte, Fodor se inclina por el otro camino de nuestra encrucijada, entonces, aun cuando lograra disminuir al máximo las consideraciones normativas que alimentan al relativismo, su propuesta podría quedarse corta. Ciertamente Fodor podría argumentar en esta dirección, que basta explicar la manera como los sistemas centrales logran encajar las informaciones provenientes de los sistemas de entrada para diluir la posición relativista. Esto supondría, entre otras cosas, tener una comprensión adecuada del funcionamiento de los sistemas centrales y poder explicar los procesos que allí se realizan para integrar la información de los módulos en todo el torrente de las creencias. Lamentablemente, Fodor tiene muy pocas esperanzas de que una empresa en este sentido nos lleve a feliz término. Él considera, antes bien, que el carácter holístico de los sistemas centrales es una razón intrínseca para no tener muchas expectativas de que logremos comprenderlos satisfactoriamente. De hecho, cuando nuestro autor argumenta a favor del carácter isotrópico de los sistemas centrales y señala la importancia cognitiva del razonamiento analógico, escribe:

...de aquí puede extraerse una generalización, que espero que algún día llegue a conocerse como la 'Primera Ley de Fodor sobre la Inexistencia de la Ciencia Cognitiva', que podría expresarse en los siguientes términos: cuanto más global (cuanto más isotrópico) es un proceso cognitivo, tanto menos se comprende. Los procesos *muy* globales, como el razonamiento analógico, no se comprenden en absoluto (Fodor 1986, 151).

Pero si es así, por este camino la cruzada antirrelativista de Fodor también parece estar condenada al fracaso. Justamente, ella tendría que proporcionar

lo que según palabras de su autor no se puede hacer, a saber: una explicación detallada de la forma como operan los sistemas centrales.

Este resultado, sin duda, puede dejar un sabor amargo en nuestras expectativas antirrelativistas. Sin embargo hay que enfatizar en que a lo largo de este tortuoso camino el relativista epistemológico también ha cedido terreno. El lector recordará que en el trayecto de la discusión el relativista tuvo que renunciar a la idea de que no existe un terreno ateórico común, y que incluso uno de sus más grandes aliados, el holista semántico, podría verse en serias dificultades. El resultado de esto fue una continua depuración de la posición relativista, hasta llegar a reconocer parte de su sustento en argumentos netamente epistemológicos. Sin duda, sería interesante determinar qué tanto se vió afectada esta posición en este recorrido, y si su fuerza devastadora aún se mantiene. No obstante, de momento puede decirse que al menos hemos logrado aislar algunos de los sectores en los cuales ha de jugarse la gran batalla en contra del relativismo epistemológico. Ahora sólo resta esperar a que cada uno de los contrincantes ponga en el terreno sus mejores argumentos.

BIBLIOGRAFÍA

Budd, M. (1991).

Wittgenstein's Philosophy of Psychology. London and New York: Routledge.

Churchland, P. M. (1979).

Scientific Realism and the Plasticity of Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, P. M. (1991).

"Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor". En: *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 255-79.

Davidson, D. (1990).

"De la Idea misma de un Esquema Conceptual". En *De la Verdad y la Interpretación*. Barcelona: Gedisa, pp. 189-203.

Fodor, J. A. (1981).

"The Present Status of Innateness Controversy". En: *Representations*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 257-316.

Fodor, J. A. (1983).

"Fijación de Creencias y Adquisición de Conceptos". En: *Teorías del Lenguaje, Teorías del Aprendizaje*. Crítica, Barcelona, 1983, 187-92.

Fodor, J. A. (1984).

El lenguaje del pensamiento. Alianza, Madrid, 1984.

Fodor, J. A. (1986).

La Modularidad de la Mente. Morata, Madrid, 1986.

Fodor, J. A. (1990a).

"Observation Reconsidered". En: *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 231-51.

Fodor, J. A. (1990b).

"A Reply to Churchland's 'Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality'". En: *A Theory of Content and Other Essays*. 253-63.

Fodor, J. A. (1994).

Psicosemántica: El Problema del Significado en la Filosofía de la Mente. Madrid: Tecnos, 1994.

Fodor, J. A. y Lepore, E. (1992).

Holism: A Shopper's Guide. Oxford: Blackwell.

González-Castán, O. (1997).

"La Cruzada Antirrelativista de Fodor o cómo poner cara de ángel sin poder serlo". En: L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (eds.), *El Desafío del Relativismo*. Madrid: Trotta, 193-211.

Kuhn, T.S. (1971).

La Estructura de las Revoluciones Científicas. México: F.C.E.

Kukla, A. (1996).

"The Theory - Observation Distinction". En: *The Philosophical Review* 105, 2, 173-230.

Quine, W.V.O. (1992).

La Búsqueda de la Verdad. Barcelona: Crítica.

Quine, W.V.O. (1991).

"Dos Dogmas del Empirismo". En: L. M. Valdés (ed.), *La Búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 220-43.

Quine, W.V.O. (1986).

"Epistemología Naturalizada". En: *La relatividad Ontológica y Otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 93-120.

Sellars, W. (1971).

"Empirismo y la Filosofía de la Mente". En: *Ciencia, Percepción y Realidad*. Madrid: Tecnos, 139-209.

Siegel, H. (1993).

"Relativism". En: J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, Oxford, 428-30.

Toribio, J. (1997).

"Arquitectura Cognitiva y Relativismo". En: *El Desafío del Relativismo*, 213-24.

Wittgenstein, L. (1988).

Investigaciones Filosóficas. Barcelona: Crítica, 1988.



La noción de areté

Volumen de aniversario

Orígenes

Federico Camino, Nota sobre la tradición doxográfica de los términos “filósofo” y “filosofía” / *Oscar Adán*, Κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. *Areté* como eficacia del tránsito ontológico en Platón / *Raúl Gutiérrez*, La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* de Platón / *Thomas Robinson*, *Arete* and Gender-Differentiation in Socrates/Plato and Aristotle – Sobre la *areté* y las diferencias de género en Sócrates/Platón y Aristóteles / *Klaus Held*, *Doxa* und *Arete* in der Pädagogik des Sokrates – *Doxa* y *areté* en la pedagogía de Sócrates / *Terence Irwin*, Some Developments in Aristotle’s Conception of Magnanimity – Algunas consideraciones sobre la concepción aristotélica de la magnanimidad / *Danielle Lories*, La *phronèsis* du sage stoïcien – La *phronèsis* del sabio estoico / *Evanghèlos Moutsopoulos*, La notion d’*areté* dans le Commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade* de Platon – La noción de *areté* en el Comentario de Proclo sobre el *Primer Alcibiades* de Platón

Huellas

Cornelius Castoriadis, Fragments d’un séminaire sur la vertu et l’autonomie – Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía / *Rüdiger Bubner*, Noch einmal Maximen – Una vez más, las máximas / *Julia V. Iribarne*, *Areté* como ejercicio de excelencia y como *telos* en la ética de Husserl / *Jacques Taminiaux*, Heidegger et l’*aretè* – Heidegger y la *areté* / *Francis Guibal*, Le bonheur d’une excellence abandonnée. A partir de la *Philosophie morale* d’Eric Weil – La felicidad de la excelencia abandonada. A partir de la *Filosofía moral* de Eric Weil / *Angelika Krebs*, Nicht wie das Vieh, das auf derselben Wiese weidet. Freundschaft und Liebe bei Aristoteles und Hugh LaFollete – No como el ganado, por pastar en el mismo lugar. Amistad y amor en Aristóteles y Hugh LaFollete

Ecos

Martha Nussbaum, Virtue Ethics: The Misleading Category – La ética de la virtud: una categoría equívoca / *Alfonso Gómez-Lobo*, Ética antigua y ética contemporánea / *Miguel Giusti*, En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea / *Daniel Innerarity*, Valores de cambio. Sugerencias para una formación ética de la libertad personal / *Elisabeth Ströker*, Verantwortungsethik als Herausforderung der Philosophie in der modernen Welt – La ética de la responsabilidad como desafío de la filosofía en el mundo moderno / *Edgardo Albizu*, Crisis, filosofía y virtud. Sobre la vigencia actual de la *areté* / *Walter Redmond*, Lógica, deber, virtud / *Alberto Cordero*, Holly Ramona: La ciencia y el ideal contemporáneo de excelencia / *Pierre-Jean Labarrière*, Du devoir d’excellence – Sobre el deber de excelencia

ARETÉ
Vol. XI, N^{os} 1-2, 1999 revista de filosofía



Departamento de Humanidades
Pontificia Universidad Católica del Perú
Apartado 1761, Lima 100, Perú/Fax: 51-1-4635873
E-mail: arete@puap.edu.pe