





## LA PARADOJA DE LA RACIONALIDAD



# LA PARADOJA DE LA RACIONALIDAD

Una indagación sobre el concepto  
de "segunda naturaleza"

Juan Vila



ISBN: 9789874204486

Compaginado desde TeseoPress ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

[teseopress.com](http://teseopress.com)

“Lo urgente no deja tiempo para lo importante”  
*Mafalda, 1970*



# Índice

Comité Editor del Departamento de Filosofía .....	11
Introducción .....	13
1. La solución atribucionista .....	53
2. La solución funcionalista .....	129
3. La mente natural .....	179
4. El mundo en mente .....	229
Conclusión .....	267
Apéndice .....	273
Bibliografía .....	279



## **Comité Editor del Departamento de Filosofía**

Alcira Bonilla  
Claudia Jáuregui  
Claudia Mársico  
Verónica Tozzi  
Pamela Abellón  
Miguel Faigón  
Karina Pedace  
Agustina Arrarás  
Pablo Cassanello Tapia  
Alan Kremchutzsky



# Introducción

*“Toda la Filosofía... es casi coextensiva con una teoría de la racionalidad” (Hilary Putnam, 1981)*

## 1. La paradoja de la racionalidad humana

Desde los inicios del pensamiento filosófico se ha reconocido que el hombre se distingue de otras criaturas en el hecho de tener *pensamiento*. Casi podría decirse que la Filosofía, propiamente dicha, nace con este descubrimiento, el cual condensó su fuerza en la imperecedera fórmula de Aristóteles: el hombre es un *animal racional* (ζῶον λόγον ἔχον).<sup>1</sup> Dada la exuberante polisemia del término *lógos*, podemos (no sin riesgo de acotar o ampliar nuestra concepción) definir al pensamiento como el ejercicio de capacidades conceptuales, en un sentido lo suficientemente liberal como para incluir lo que solemos llamar “racionalidad”. Entendido de esta forma, el pensamiento es el rasgo distintivo de la especie humana.

Una forma más contemporánea de ponerlo es como sigue: en tanto es un animal racional, el hombre “se mueve” en un “espacio” peculiar. En el segundo capítulo de *Making it Explicit*, titulado “Towards a Normative Pragmatics”, Robert Brandom ilustra esta idea diciendo que “como seres discursivos cuyas actividades características son el aplicar conceptos, dar y pedir razones, asumir y establecer verdades, vivimos, nos movemos y existimos en un

---

<sup>1</sup> Véase *Ética Nicomáquea*, 1098a3-5.

espacio estructurado por normas”.<sup>2</sup> Esta metáfora topológica se hace eco de la célebre expresión de Wilfrid Sellars: el hombre, al conocer, estructura eventos en el “espacio lógico de las razones”.<sup>3</sup> Si extendemos esta idea no sólo al conocimiento, sino en general a toda *actividad* signada por la racionalidad, podemos releer la expresión de Brandom y decir: además de vivir en la naturaleza como el animal que es, el hombre “vive” en el espacio lógico de las razones. Pero este curso de reflexiones nos conduce a una inevitable perplejidad de apariencia paradójica. Voy a formularla de un modo un poco heterodoxo, pero cualquiera reconocerá el problema como familiar.

El pensamiento es indudablemente un *instrumento* del hombre, en el sentido de que él hace uso del mismo para entender y transformar el mundo en el que vive junto a otras especies. Su empleo está siempre dirigido al mundo. Pero, al mismo tiempo, el hombre es *parte* de ese mundo que interpreta, y por lo tanto su peculiar ejercicio no puede provenir desde *afuera* de esta realidad. Este “doble rostro” en la consideración de la racionalidad humana produce la perplejidad: si el hombre es parte de la naturaleza, entonces, cuando decimos que el hombre piensa la realidad, debemos decir que, en algún sentido, *la naturaleza se piensa a sí misma*.

Intuitivamente ya podemos ver dónde reside la tensión que esta afirmación produce. Una formulación alternativa de la paradoja va como sigue: el hombre es parte de la naturaleza, y por lo tanto debemos afirmar que, si el hombre piensa, entonces una parte de la naturaleza piensa. Pero, según la concepción científica moderna, la naturaleza no tiene ‘pensamientos’: es un todo gobernado por leyes físicas, no leyes lógicas. Por lo tanto, o bien tenemos un animal

---

<sup>2</sup> Brandom, R. (2001), *Making it explicit*, Cambridge: Harvard University Press, p. 46.

<sup>3</sup> Sellars, W. (1963), *Science, Perception & Reality*, California: Ridgeview Publishing Company, p. 169.

que no es parte de la naturaleza, lo cual es absurdo, o bien tenemos una naturaleza meramente mecánica que es capaz de pensar en sí misma, lo cual también es absurdo.

Veamos un poco más de cerca la paradoja. Expresiones como “la naturaleza piensa” o, quizás más frecuentemente, “la naturaleza es sabia”, son generalmente admitidas como recursos metafóricos, pero no como una descripción *real* del mundo. Pero las afirmaciones “el hombre piensa” y “el hombre es parte de la naturaleza” – de cuya conjunción se desprende lógicamente nuestra paradójica afirmación – no son en modo alguno metáforas. La extrañeza frente a esta capacidad autorreferencial de la naturaleza remite al hecho de que en nuestra actividad racional, ya sea teórica o práctica, estamos referidos al mundo, pero al mismo tiempo, debemos decir que el hombre pertenece íntegramente a un mundo natural que es caracterizado como un reino causal y absolutamente desprovisto de *referencia, pensamiento o significado*. El biólogo y etólogo Jakob von Uexküll usó el término *Bedeutungsblindheit* [“ceguera de significado”] para referirse a esta concepción de la naturaleza.<sup>4</sup> Siguiendo esta idea, denominaremos el tipo de realidad mentada en esta concepción con el término “naturaleza insemántica”, y nos referiremos al problema arriba mencionado como “paradoja de la racionalidad”.

## 2. Las raíces kantianas de la paradoja

Como dijimos, la paradoja dista de ser una novedad filosófica; muy por el contrario, podemos encontrar expresiones de ella en los inicios mismos de la filosofía. Pero la forma peculiar en la cual la hemos presentado expresa un modo de concebir la naturaleza que es esencialmente moderna,

---

<sup>4</sup> V. Favareau, D. (2010), *Essential Readings in Biosemiotics*, London: Springer, cap. 2.

y refleja una puesta de la mirada sobre el hombre que es, asimismo, un gesto propio de la Modernidad. De allí que encontremos en la “tercera antinomia” de Kant una formulación precisa de esta tensión conceptual que hemos llamado “paradoja de la racionalidad”. En el segundo capítulo del libro segundo de la Dialéctica Trascendental, que lleva el título de “*Die Antinomie der reinen Vernunft*” (“La antinomia de la razón pura”), Kant escribe:

“El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, y por eso es también una de las causas naturales cuya causalidad debe estar sujeta a leyes empíricas. Como tal, según esto, debe tener también, tal como todas las demás cosas de la naturaleza, un carácter empírico. Lo advertimos por las potencias y facultades que él pone de manifiesto en sus efectos. En la naturaleza inanimada, o que tiene vida meramente animal, no encontramos ningún fundamento para concebir alguna facultad que no sea condicionada de manera meramente sensible. Sólo el hombre, que por otra parte conoce a toda la naturaleza únicamente por los sentidos, se conoce a sí mismo también por mera apercepción; y en acciones y en determinaciones internas que no puede contar entre las impresiones de los sentidos, y es para sí mismo, por un lado, ciertamente, fenómeno, pero por otro lado, a saber, con respecto a ciertas facultades, un objeto meramente inteligible, porque la acción de él no puede contarse entre lo que pertenece a la receptividad de la sensibilidad. A estas facultades las llamamos entendimiento y razón; en particular la última se diferencia, propia y principalmente, de todas las potencias empíricamente condicionadas, pues ella considera sus objetos sólo según ideas, y determina según ellas al entendimiento, el cual luego hace un uso empírico de sus conceptos (que, por cierto, son también puros)”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B575 [traducción castellana de M. Caimi: *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 605].

Lo que Kant observa en este pasaje es que el hombre presenta una *doble dimensionalidad* que le es inherente y que se hace patente cuando revelamos sus facultades. En su carácter de entidad empírica, el hombre es afectado por su entorno a través de la sensibilidad [*Sinnlichkeit*], y esta relación puede ser descrita en términos puramente naturales, es decir, según una causalidad “sujeta a leyes empíricas”. Asimismo, es un ser cuyos movimientos corporales producen efectos en este mismo entorno, originando cadenas causales igualmente descriptibles en términos de una ley natural. Dicho de otro modo, podemos concebir las acciones del hombre desde un punto de vista puramente empírico, donde sus acciones y relaciones con el entorno estarán vinculadas según leyes universales de la Naturaleza, y donde “las explicaciones físicas prosiguen sin trabas su marcha” (B573). Desde este punto de vista, el hombre es tan sólo un miembro más en la vasta red de causas y efectos que le otorgan unidad a la Naturaleza de la cual es simplemente una parte. Pero, por otra parte, percibimos en el hombre ciertas facultades, que Kant llama “entendimiento y razón”, las cuales no pueden contarse “entre lo que pertenece a la receptividad de la sensibilidad”, porque el modo que el entendimiento tiene de vincularse con el mundo no es mecánico-causal, sino *espontáneo*, y esto quiere decir, en el fondo, *libre*. En rigor, lo que Kant está queriendo decir es que el ejercicio de la racionalidad implica una espontaneidad que no puede ser reducida a meras cadenas causales según leyes universales de la naturaleza, ya que la capacidad de ejercer el pensamiento implica un modo de relación no-mecánico con el mundo: es una relación que, en un lenguaje más contemporáneo, llamaríamos ‘*normativa*’. No es casual que allí mismo Kant relacione la espontaneidad de la razón con el *deber moral*: “el *deber* [*sollen*] expresa una especie de necesidad y de conexión con fundamentos, que no se presenta en toda la naturaleza” (B575). Lo que tienen en común el deber moral y el ejercicio de la racionalidad es que en ambos se implementa una necesidad que no atañe a las

cosas como *son* sino como *deberían ser* (esta es la observación que retomaba Robert Brandom). Cuando el hombre ejerce sus facultades racionales, lo hace sin estar determinado por la inexorable causalidad natural, y en ese sentido es *libre*.<sup>6</sup>

Esta relación con el entorno entra en una tensión antinómica con la idea previa, a saber, que el hombre es un ser natural, y como parte de la naturaleza, está fatalmente determinado por la causalidad natural. *Libertad y naturaleza* entran, entonces, en una suerte de conflicto que atañe al lugar del hombre en el mundo; pues, si el hombre es un ser natural, todas sus acciones están determinadas causalmente y no hay lugar para la libertad.

Nuestra reformulación de la perplejidad kantiana tiene, no obstante, algunos puntos de diferencia que es necesario aclarar para arrojar más luz sobre la naturaleza del problema. En primer lugar, Kant presenta el conflicto como una *antinomía de la razón pura*, y no como una paradoja. La antinomia es el producto de la tendencia natural de la razón hacia lo incondicionado, que en este caso intenta sobreponerse a las condiciones propias de los fenómenos empíricos objetivos, y llegar así a “la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno” (A334). Al generar estas inferencias, la razón se ve enredada en una contradicción entre dos afirmaciones (tesis y antítesis) las cuales (en el caso de las “antinomias dinámicas”) pueden ser ambas verdaderas.<sup>7</sup> En la medida en que es el producto de las operaciones de la razón misma en busca de lo incondicionado, la antinomia kantiana tiene el estatuto de una ilusión “natural e inevitable”, “inherente a la razón humana” e “imposible de contrarrestar” (A298). Por eso su solución no está dirigida a repensar ni la idea de ‘naturaleza’ ni la idea de ‘libertad’. Más bien, Kant hace uso de la distinción fenoménico/en-sí, que yace en el fundamento mismo de su

---

<sup>6</sup> En el capítulo 4 (sección I.3) trataremos el problema de la relación entre la racionalidad y el concepto de “libertad”.

<sup>7</sup> Véase: *KrV* (A531 / B559).

idealismo crítico, para compatibilizar ambas afirmaciones: que el hombre es libre, en el plano trascendental, es decir, no-empírico, y que *a su vez*, está condicionado, en tanto fenómeno, por la causalidad de la naturaleza (A541/B569). Es decir, en tanto *phaenomenon*, el sujeto es una parte del mundo empírico, y en tanto tal, está determinado por las leyes de la naturaleza. Pero, en tanto *noumenon*, el sujeto es un centro de operaciones espontáneas, y como tal es libre de los influjos de la sensibilidad, autónomo, responsable, racional. En contraste, nuestra formulación de la “paradoja de la racionalidad” no tiene el carácter de una inevitable ilusión proveniente de la estructura de nuestro aparato cognoscitivo. Más bien, entendemos que los conceptos involucrados en las expresiones que dan lugar a la perplejidad son producto de una larga sedimentación histórica de sentido, y por tanto son susceptibles de una transformación mediante el escrutinio filosófico.

Otra diferencia notable es que, en el caso de Kant, la antinomia está presentada como el conflicto entre *libertad* y *naturaleza*, mientras que en nuestra paradoja hablamos de *razón* y *naturaleza*. Pero, conversamente, Kant habla aquí de la peculiar facultad de la “razón y el entendimiento”, y más adelante veremos que uno de los aciertos más grandes del idealismo crítico – y del posterior idealismo alemán – es la idea de que la libertad y la razón no son cosas diferentes, sino dos caras de una misma moneda.

Por lo tanto vemos que, en el fondo, el horizonte último en el cual se inscribe este trabajo es el *problema de la libertad*. La libertad es la contracara de aquello que hemos estado llamando ‘racionalidad’. Si *juzgamos* y *actuamos* en virtud de lo que consideramos *razones* para juzgar y actuar, entonces puede hablarse, tal como en Kant, de una “causalidad de la razón”, pero ya no en el sentido de un comienzo absoluto de una cadena causal, sino en el sentido específico de que el hombre actúa *en el mundo* como un agente libre.

### 3. Delimitación y alcance de la paradoja

A pesar de reconocer la herencia kantiana de la paradoja expuesta en la primera sección, debemos aún distinguir este problema de otros problemas filosóficos *contemporáneos* bien conocidos, los cuales, a pesar de estar íntimamente ligados con la “paradoja de la racionalidad”, no son equivalentes.

#### 3.1. La “paradoja de la subjetividad”

El primero de dichos problemas es la “paradoja de la subjetividad”, célebremente formulada por Edmund Husserl en el §53 de su importante texto *La Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Allí, Husserl escribe:

“Pero precisamente aquí se halla la dificultad. La intersubjetividad universal, en la que se resuelve toda objetividad, todo lo que existe, no puede, manifiestamente, ser otra cosa que la humanidad que innegablemente es una parte componente del mundo. ¿Cómo puede constituirlo el total del mundo, esta parte componente del mundo, su subjetividad humana, vale decir constituir como su configuración intencional? (...) El haber sujetos del mundo se mezcla, por así decir, con el conjunto del mundo, y con esto consigo mismo. ¡Qué contrasentido!”<sup>8</sup>

El problema que Husserl plantea en este pasaje contiene la misma tonalidad problemática que habíamos visto en Kant. La “paradoja de la subjetividad” surge, en este caso, como consecuencia de una constatación fenomenológica: que cualquier objetividad supone un acto dador de sentido por parte de la conciencia. Esta “primacía” de la

---

<sup>8</sup> Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [traducción castellana de J.V. Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 220].

subjetividad sale a la luz a partir de una radicalización de la reducción fenomenológica que Husserl denomina *epoché* (del griego ‘ἐποχή’, *cesación, pausa*). La *epoché* es un ejercicio de la conciencia reflexiva según el cual se “suspende” la creencia positiva en la existencia del mundo. “La *epoché* universal – escribe Husserl en 1925 – (...) desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe (...); en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos”<sup>9</sup> Es decir, el mundo natural y espacio-temporal, que es el trasfondo propio de toda realidad objetiva (incluso de las realidades ideales), deja de ser una *existencia asumida* por el sujeto, y es visto bajo la nueva luz de la correlación intencional. Bajo esta nueva luz, el mundo no cesa de existir, pero simplemente no aparece como algo ‘dado de suyo’, más bien, aparece como el correlato de una subjetividad que le confiere sentido.

Así, la ‘paradoja de la subjetividad’ sobreviene cuando admitimos esta relación constitutiva entre conciencia y mundo, pero al mismo tiempo nos percatamos de que este sujeto que efectúa la *epoché* no puede ser otra cosa que *una cierta criatura que habita ese mundo*, un miembro de la humanidad, tan mundano como cualquier otra cosa. La pregunta sobre la que se cierne Husserl en estas complejas reflexiones es precisamente cómo es posible que haya una “subjetividad en el mundo como objeto” y al mismo tiempo un “sujeto consciente para el mundo” que lo constituye como totalidad (Husserl: 2008, p. 221).

La formulación husserliana difiere de aquella que hemos visto en Kant – para quien el problema era reconciliar la libertad en medio de una necesidad natural – pero, con todo, Husserl emplea la misma estrategia que Kant para

---

<sup>9</sup> Husserl, E. (1925), *Der Encyclopädia Britannica Artikel* (Hua:IX) [Traducción al español de A. Ziri6n (1990): *El art6culo «Fenomenolog6a» de la Enciclopedia Brit6nica*, M6xico: UNAM, p. 43].

solucionar la paradoja. Nuevamente, distingue entre dos sujetos: el sujeto empírico y el trascendental, que en este caso corresponden al sujeto tal como se da en la “actitud natural” y a la conciencia absoluta que es correlato noético del mundo en la *epojé*. La reducción trascendental posibilitada por la *epojé* revela una originaria co-pertenencia entre conciencia y mundo, y la apariencia paradójica es tan sólo el producto de una insuficiencia en la radicalización de esta misma reducción, pues en ella “no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma, ni vida anímica, no el ser humano psico-físico-real: todo eso pertenece al “fenómeno” en el mundo como polo constituido” (Ibíd., p. 224).

Sin embargo, en nuestra formulación del problema no hay lugar, en principio, para tal desdoblamiento del sujeto humano entre un sujeto psico-físico y un sujeto trascendental. En primer lugar, como ha observado David Carr, “el estatus del sujeto trascendental (...) y su relación con el sujeto empírico, es altamente problemático y oscuro”.<sup>10</sup> Y en segundo lugar, tal distinción es principalmente una función del *método fenomenológico-trascendental* que Husserl defiende como el único legítimo para el análisis filosófico. Nosotros, por el contrario, adscribimos a la crítica que hace Heidegger, para quien la elaboración de este método se ha realizado siguiendo “una idea tradicional de la filosofía” que arranca con Descartes, a saber, el proyecto de hacer de la filosofía una *ciencia absoluta*.<sup>11</sup> La “paradoja de la racionalidad” que nosotros hemos presentado, pues, no es el producto de una falta de “depuración fenomenológica”, sino que surge precisamente en la insistencia de que el hombre es un *animal racional*. En otras palabras, la paradoja nos insta a pensar ese sujeto “psico-físico” en toda su problematicidad, mientras que la solución husserliana a la paradoja consiste

<sup>10</sup> Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity*, NY/Oxford: Oxford University Press, p. 96.

<sup>11</sup> Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [traducción castellana de J. Azpiunza: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006, p. 140].

justamente en argumentar que “el ser humano psicofísico” es un “fenómeno” perteneciente “al mundo como polo constituido” (Husserl: 2008, p. 224).

### 3.2. El “problema mente-cuerpo”

Asimismo, la “paradoja de la racionalidad debe ser adecuadamente distinguida de otra cuestión con la que tradicionalmente se la ha identificado. Es una opinión bastante extendida en el campo de la Filosofía de la Mente que el problema mente-cuerpo, a saber, el problema de mostrar de qué modo los estados mentales de un sujeto están vinculados (y determinados) por su realidad física (corporal), es uno de los pivotes sobre los que gira el pensamiento ontológico de la moderna filosofía. Según esto, el problema asume la forma de un enigma: “¿cómo es posible que los estados conscientes dependan de estados cerebrales?”.<sup>12</sup> Y las soluciones a dicho enigma se han diversificado desde el propio Descartes, quien fue pionero tanto en la formulación del problema como en los primeros intentos de dar una respuesta al mismo.

Pero el problema mente-cuerpo es sólo un *caso* del problema general de situar una concepción determinada de “la mente” en una concepción determinada del “mundo”. Este segundo problema está expresado en la paradoja de la racionalidad. En este caso ya no se intenta comprender cómo unir dos dimensiones (lo mental y lo natural) que, según el modo en que ya han sido interpretadas, parecen entrar en conflicto. Más bien, la pregunta que corresponde a la paradoja es la pregunta más general de *cómo debería concebirse* satisfactoriamente el carácter y la relación de la mente con el mundo. En general, quienes aceptan esta distinción de problemas consideran que una correcta elucidación de la paradoja *disolvería* el primer problema. En una palabra: el

---

<sup>12</sup> McGinn, C. (1989), “Can we solve the Body-Mind problem?”, *Mind*, New Series, Volume 98, Issue 391, p. 349.

problema mente-cuerpo es un *pseudoproblema*. Por lo tanto, el punto crucial es que hay *algo mal* con nuestra concepción tradicional de ‘mente’ y de ‘mundo’, y la función de la Filosofía es, en este punto, recuperar lo perdido: la *comprensión* de este fenómeno, sacarlo de la oscuridad conceptual y brindar una interpretación que – aunque siempre históricamente situada – ilumine nuestra forma de entendernos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos.

#### 4. La “segunda naturaleza”, entre el “sobrenaturalismo” y el “reduccionismo”

En su clásico libro *Mind and World* – que registra el ciclo de las ya célebres conferencias “John Locke” dictadas en 1994 en la Universidad de Oxford – John McDowell propuso una salida original a la “paradoja de la racionalidad” que podría resumirse como sigue: *el hombre es un animal que, a partir de una educación, adquiere capacidades conceptuales para responder a demandas racionales objetivas*.<sup>13</sup> En particular, sostiene que para defender la idea, de raigambre empirista, de que la experiencia que un sujeto racional tiene del mundo al que pertenece pueda contar como una *razón* para sostener sus creencias y su acción respecto de ese mismo mundo, “requiere que concibamos de forma diferente las concreciones de nuestra naturaleza” (McDowell: 1994, p. 77). Pensar la relación entre Mente y Mundo conlleva “revisión radical” del concepto insemántico de naturaleza (McDowell: 1994, p. 79) – a la que McDowell alude usando la fórmula weberiana de “naturaleza desencantada” –; una ampliación tal que permita dar cuenta del trato racional que el animal humano tiene con su entorno:

---

<sup>13</sup> McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press.

“...podremos volver a una concepción sensata de las cosas si somos capaces de recuperar la idea aristotélica de que un ser humano maduro y normal es un animal racional en el cual su racionalidad forma parte de su ser animal, es decir, natural, y no representa, por tanto, una suerte de asidero misterioso en algún otro reino. Y la manera de llegar a ello es apercibirnos de que nuestra naturaleza es, en gran parte, una *segunda naturaleza*.” (McDowell: 1994, p. 153)

McDowell sugiere una y otra vez – a lo largo de este libro y de toda su obra – que el concepto de “segunda naturaleza” contiene la clave para librarnos del atolladero filosófico expresado en nuestra paradoja.<sup>14</sup> Pero, como han notado muchos de sus críticos, a la hora de caracterizar su potencia terapéutica, este concepto se revela como nada más que una promesa, lo cual es sumamente problemático considerando el lugar central que el propio McDowell le da al mismo en su obra. Sus indicaciones, vagas y fragmentarias, sólo nos dejan con algunas pistas de cómo debemos pensar la “segunda naturaleza”: que es una capacidad *adquirida* que requiere de una instrucción en un medio social, que su empleo – aún el teórico – debe ser entendido como una forma de destreza práctica, que su ejercicio supone una forma de vida en común con otros, que debe ser pensada en relación al lenguaje, etc. Para invocar estas ideas, McDowell apela a distintos conceptos de la tradición filosófica (“*Bildung*”, “*φρόνησις*”, “*Lebensform*”, etc.), pero no cabe duda, como él mismo ha admitido, de que este conjunto de imágenes esquemáticas requiere una elaboración.<sup>15</sup> Es necesario enriquecer la descripción de lo que entendemos por “segunda naturaleza”, y para ello se requiere un análisis filosófico exhaustivo que revele las potencialidades de este concepto para salir de la paradoja.

---

<sup>14</sup> V. McDowell: 1994, ivx, IV y “Experiencing the World” en McDowell, J. (2009), *The engaged intellect*, Cambridge: Harvard University Press.

<sup>15</sup> McDowell, J. (2009b), *Having the World in View*, Cambridge: Harvard University Press, p. 105.

El reconocimiento de una segunda naturaleza en el hombre nos permite asegurar un marco que excluye por principio ciertas tesis filosóficas acerca del pensamiento y la racionalidad. Estas tesis son las que, de algún modo u otro, niegan que el concepto de *segunda naturaleza* tenga alguna función que cumplir, ya sea negando que el pensamiento sea un fenómeno *natural*, o ya sea negando que el pensamiento deba ser concebido como una *segunda* naturaleza.

El ejemplo paradigmático de la primera posición es el dualismo cartesiano. En este contexto, el pensamiento es concebido como una actividad ejercida por una entidad no sensible, la *res cogitans*, que en su carácter ontológico se contrapone al mundo físico (*res extensa*). Uno de los problemas hartos conocidos de esta concepción es el ya mencionado “problema mente-cuerpo”. La postulación de una entidad no sensible que sin embargo opera en el mundo sensible nos conduce a lo que McDowell llama un “bochorno ontológico”: tener que pensar “una misteriosa interacción entre una sustancia inmaterial y el resto de la naturaleza” (McDowell: 2009, p. 267).<sup>16</sup> En el fondo, el dualismo cartesiano es sólo una de las formas en las que se llega al *sobrenaturalismo*, que es la idea de que la racionalidad del hombre tiene un estatuto tal que debe ser concebido en un plano ‘distinto’ o ‘externo’ al natural. Es necesario hacer una aclaración importante en este respecto. El *sobrenaturalismo puede* asumir la forma de un *espiritualismo* tal como lo hemos descrito, pero no es la única forma de negar la naturalidad del pensamiento. Decir que el pensamiento es un fenómeno “externo” a la naturaleza también puede significar que hay una relación de oposición o discontinuidad entre la “parte

---

<sup>16</sup> Es importante notar, tal como lo hace McDowell, que el error de Descartes no consiste, como cree Gilbert Ryle – *The Concept of Mind* (1949) – en haber postulado la *res cogitans*, como si esta decisión no hubiese sido suscitada por una presión filosófica. Por el contrario, la ‘paramecánica’ cartesiana es “el resultado de intentar forzar el carácter especial de lo mental en un molde inadecuado” (McDowell: 2009, p. 266). Este “molde” no es otra cosa que la “naturaleza desencantada”.

sensible” o “animal” del hombre y su “intelecto” o “razón”. Por oposición, decir que el pensamiento es un fenómeno *natural* significa simplemente *anclar* el fenómeno del pensamiento a la naturaleza del animal humano, es decir, referir el pensamiento a los intereses del ser humano como *especie animal*. Esto es lo que Scott Aikin llama “requerimiento humanista” de todo naturalismo: la idea es que el pensamiento y, sobre todo en su actividad teórica-abstracta, está parcialmente constituido por el carácter situacional de la vida del animal humano, es decir, por las relaciones causales del mundo que plantean un problema para el organismo vivo que el humano es.<sup>17</sup> Por eso, consideramos que una elaboración filosófica del pensamiento que no tenga en cuenta esta “situación orgánica” es otra forma de llegar a un ‘sobrenaturalismo’.

La segunda posición es la que niega que haya una *segunda* naturaleza en el pensamiento. Según esta tesis, sólo hay una “naturaleza”, revelada por la ciencia natural contemporánea, y el fenómeno del pensamiento, si ha de ser tomado en cuenta, debe abordarse como un fenómeno más en *esta* naturaleza. Esta idea ha sido la motivadora principal de todas las variedades de *reduccionismo*, o de casos extremos como el *eliminativismo* de Churchland. Pero no todos los que niegan una naturaleza optarán por la reducción. Quine, por ejemplo, cree que puede aceptarse la irreductibilidad del vocabulario mental, pero en su opinión eso no hace más que mostrar “la falta de fundamento de los idiomas intensionales y la vacuidad de una ciencia de la intensión”.<sup>18</sup> Para Quine, la existencia del vocabulario intensional debe entenderse como “una concesión a la conveniencia práctica y no como parte de una explicación de cómo son las cosas realmente”.<sup>19</sup> Creemos que los principales argumentos brin-

<sup>17</sup> Aikin, S. (2006), “Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology”, *Human Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 317-340.

<sup>18</sup> Quine, W.V.O. (1960), *Word and Object*, Cambridge: MIT press, p. 221.

<sup>19</sup> Rorty, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III* [traducción castellana de A. Bermejo: *Verdad y Progreso*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 190].

dados contra esta tendencia fueron propuestos por Donald Davidson. Para este filósofo, la irreductibilidad –conceptual y nomológica– de los conceptos involucrados en una elucidación del pensamiento no constituye una razón para dudar de la *realidad* del mismo, sino que, por el contrario, representa el desafío de comprender en qué consiste esta irreductibilidad. Al no poder ver esto, el reduccionismo constituye un “sistema de los fracasos”, ciego a la posibilidad de reconocerle a lo mental un estatuto *sui generis*.<sup>20</sup>

Hay un sentido claro en el cual podemos decir que tanto el reduccionismo como el sobrenaturalismo merecen ser descartados como formas de *no-solución* a la ‘paradoja de la racionalidad’. Digo que son formas de *no-solución* en el sentido en que intentan escapar a la paradoja negando (o directamente ignorando) la problematicidad de uno de sus componentes. De acuerdo con el reduccionismo, no hay nada problemático en el fenómeno del pensamiento humano porque el pensamiento humano, tal como lo hemos formulado, *no existe*. La ciencia terminará mostrando – de algún modo – que lo que *realmente* hay allí es algún tipo de entidad o proceso físico que nosotros ahora llamamos “pensamiento”. Al proponer esto, el reduccionista directamente desacredita uno de los componentes que constituyen la paradójica tensión: el pensamiento tal como lo estamos pensando. El sobrenaturalismo, por su parte, es otra forma de *no-solución*: hablar de un tipo de entidad que se sustrae de la Naturaleza es, después de todo, una forma de ignorar la paradoja, pues este tipo de discurso aparentemente es inmune a las presiones intelectuales de comprender el pensamiento como un fenómeno esencialmente *natural*.

---

<sup>20</sup> Davidson, D., *Mental Events* [la expresión “sistema de fracasos” pertenece a la traducción castellana de L.V. Dounce: “Sucesos mentales”, en *Cuadernos de Crítica*, México: UNAM, V. 11, 1981, p. 18] Véase también: “Indeterminism and Antirealism” (1997).

No queremos decir con esto que una solución adecuada a la paradoja deba dejar nuestra concepción de la Naturaleza, o nuestra concepción de la Mente, tal como está. Hacer esto es precisamente la fuente de la paradoja. Pero si esto es así, uno podría inmediatamente objetar nuestra evaluación del reduccionismo y el sobrenaturalismo como injusta, pues ambos parecen ser modos de transformar nuestra concepción de la Naturaleza y de la Mente. En el caso del reduccionismo, parece que modificamos por completo nuestro concepto de ‘Mente’, pues lo que se propone es un entendimiento de la Mente que la transformará, a la larga, en un proceso físico de algún tipo. Por el otro lado, un sobrenaturalismo rampante parece estar modificando nuestra concepción de la Naturaleza, pues ésta ya no puede ser lo que la ciencia nos dice que es, si vamos a introducir nuevos elementos en una ontología científico-natural.

Pero si miramos más de cerca, esto no es así. El atractivo – si tiene alguno – del sobrenaturalismo parece provenir precisamente del hecho de que *no modificamos* nuestra concepción moderna de la Naturaleza. Esta concepción prohíbe cualquier discurso sobre una entidad con las características peculiares que querríamos atribuirle al animal racional, y por eso el sobrenaturalista resuelve, en todo caso, postular una entidad marginal a esta ontología. El reduccionismo, por su parte, expresa la misma presión intelectual: es debido a una reticencia ideológica a modificar nuestra concepción moderna de la Naturaleza que el reduccionista se complica buscando mecanismos que podrían ‘estar por’ los procesos conscientes, aceptando en forma filosóficamente injustificada la difundida idea de la “mecanicidad” y la “ceguera de significado” de la Naturaleza. Este es precisamente el punto de John McDowell.

En virtud de esta observación, este trabajo también se inscribe en la problemática planteada por McDowell, y pretende ser, en algunos de sus aspectos, un desarrollo de alguna de sus ideas y sus críticas. Por otra parte, el concepto de “segunda naturaleza” es una categoría *ontológica*, es decir, un

concepto propuesto para entender qué tipo de animal *somos*, o mejor dicho, que tipo de animal *deberíamos ser* para poder dar cuenta de nuestra racionalidad. Por lo tanto, nuestro trabajo puede ser descripto como una serie de disquisiciones con un fuerte énfasis puesto en la *ontología*.

## 5. Criterios de adecuación para enfrentar la paradoja

Entre la Escala del reduccionismo y la Caribdis del sobrenaturalismo se sitúan quienes aceptan que en el hombre puede hablarse de algo así como una “segunda naturaleza”, en el sentido más general, como la característica distintiva del animal racional que somos. Pero, ¿en qué consiste esta segunda naturaleza? Aunque no puede hablarse de un consenso en relación al contenido sustantivo de dicha noción, podemos aproximarnos al problema desde el punto de vista de sus condiciones de adecuación. La idea es que, en principio, una ‘teoría’ de la racionalidad debería poder comprender algunos puntos básicos para conformarse como una elucidación adecuada.

### 5.1. Irreductibilidad

Como vimos, un punto presente en la idea misma de una ‘segunda naturaleza’ es la *irreductibilidad* del fenómeno en cuestión. Hay varias maneras de enfatizar en este carácter irreductible de los fenómenos comprendidos en la noción de ‘segunda naturaleza’. Pero, como veremos en el capítulo correspondiente, Donald Davidson representa una defensa sistemática a esta irreductibilidad. Sus argumentos apuntarán a mostrar que la idea de una reducción está motivada por una injustificada convicción metafísica – convicción que, no obstante como se verá, él mismo asume – según la cual la ciencia natural nos proporciona una descripción exhaustiva de *lo real*, o incluso de *lo natural*. La idea de una “segunda naturaleza” por el contrario, desafía esta

convicción al sugerir patrones adquiridos de conducta que no pueden reducirse a la causación o función biológica que atribuimos al simple animal. En tanto racionales, nuestras vidas “se encuentran modeladas por la espontaneidad, configuradas de un modo que sólo se puede sacar a la luz según una investigación que obedezca a lo que Davidson llama «ideal constitutivo de la racionalidad» (McDowell: 1994, p. 135). Es decir que los patrones de conducta que lleva a cabo un animal racional deben ser entendidos en el marco de una inteligibilidad diferente a aquella que empleamos cuando queremos explicar un fenómeno con los métodos científico-naturales.

Esta distinción entre «ideales constitutivos», que McDowell cree afín a su propio pensamiento, hunde sus raíces en la tradición filosófica hasta el propio Platón. En el *Fedón* (98a-99d), Sócrates, sentado en un calabozo esperando pacientemente la cicuta, critica a quienes confunden las causas por las que está sentado – la presencia de articulaciones en su rodilla, su peso, la resistencia de la silla, etc. – con, diríamos hoy, las razones por las cuales está sentado – su decisión respaldada por razones que él mismo reconoce como tales.<sup>21</sup> Del mismo modo, Frege distinguió la validez de un juicio de sus causas psicológicas, y, como vimos, las metáforas sellarsianas de los “espacios lógicos” intentan capturar la misma diferencia.<sup>22</sup> *Por lo tanto, la irreductibilidad es una condición de adecuación de cualquier elucidación de la racionalidad en la medida en que debe distinguir una justificación racional de una explicación causal.* Y es esta distinción la que nos conduce al segundo criterio de adecuación.

---

21 Como puede verse, esto sugiere que tomemos en cuenta la perspectiva *del propio* Sócrates para entender su acción, esto es, el modo en que Sócrates se vincula en primera persona con sus propias razones y con su propia acción. En el próximo capítulo trataremos extensamente este problema.

22 “Aunque cada uno de nuestros juicios está causalmente determinado, no todas estas causas son razones que los justifican” Frege, G., *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg: Meiner, 1983, p. 2.

## 5.2. Normatividad

El segundo punto concierne al estatuto *normativo* involucrado en nuestra idea de la racionalidad. La idea misma de ser racional implica ser *responsable ante razones*. Hablar de lo que es una razón para algo, en primera instancia, no tiene que ver con cómo la gente actúa o actuaría, sino con cómo *debería* actuar, lo que *debería* reconocer. Como ya vimos, esta es una observación de raigambre netamente kantiana: “no podemos preguntar qué debe acontecer en la naturaleza; así como tampoco qué propiedades tiene la obligación de tener un círculo; sino: qué acontece en aquella, o qué propiedades tiene el último” (A547/B575) En el caso peculiar de un comportamiento normativo, no nos atenemos a lo que de hecho ocurre sino que vinculamos el hecho con un orden que no es fáctico; ese es el profundo descubrimiento kantiano:

“..la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales incluso declara necesarias unas acciones que *sin embargo no han ocurrido*, y que quizás no ocurran nunca, pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas, efectos en la experiencia...” (A584/B576)

La norma racional no se identifica, entonces, con el hecho, sino que, por así decir, ‘somete’ al hecho a su propia ley. En el mismo sentido, *ser capaz* de reconocer algo como una razón implica estar comprometido a la posibilidad de *errar* en dicho reconocimiento, pues, como ha sostenido Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, de no ser así no podríamos ni siquiera hablar de un seguimiento “correcto” o “incorrecto” de la norma (§258). De no existir normas, no habría criterio alguno de demarcación entre lo que queremos decir cuando decimos que una criatura piensa

y cualquier otro comportamiento. Cuando una criatura se comporta racionalmente, está inmersa en “una clase de actividad caracterizada por intenciones deliberadas que pueden tener éxito o fracasar”.<sup>23</sup>

La distinción entre «ideales constitutivos» (Davidson) o «espacios lógicos» (Sellars) remite precisamente a esta necesidad de demarcar entre un comportamiento tal como *es*, y un comportamiento tal como este *debe ser*. El carácter normativo de la racionalidad es, por tanto, la principal razón de su irreductibilidad: “lo que es correcto o apropiado, lo que es obligatorio o permitido, lo que uno está comprometido o legitimado a hacer – estas son cuestiones normativas. Sin la distinción entre lo que *de hecho* se hace y lo que *debería* hacerse, esta idea se pierde por completo” (Brandom: 2001, p. 27). Llegamos, entonces a nuestro segundo criterio de adecuación, a saber, que *cualquier elucidación de la racionalidad debe reconocer el estatuto esencialmente normativo de la misma*.

### 5.3. Objetividad

Un punto íntimamente relacionado, pero que debe ser distinguido del anterior, concierne a la *objetividad* de las normas. Esto es, *una buena elucidación de la racionalidad deberá considerar el estatuto objetivo de las normas racionales*. Este requisito de objetividad no es idéntico al requisito de normatividad. Para aclarar la distinción, consideremos por un momento el ejemplo que John Haugeland proporciona acerca del fenómeno del agradecimiento. El agradecimiento es, como tal, un comportamiento regido por normas. Hay situaciones adecuadas para su expresión, así como situaciones inadecuadas. Asimismo, hay expresiones lingüísticas que cuentan como expresiones de gratitud y otras que no. Agradecer es algo que muchos de nosotros consideramos

---

<sup>23</sup> Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, USA: Cambridge U.P., p. 128.

que “sabemos” hacer. Y lo sabemos porque fuimos instruidos para ello en el seno de una comunidad. Ahora bien, si bien en el nivel del individuo es posible equivocarse respecto del acto de agradecer, es obvio que al nivel de la comunidad entera esto no puede ocurrir. La comunidad instituye lo que es “agradecer”, y es, en virtud de esta institución, incorregible. Ahora bien, Haugeland afirma que en este caso tenemos una norma que *no es objetiva*, ya que “lo que la objetividad demanda (...) es que los ‘objetos’ de una aserción tengan una determinación y un estatuto normativo *independientes* de las reglas de la aserción, de modo tal que las aserciones puedan ser realizadas correctamente, y sin embargo ser falsas en cuanto a sus objetos”.<sup>24</sup> Una idea relevante de objetividad debe, tal como pensaba Frege, hacer inteligible la situación según la cual “todos están equivocados”.<sup>25</sup> Hay un sentido en el cual el *mundo*, siendo de tal o cual modo, determina la corrección de nuestros juicios con *independencia* de nosotros. Como lo ve McDowell, “esta noción de corrección sólo puede ser la noción de cómo el patrón de aplicación que captamos cuando entendemos el concepto en cuestión, se extiende independientemente del resultado actual de cualquier investigación, al caso relevante”.<sup>26</sup> Como puede verse, el requisito de objetividad es más fuerte que el de normatividad: el *contenido* de las normas de la racionalidad no puede ser en sí mismo instituido por la comunidad. Esto da lugar no ya a la distinción entre “correcto” e “incorrecto” que caracterizaba al primer punto, sino a la distinción entre “corrección” y “consenso”.

¿Por qué es la *objetividad* un requisito de nuestra elucidación? Hasta ahora sólo dijimos en qué consiste el criterio de objetividad, pero no hemos argumentado por qué no

---

<sup>24</sup> Haugeland, J. (1998), *Having Thought*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 310-19.

<sup>25</sup> Frege, G. (1984), *Investigaciones lógicas*, trad. Luis Valdés, Madrid: Tecnos, pp. 49-85.

<sup>26</sup> McDowell, J. (2002), *Mind, Value and Reality*, London: Harvard University Press, p. 222.

podemos prescindir de éste si hemos de explicar el fenómeno de la racionalidad. Para hacer esto, tendré que hacer un pequeño rodeo para introducir algunos conceptos relevantes. Espero que luego de hacerlo, quede claro por qué no podemos ignorar el requisito de objetividad.

El problema del contenido de las normas es uno de los puntos más disputados en la filosofía post-wittgensteiniana. Uno de los argumentos centrales que Wittgenstein ofrece en relación al estatuto de las normas (la célebre “Paradoja de las Reglas”) fue mostrar que no debemos buscar las normas “en el interior de la mente” de un hablante, como si las normas fuesen ‘ítems internos’ que deben ser detectados.<sup>27</sup> Haciéndose eco de los argumentos wittgensteinianos para aplicarlos al fenómeno del autoconocimiento, Richard Moran ejecuta, en su libro *Authority and Estrangement* (2001), una crítica a lo que él denomina “modelo perceptual”.<sup>28</sup> El “modelo perceptual”, tal como lo entiende Moran, es la idea de que el autoconocimiento es un conocimiento *observacional* de estados internos, formalmente análogo al conocimiento que tenemos del mundo externo. Según este modelo, la verdad de una afirmación como “creo que llueve” remite a la presencia de algún hecho o evento psicológico en mi mente, al cual yo tengo un acceso privilegiado mediante algún tipo de “observación interna”.

El punto central de la crítica de Moran es que el modelo perceptual ignora una característica fundamental que aparece cuando consideramos, desde la perspectiva de *primera persona*, el modo en que un agente se relaciona con sus propios estados mentales. Supongamos que alguien nos hace la siguiente pregunta:

---

<sup>27</sup> Véase Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language* [traducción castellana de A. Tomassini Bassols: *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, México: UNAM/IIFP, 1989.

<sup>28</sup> Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement. An essay on self-knowlegde*, USA: Princeton University Press.

## 1. ¿Llueve?

Para responder (i), probablemente observaremos por la ventana, si tenemos alguna a nuestro alcance, o prenderemos la televisión para ver el noticiero, en busca de información relevante que nos dé *razones* para responder por sí o por no. Ahora, supongamos que la pregunta que se nos hace es esta:

## 2. ¿Crees que llueve?

Esta es, para Moran, no una mera reformulación de la primera pregunta, sino una pregunta genuina sobre la “presencia” o “ausencia” de una creencia en una persona. De hecho, una persona que ya conoce la respuesta de (i) aún podría desconocer la respuesta de (ii). Pero el punto es que, desde la perspectiva de quien responde a la pregunta, la respuesta de (ii) depende del *mismo tipo de evidencia* que empleamos para responder (i). Cuando respondo una pregunta como (ii), mi mirada está dirigida “hacia el mundo”, del mismo modo que si estuviera respondiendo a (i). Siguiendo a Gareth Evans, Moran denomina a esta característica “transparencia”: una creencia *p* acerca de *X* es transparente a un sujeto cuando la afirmación “creo que *p*” está basada en una consideración de *los hechos mismos* acerca de *X*, y no “en un ‘vistazo interno’ o en una observación del comportamiento propio” (Moran: 200, p. 101, la cursiva es mía). Moran sostiene que una alternativa al “modelo perceptual” debe responder al Principio de Transparencia:

“Cuando admito una creencia, no estoy simplemente tratándola como un hecho empírico y psicológico acerca de mí mismo (...) <sino que la admisión> me compromete con los hechos *más allá* de mi estado psicológico; y en tanto es un compromiso, mi estado psicológico no es algo que me asalta, sino que es algo mío para ser mantenido o revocado” (Moran: 2001, p. 89)

De no ser así, mis creencias serían opacas. Que sean opacas significa que mi estado psicológico se interpondría en mi relación con los hechos, como un dato epistemológico más, y mi relación con el mismo sería la de una mera observación, una constatación de un hecho acerca de mí, análoga a la que tengo cuando percibo, por ejemplo, que *me duele* la cabeza, o que *siento* miedo. Nótese que estos dos ejemplos son estados que solemos llamar *irracionales*: podemos decir cosas como por ejemplo “sé – creo – que esa araña no podría hacerme daño, pero igual *me da* miedo”, o “*no puedo evitarlo*, pero *me duele* la cabeza”. En estos casos, el agente no tiene *autoridad* sobre sus estados. Pero si fuese este también el caso de las creencias o deseos cuando los consideramos parte de un ejercicio de pensamiento racional, entonces se nos presentan situaciones paradójicas como aquella célebre paradoja de Moore, donde un agente puede decir “llueve” y al mismo tiempo “creo que no llueve”, donde la primera afirmación es acerca del *mundo*, y la segunda acerca de la presencia de una creencia “en mi interior”: veo que llueve pero, quiera o no, también veo que tengo la creencia de que no llueve. Como puede verse, quien se comportara de esa manera difícilmente sería considerado racional. El punto central de la crítica de Moran al “modelo perceptual” no es, entonces, que éste sea implausible, sino que no puede capturar el fenómeno de la *racionalidad*; si al admitir una creencia no pudiéramos hacerlo en forma transparente, ni siquiera podríamos *ser agentes racionales*. Sin la transparencia, entonces, el agente no sería *responsable* ante sus creencias, del mismo modo en que no es racionalmente responsable ante el dolor de cabeza que lo aqueja o el miedo que lo “asalta”. Y la idea misma de *responsabilidad ante razones* está, tal como vimos, a la base de lo que queremos explicar con el concepto de “segunda naturaleza”.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Robert Pippin (2008) identifica esta misma idea como un requerimiento de la *libertad racional* del sujeto, que es, en el pensamiento de Hegel, el camino para la concreción de la vida ética e el seno de un Estado moderno que

¿Cómo se vincula todo esto con la objetividad de las normas? Básicamente, el reconocimiento de la transparencia nos lleva a extender las normas racionales al mundo mismo, y no tan sólo a las formas de admisión y rechazo de creencias que un sujeto o comunidad de sujetos racionales tengan como modelo estándar. Cuando tenemos en cuenta la transparencia de las creencias, la relación que el agente tiene con sus propias razones debe ser tal que “los hechos distintos e independientes de sus creencias” sean “una *guía* o justificación” para su pensamiento y acción: “lo que proporciona una razón para apostar a un cierto caballo es el *hecho* de que ganará, o la evidencia para ese hecho, no la *creencia* de uno, por fuerte que sea, de que ganará. Y ese hecho constituiría una razón para la apuesta, incluso en la ausencia de la creencia correspondiente” (Moran: 2001, p. 128). Este rasgo de lo mental es lo que McDowell llamó *responsabilidad* de lo mental [*answerability*] frente al mundo (McDowell: 1994, p. 14). Que entre la mente y el mundo exista una relación de responsabilidad significa que dicha relación es normativa en el sentido de que la corrección de los juicios o creencias de un sujeto depende de *cómo son las cosas* en un mundo que ejerce una restricción racional sobre nuestro conocimiento empírico, de modo que nuestras creencias *responden* a demandas racionales objetivas *que nos exige* el mundo. Por lo tanto, otra forma – quizás más adecuada – de presentar el criterio de objetividad sería diciendo lo siguiente: queremos explicar por qué y cómo la *racionalidad* es una forma de *responsabilidad*.

---

representa la concreción del Espíritu. Pippin llama a esta idea de libertad racional ‘condición de propiedad’: “sea cual fuere la razón para actuar que una cognición pueda proveer, debe ser una razón *para mí* (...) debe, si me motiva a la acción, tener sentido como parte de la fábrica de la vida particular que llevo” (p. 135). Si las razones son *mías*, entonces éstas no pueden ser producto de una coerción o una inevitabilidad que esté fuera de mi control, sino que son expresión de mi libre admisión de las mismas como razones (p. 37).

## 5.4. Hermeneuticidad

Sin embargo, que un criterio serio de objetividad exija una independencia normativa respecto de la institución social no implica que las formas de institución social no conformen el espacio donde necesariamente adquiere sentido la idea de *logos*. Es mérito de los célebres párrafos de las *Investigaciones Filosóficas* relativos a la imposibilidad de un lenguaje privado el habernos mostrado que, a menos que demos lugar a un escenario intersubjetivo de aprendizaje y aplicación normativa, no podemos dar sentido a la idea de un sujeto que distinga entre lo que es el caso y lo que le parece que es el caso, pues si el significado fuese determinado privadamente por un sujeto individual, entonces no habría posibilidad de establecer un contraste entre lo que a este sujeto le parece correcto y lo que es correcto, dado que él es, en tanto instituyente de la norma, incorregible.<sup>30</sup> ¿Por qué esta necesidad de plantear el escenario intersubjetivo? Habíamos visto que una de las operaciones presentes en el concepto de ‘segunda naturaleza’ era situarse por fuera de toda forma de sobrenaturalismo. Una forma de negar el sobrenaturalismo era principalmente negando que el “espacio de las razones” estuviese *constituido independientemente* de toda actividad humana. Pero si hacemos esto, nuestra vinculación con ese espacio ya no puede ser análoga a la que tiene un individuo al ‘percibir’ un objeto en el mundo, como si las normas estuviesen ‘allí afuera’ y su existencia

---

<sup>30</sup> Wittgenstein, L., *Philosophischen Untersuchungen* [traducción castellana de Suárez y Moulinés: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica, 2002, pp. 219-299] Aunque los ejemplos conciernen al uso de expresiones lingüísticas, la preocupación de Wittgenstein se extiende en general a toda noción de norma en tanto permite distinguir corrección e incorrección. Dado que aquí concebimos las razones como teniendo un estatuto normativo (y además, como veremos, deben ser entendidas en relación al lenguaje) el argumento wittgensteiniano es exactamente aplicable a nuestro caso. Esto muestra asimismo que lo que motiva la reflexión wittgensteiniana es una tesis ontológica: *no hay nada* que esté por la norma y cuya existencia determine mi seguimiento de la regla. Véase Kripke (1989, pp. 39-44).

podiese indicarnos cómo debemos pensar y actuar.<sup>31</sup> Por el contrario, el reconocimiento de algo como una *razón* es algo de lo cual nosotros tenemos que ser, en tanto animales racionales, parcialmente constitutivos.

De este punto se derivan dos conclusiones importantes. La primera es que hay una estrecha relación entre el rechazo del sobrenaturalismo y la necesidad de apelar a una *dimensión social* como constitutiva de la racionalidad. Dado que el ‘espacio de las razones’ no puede estar constituido independientemente de todo lo meramente humano, y dado que la norma no puede ser instituida individualmente (*IF*, §258), debemos concebir la normatividad en relación a la *comunidad* de hombres. En segundo lugar, el anti-realismo respecto de las razones (ya veremos la forma compleja que esto asume) implica necesariamente abandonar un ‘modelo perceptual’ en dirección a un modelo *práctico-hermenéutico*. Esto es: la idea de que una comunidad de animales racionales sea parcialmente constitutiva del espacio de las razones nos obliga a pensar que cuando estamos reconociendo algo como una razón no estamos simplemente mirando un ‘objeto’ que nos indica que es él mismo una razón, sino que estamos, por así decir, *haciendo* algo en lo cual hemos sido instruidos en el seno de esa comunidad; estamos ejerciendo una capacidad. Por lo tanto, como es evidente, cualquier elucidación de la racionalidad en cuanto tal deberá tomar en cuenta el carácter *hermenéutico* de la elucidación misma: es sólo desde la perspectiva de la racionalidad desde donde puede preguntarse por ella. En esta idea de haber sido instruidos para reconocer razones descansa una característica distintiva de la “segunda naturaleza”: es una naturaleza *adquirida*. Se requiere un contexto social de aprendizaje

---

<sup>31</sup> Véase: Wright, C. (2002), *What is Wittgenstein's point in the rule-following discussion?*, for Boghossian/Horwich *Language and Mind* seminar, NYU, April 9.

para convertirse en un agente racional.<sup>32</sup> *Por lo tanto, una caracterización fiel de la racionalidad no podrá ignorar la dimensión práctico-social y el carácter hermenéutico que caracteriza a sus normas.*

## 5.5. Lingüisticidad

El quinto y último criterio de adecuación que tomaremos en cuenta es que *cualquier elucidación de la racionalidad deberá tomar en cuenta el fenómeno del lenguaje*. Optar por la centralidad del lenguaje en relación al pensamiento puede parecer una mera declaración de adherencia a una tradición filosófica determinada, como la del tipo que hace Michael Dummett en relación a la filosofía analítica.<sup>33</sup> Pero esta apreciación sería incorrecta, pues el reconocimiento de la centralidad del lenguaje (*lógos*) para comprender la racionalidad trasciende en gran medida los límites de ésta o aquélla línea de pensamiento. En la sección tercera del primer capítulo de la “Analítica Trascendental”, por ejemplo, Kant sostiene que las articulaciones conceptuales presentes en la experiencia (en tanto que experiencia referida a *objetos*) son ejemplificadas exhaustivamente por el tipo de articulación

---

<sup>32</sup> Esta es la imagen que McDowell quiere invocar cuando relaciona la “segunda naturaleza” con el término alemán *Bildung* (McDowell: 1994, p. 144). De modo análogo, Pippin efectúa una lectura del *Geist* hegeliano en términos de “una forma colectivamente adquirida de entendimiento normativo” (Pippin: 2008, p. 122): “el espíritu no es más que un modo de rendirnos mutua cuenta mediante la activa demanda y provisión de razones para las creencias y acciones en una comunidad social (...) estas realizaciones tienen tanto dimensiones internas como manifestaciones históricas que pueden ser entendidas de un modo progresivo, requiriendo una forma a la otra, y una manifestación, un desarrollo ulterior (de ahí la afirmación acerca del proceso de aprendizaje de la *Bildung*)”.

<sup>33</sup> Véase: Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 437–458.

presente en los *juicios*.<sup>34</sup> Dummett ve a Frege como el paladín de esta idea, pero Frege era kantiano (o mejor dicho, neokantiano) en esta convicción.<sup>35</sup>

Una forma correcta de entender la lingüisticidad requiere que (re)formulemos nuestro concepto de “lenguaje”: éste no debe ser entendido como una “porción de discurso” sino como un conjunto de *instituciones humanas*: “una totalidad en la cual el comportamiento verbal está integrado a una forma de vida que incluye prácticas que, consideradas en sí mismas, tendrían que contar como no-lingüísticas” (McDowell: 2009, pp. 145-6). Para usar la clásica dicotomía de De Saussure, por “lenguaje” no debemos entender la *parole*, las efectuaciones concretas del habla en actos particulares de enunciación, sino la *langue*, el sistema de instituciones normativas que ofician como condición de posibilidad de la primera.<sup>36</sup> Leído de este modo, el criterio de la correlación entre pensamiento y lenguaje es una consecuencia natural del criterio anterior: la idea de que la racionalidad sólo puede ser entendida en un contexto social. Al rechazar el sobrenaturalismo (i.e., la idea de que las normas sean del todo independientes del animal humano) y al aceptar que requerimos un escenario intersubjetivo para dar cuenta de las normas racionales, llegamos a la necesidad de plantear un escenario de instituciones comunes para la adquisición de una “segunda naturaleza”. Sólo si el animal humano llega a cierto nivel de complejidad puede darse una “segunda naturaleza”, y ese nivel de complejidad se alcanza, primariamente, en la vida *social*. “Lenguaje”, en esta primera lectura, no es más que este juego de instituciones vivas.

---

<sup>34</sup> “La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; función que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento” (A79 / B105)

<sup>35</sup> Para este punto véase el capítulo 2 de Sluga, H., *Gottlob Frege* (Routledge, NY & London, 2002) y asimismo Reck, E. (ed.) (2002), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives in Early Analytic Philosophy*, London: Oxford University Press.

<sup>36</sup> V. De Saussure, F. (1967), *Cours de linguistique générale*, Sain-Germain: Éditions Payot & Rivages, cap. III.

De este último criterio de adecuación se desprende un punto importante aunque frecuentemente ignorado: que esta visión del lenguaje como *langue* conlleva una versión más precisa de su relación con el pensamiento. Pues, cuando hablamos de la correlación entre lenguaje y pensamiento también podemos querer decir algo más fuerte: que hay una *coincidencia* entre el tipo de unidad lógica que exhiben los juicios y la *unidad lógica* que damos a nuestros pensamientos. En una palabra, que cuando *hablamos* (en especial, cuando juzgamos), estamos ejerciendo las mismas capacidades que ejercemos cuando *pensamos*, y viceversa.

Un camino válido para llegar a esta conclusión encuentra su motivación en el rechazo del sobrenaturalismo que, como vimos, estaba implicado en el concepto de “segunda naturaleza”, y asimismo en el rechazo de lo que habíamos llamado el “modelo perceptual” para entender las normas de la racionalidad. Como vimos, este modelo postulaba entidades o propiedades psicológicas ‘intrínsecas’ que correspondían a nuestros estados internos. El rechazo al ‘modelo perceptual’ implicaba, no rechazar la idea de que haya elementos internos que jueguen un papel crucial en la formación de un pensamiento – como puede serlo, por ejemplo, el cerebro –, sino rechazar la idea de que esos elementos jueguen un papel *epistemológicamente* significativo: para determinar un pensamiento no debemos mirar “adentro” de nadie.

La tentación de concebir al pensamiento como “lo importante” o “lo esencial”, y a los signos que usamos para comunicarlos como “meros medios”, contingentes y variables en sí mismos, para transferir estos estados mentales de una persona a otra, proviene de la previa aceptación de algo como el “modelo perceptual” respecto de los estados mentales.<sup>37</sup> Si abandonamos la idea de que el pensamiento sea algo que ocurre *dentro* de un agente, entonces ya no

---

<sup>37</sup> V. Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik* [traducción inglesa de A. Kenny: *Philosophical Grammar*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, p. 39]. Véase también: Kenny, A., *Wittgenstein*, UK: Blackwell, 2006, cap. 8.

nos sentiremos obligados a postular una estructura interna que requiera de una investidura semiótica *ulterior*. Tener un pensamiento es estar inmerso en una serie de compromisos con otros agentes respecto de cómo son las cosas en el mundo. Y no hay otra forma de adquirir conciencia de estos compromisos que no sea mediante una *formulación* explícita de las normas que definen el compromiso en cuanto tal. La idea de una “segunda naturaleza” es la idea de la adquisición de la capacidad para reconocer estas normas. Pero, al no haber “ítems” internos que estén por dichas normas, debemos referir las reglas a la práctica efectiva que los agentes mantienen en un escenario intersubjetivo de normas. Y en este caso, la única forma de determinar un pensamiento, de individualarlo, es a través del *lenguaje*.

Muchos lingüistas, filósofos y psicólogos cognitivos tienden a interpretar esta última reflexión como llevando a una suerte de *deflacionismo*. Se objeta que, aún siendo el caso que la única forma de determinar un pensamiento sea mediante una individuación lingüística, esto no muestra que haya una identidad estructural entre lenguaje y pensamiento. Un ejemplo claro de esta forma de reflexionar se encuentra en el libro de Steven Pinker, “*The Language Instinct*”.<sup>38</sup> Allí, Pinker ilustra la objeción formulando la siguiente dicotomía:

“¿Es el pensamiento dependiente de las palabras? Piensa la gente en inglés, en cheroqui, en kivunjo, o, por el año 2050, en Nuevalengua? O son nuestros pensamientos formulados en algún medio silencioso del cerebro – un lenguaje del pensamiento, o «mentalés» – y meramente puesta en palabras cuando necesitamos comunicarlos a un oyente?” (Pinker: 1994, p. 56)

---

<sup>38</sup> Pinker, S. (1994), *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*, USA: Penguin Books.

Pinker considera que la resolución de esta dicotomía – esto es, la elección de alguna de sus dos alternativas – es la “cuestión central” para entender el lenguaje en relación con la evolución del animal humano (Ibíd., p. 56-7). Pero la dicotomía que presenta Pinker ejemplifica la confusión conceptual que mencionábamos más arriba: su dicotomía está sustentada en la interpretación del lenguaje como *parole*. Si por lenguaje sólo entendemos el conjunto (potencial y actual) de emisiones verbales efectivas, entonces parece obvio que debemos distinguirlo de aquello que llamamos ‘pensamiento’, por el obvio hecho de que podemos pensar sin tener una expresión apropiada para expresar ese pensamiento, o por el hecho – no menos obvio – de que hay objetos que emplean y codifican lenguajes sin necesidad de pensar (Pinker: 1994, pp. 57-8). Es por eso que los ejemplos que considera Pinker para formular su dicotomía son idiomáticos: inglés, cheroqui, kivunjo, ‘nuevalengua’. Por el contrario, el punto de concebir el lenguaje como *langue* es insistir en la siguiente idea: pensar es *equivalente* a usar un lenguaje. Y usar un lenguaje no es simplemente *hablar*, sino estar inmerso en una amalgama de instituciones que constituyen un conjunto de prácticas regidas por normas que fuimos instruidos a reconocer.

De hecho, los lingüistas que sostienen la idea de una fuerte correlación entre lenguaje y pensamiento tienen siempre en cuenta la dicotomía saussureana. En un breve pero rico texto titulado “*Categorías de pensamiento y categorías de lengua*”, por ejemplo, Émile Benveniste sostiene que “la forma lingüística es, pues, no solamente la condición de transmisibilidad sino ante todo la condición de realización del pensamiento. No captamos el pensamiento sino ya apropiado a los marcos de la lengua”.<sup>39</sup> Esta tesis sólo puede parecer deflacionaria a quien no tiene en cuenta la

---

<sup>39</sup> Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale* [traducción castellana de J. Almela: *Problemas de lingüística general: Tomo I*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p. 64].

distinción entre *langue* y *parole*. De hecho, Benveniste reconoce que el pensamiento puede ser independiente de las “estructuras lingüísticas particulares”, pero no de la lengua [*langue*] (Benveniste: 1971, p. 73).

El desafío está, más bien, en comprender en qué consiste la *langue*, o en otras palabras en qué consiste la lingüisticidad de la “segunda naturaleza”. Más adelante en el mismo texto, Benveniste sostiene que “la posibilidad del pensamiento está vinculada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua” (Benveniste: 1971, p. 74). Este pensamiento también resuena en las notas del propio Wittgenstein: “entender un lenguaje [es] tomar un simbolismo como un todo” (Wittgenstein: 1974, p. 5). Aunque esta definición es oscura y requiere ser perfeccionada, brinda algunas pistas pertinentes acerca de cómo debe ser pensada la *langue* (volveremos sobre esto en los dos últimos capítulos). No queda duda que así deberíamos leer, por ejemplo, los primeros párrafos de las *Investigaciones Filosóficas* referidos al aprendizaje ostensivo.<sup>40</sup> La coordinación de una palabra con su objeto correspondiente puede hacerse sólo desde un contexto que *ya* es significativo tanto para quien enseña el lenguaje como para quien aprende. Esta “comprensión tácita” quizás también sea parte de lo que deberíamos llamar *langue*.

Pero lo más importante a tener en cuenta es que este ‘manejo de signos’ no remite a la capacidad de producir ‘fórmulas bien formadas’ en un lenguaje determinado. Los signos de los que hablan Benveniste y Wittgenstein *no se*

---

<sup>40</sup> La idea, dicho brevemente, es que la ostensión (señalar un objeto y luego nombrarlo) sólo puede ser un método efectivo del aprendizaje de un lenguaje si tanto el maestro como el alumno ya están inmersos en un ‘juego de lenguaje’ [*Sprachspiel*], esto es, en un contexto significativo donde los gestos y rasgos ostensivos del objeto ya pueden ser identificados y distinguidos por los futuros usuarios del lenguaje que está por aprenderse. “La definición ostensiva explica el uso – el significado – de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje” (§30).

*reducen a meras marcas escritas u orales*, sino que constituyen un todo dinámico de relaciones que es la comunidad de animales racionales en la naturaleza misma. En el proceso de adquisición de una «segunda naturaleza», el animal va adquiriendo gradualmente las conexiones pertinentes que se desarrollarán hasta convertirse en genuinas facultades conceptuales.

La idea es que, una vez que hemos rechazado el sobrenaturalismo, el “modelo perceptual”, y hemos aceptado una forma de ver la “segunda naturaleza” como esencialmente atravesada por la socialidad, pensar en la ecuación que iguala el lenguaje con el pensamiento deja de ser polémico, porque *el pensamiento no es ya algo que ocurra “dentro” de un animal racional, y el lenguaje ya no es una “porción de discurso”*. Visto de este modo, podemos decir que adquirir una “segunda naturaleza” es adquirir un lenguaje. McDowell no ignora esta identificación: “es plausible que la habilidad de tomar distancia en consideraciones y preguntarse si éstas constituyen razones para la acción o la creencia, lo cual he invocado como un contexto necesario para las capacidades conceptuales en el sentido de mi estipulación, sea coetánea con el dominio de un lenguaje” (McDowell: 2009b, p. 135).

El punto será profundizar en este concepto de lenguaje que, nos parece, es el único apropiado para darle sentido a la correlación entre lenguaje y pensamiento. En un primer paso de este trabajo elucidatorio, hemos tomado algunos conceptos de la lingüística estructural, y llegamos a la conclusión de que la mejor forma de entender la lingüisticidad presente en la idea de “segunda naturaleza” es remitiéndonos al mismo conjunto de fenómenos que estaban mentados con el concepto de *langue*.

## 6. La raíz wittgensteiniana de la metodología

En las siguientes páginas el lector encontrará una serie de argumentos, interpretaciones y lecturas críticas de pensadores de diversas tradiciones filosóficas. Naturalmente, surge la pregunta legítima por el *método* a ser empleado. Si puede hablarse de un “método” en este trabajo, es porque nos guía una convicción meta-filosófica específica, a saber, que la filosofía no debe necesariamente constituirse como un *corpus* de conocimiento, como un conjunto sistemático de enunciados verdaderos y legitimados según un criterio metodológico determinado. Más bien creemos que la filosofía es un ejercicio de creación y manipulación de conceptos, mediante el cual intentamos describir ciertos fenómenos fundamentales (la realidad, el pensamiento, la belleza, la ciencia, la libertad, la muerte, la felicidad, el bien, la justicia, el tiempo, etc.) sabiendo que, en el curso de la historia y con el avance de toda disciplina, muchas veces se ha llegado, respecto de muchos de estos conceptos, a paradojas, callejones sin salida, oscuridades, y perplejidades de todo tipo. La filosofía, entonces, ejerce su autoridad como una forma de reflexión abstracta que nos ayuda a describir y explicar mejor estos fenómenos.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Uno podría decir que, en tanto conceptual, el ejercicio filosófico es *a priori*, es decir no-empírico. Pero esta distinción sólo tiene sentido en el contexto de un marco de pensamiento determinado. Este marco tradicionalmente ha calificado el carácter epistemológico de una disciplina según su “contrastabilidad en la experiencia”, o según lo que Karl Popper ha llamado “falsabilidad”. Según este criterio, una teoría es *a priori* cuando sus enunciados se legitiman “independientemente de la experiencia”. Indudablemente hay una distinción válida entre el estatuto de los enunciados de la matemática o la lógica, por un lado, y los de las ciencias naturales, por el otro. Pero esta formulación no es del todo unívoca cuando hablamos de filosofía. Un ejercicio de acomodamiento conceptual puede ser considerado como *a priori* según *sus métodos* y como una empresa empírica según *sus resultados*. Esto es: si bien es cierto que no se examina empíricamente (*more científico*) ni la ‘naturaleza’ ni la ‘mente’, la propuesta de transformación conceptual es, en el fondo, la propuesta de la *viabilidad* de tales cambios para las personas que piensan, argumentan, escriben y actúan según su concepción de estos problemas. La

Esta declaración nos deja, indudablemente, cerca de lo que muchos comentaristas contemporáneos han denominado una “visión terapéutica” de la filosofía, cuyo paladín es, por supuesto, Wittgenstein.<sup>42</sup> Incluso Gordon Baker ha llegado a sostener que el método de Wittgenstein se compone como una forma de psicoanálisis freudiano (Baker: 2004, p. 145). Ciertamente, la interpretación terapéutica de las declaraciones metodológicas de Wittgenstein cuenta con el apoyo de muchos pasajes de su propia obra, especialmente en sus *Investigaciones* (v. §133). Pero aquí “terapéutico” puede significar dos cosas: un método específico o una forma específica de pensar metodologías filosóficas *tout court*. Si pensamos en la primera interpretación, tendremos el esbozo de un “método terapéutico”. Para Anthony Kenny, por ejemplo, hay “dos tareas distintas que Wittgenstein asigna a la filosofía. Primero, está la tarea negativa, terapéutica de la filosofía: la resolución de problemas filosóficos mediante la disolución de la ilusión filosófica. En segundo lugar, está la tarea más positiva de proporcionarnos un análisis del funcionamiento actual de nuestro lenguaje” (Kenny: 2006, XV).

Pero también podemos pensar que el fin terapéutico que Wittgenstein asigna a la filosofía no implica ningún tipo de encorsetamiento metodológico. De hecho, en el mismo §133 leemos que “no hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (Wittgenstein 2002, p. 133). En este sentido, la idea de una

---

relativa viabilidad de nuestras propuestas pueden ser, entonces, contrastadas, en algún sentido, en la experiencia de la actividad de estas mismas personas y en su reacción a estas mismas propuestas. Pero este es un tema difícil y extenso cuya defensa sistemática no corresponde a los objetivos específicos del presente trabajo. Para un buen argumento en defensa de una posición similar véase Haack, S. (2005), “Not Cynicism, but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 41, No. 2, pp. 239-253.

<sup>42</sup> Véase, por ejemplo, Baker, G. (2004), *Wittgenstein's Method*, USA: Blackwell Publishing, Wittgenstein, USA: Blackwell Publishing, Crary, A. & Reed R. (eds.) (2000), *The New Wittgenstein*, London: Routledge, cap. 4; y Kenny, *op. cit.*

“terapia” sólo mienta el modo de proceder general de los enfoques filosóficos. En filosofía hay siempre un ejercicio de *saneamiento* intelectual. Esta idea es compatible con pensar los problemas de la filosofía como *problemas reales* y no como meros pseudoproblemas. En todo caso, la filosofía tiene la tarea distinguir entre ambos. El filósofo reacciona frente al desconcierto conceptual e intenta rehabilitar la comprensión, mostrando el origen de las incomprendibilidades y proponiendo imágenes alternativas.

Esta versión más “liberal” de la idea wittgensteiniana de filosofía puede, a su vez, ser interpretado como lo que algunos autores han llamado *quietismo*, atribuido a Wittgenstein y a otros autores contemporáneos como McDowell. Algunos autores, como Crispin Wright y el propio John McDowell, suelen definir el quietismo como una forma de neutralizar los problemas filosóficos mostrando la simplicidad y naturalidad de los fenómenos problemáticos en cuestión, evitando a toda costa la elaboración de teorías o propuestas más complejas.<sup>43</sup> Pero esta calificación es peligrosa, pues podría llevarnos a pensar que la filosofía es de una naturaleza esencialmente reaccionaria. Nada estaría más lejos de la verdad. El punto del quietismo no es *preservar* la quietud intelectual, dejando “todo como está”, sino, muy por el contrario, *alcanzar* la quietud mediante el cuestionamiento de lo incuestionado y la radicalización conceptual. Por otra parte, la quietud no puede ser un *desideratum* final, sino que está siempre sujeto a las modificaciones y fugas que históricamente han de darse tanto desde dentro de la filosofía como desde fuera de ella. Encontramos la mejor expresión de esta convicción filosófica en la bella formulación de Wilfrid Sellars:

---

<sup>43</sup> Véase: Wright, C. (2007) “Rule-Following Without Reasons: Wittgenstein’s Quietism and the Constitutive Question”, *Ratio*, XX y McDowell: 2002, p. 277.

“La tarea de la filosofía, formulada en abstracto, es comprender cómo las cosas en el sentido más general del término están relacionadas en el sentido más general del término. En la expresión “cosas en el sentido más general del término” incluyo ítems tan radicalmente distintos como no sólo “caballos y reyes”, sino también números y deberes, posibilidades y chasquidos de dedos, la experiencia estética y la muerte. Tener éxito en filosofía sería, para usar una expresión contemporánea de la frase, saber “cómo manejarse” respecto a todas esas cosas, no en ese modo irreflexivo en el cual el ciempiés supo su camino a casa antes de siquiera hacerse la pregunta, sino en ese modo reflexivo donde ninguna barrera intelectual ha sido levantada” (Sellars: 1963, p. 1)

Siguiendo la sugerencia de John McDowell, hemos estado sugiriendo que el concepto de “segunda naturaleza” nos pone frente a una posible vía de solución a la “paradoja de la racionalidad” – la difícil cuestión de caracterizar la racionalidad como el rasgo peculiar del animal humano en la naturaleza. Pero la mera invocación de la noción – tal como aparece en su obra – es insuficiente: es necesario enriquecer la descripción de lo que entendemos por “segunda naturaleza”, y para ello se requiere un análisis filosófico exhaustivo que revele las potencialidades de este concepto. Como un primer paso de este análisis exhaustivo, dimos con otros elementos que, creemos, están a la base del reconocimiento de una “segunda naturaleza” en hombre. Estos elementos básicos están fomentados por ciertas ideas: (a) que la “segunda naturaleza” no es reductible a la “primera naturaleza”, (b) que la razón de esa irreductibilidad se debe a que la adquisición de una “segunda naturaleza” equivale a la capacidad de acatar ciertas normas que están parcialmente determinadas (c) por cómo es el mundo objetivo, y (d) por la praxis que una comunidad de animales racionales ejerce, y finalmente, (e) que la adquisición de esta “segunda naturaleza” es en algún sentido equivalente a adquirir un lenguaje.



# 1

## La solución atribucionista

### *La soledad del intérprete*

La naturaleza se piensa a sí misma. Esta era la perplejidad que habíamos bautizado con el nombre de “paradoja de la racionalidad”. La paradoja se cierne sobre la tensión que provocan dos tesis. La primera sostiene que el hombre es un animal racional, y que esto significa que se mueve en un espacio estructurado por normas que determinan tanto su pensamiento como su acción. La segunda expresa una convicción arraigada sobre el carácter último de ‘lo real’. La realidad es realidad natural, y la naturaleza es un ámbito insemántico, esto es, un espacio de relaciones causales eficientes carentes de finalidad, significado, o normatividad alguna. A continuación exploraremos el modo en que dos eminentes pensadores contemporáneos han intentado destrabar la tensión paradójica que generan estos pensamientos.

Llamo “atribucionismo” a toda posición que, de un modo u otro, intenta hacer compatibles ambas afirmaciones mediante el recurso a un método de atribución por parte de un intérprete a los estados físicos de la naturaleza. La estrategia atribucionista consiste en relacionar el concepto de racionalidad con este método de atribución, de modo que las adscripciones de estados mentales a los animales racionales – y en el caso de Dennett, en general a los ‘sistemas racionales’ – no entre en conflicto con el carácter insemántico de la naturaleza. En este sentido, el atribucionismo

mantiene una estrecha relación con el conductismo. En este sentido, tanto la filosofía de Davidson como la de Dennett hunden sus raíces en la obra de W. V. O. Quine. El conductismo que propone Quine surge de la convicción de que la única manifestación de la realidad que puede proporcionar una puerta de entrada a un análisis científico y serio del pensamiento y la racionalidad es la conducta empíricamente observable de las entidades del mundo a las cuales les atribuimos el pensamiento y la racionalidad. Sin embargo, el objetivo de Quine era mostrar cómo el vocabulario de lo mental (del cual él desconfiaba) era en última instancia desechable, y reemplazable por la descripción fiscalista de ciertos patrones de comportamiento de entidades materiales. En este sentido, el atribucionismo no se identifica con el conductismo quineano, en la medida en que, a diferencia de éste, reconoce una cierta irreductibilidad básica en estos vocabularios, de modo tal que nos vemos forzados a reconocer (en un sentido que exploraremos) una segunda naturaleza en el hombre.

Por lo tanto, debemos tener presente lo siguiente: en la medida en que se intenta preservar la concepción científico-moderna de la naturaleza sin por ello eliminar el fenómeno que denominamos “pensamiento”, el atribucionismo se erige como un genuino intento de solución a la “paradoja de la racionalidad”. A continuación veremos el modo en que Davidson intenta abordar dicha paradoja.

## I. DONALD DAVIDSON: RACIONALIDAD COMO INTERPRETACIÓN

### I.1. Animales racionales

Como bien dice Moya, la filosofía davidsoniana del lenguaje no pretende encontrar *algo* (...) que haga significativa el habla... El problema del significado se convierte en el problema de la interpretación y de la comunicación entre

los hablantes”<sup>1</sup> Es interesante remarcar, tal como lo hacen Glock y Malpas, que este giro interrogatorio tiene como base el naturalismo de raigambre quineana que Davidson asume como punto de partida en sus análisis de la racionalidad humana. Siendo la animalidad del hombre el punto de partida ontológico, y la posibilidad de una teoría empírica del lenguaje, la mente y la acción, el problema metodológico fundamental, la pregunta davidsoniana se convierte en la pregunta acerca de cómo es posible que *un animal interprete a otro como siendo racional*.<sup>2</sup>

Esta racionalidad se exhibe patentemente en el fenómeno empírico de la comunicación: el animal davidsoniano es un animal que, ante todo, habla. Pero esto no debe disuadirnos de la idea de que su preocupación no es tanto el habla o la comunicación sino la racionalidad que se expresa en y como lenguaje. “Ser un animal racional – afirma – es solamente tener actitudes proposicionales, no importa cuán confusas, contradictorias, absurdas, injustificadas o erróneas puedan ser éstas”.<sup>3</sup> El concepto, aunque impreciso, es pasible de una caracterización apropiada. Su nota fundamental es la *intencionalidad* en sentido brentaniano, es decir, la capacidad de *ser acerca* de algo, el “estar referido” o “estar dirigido” a algo distinto de sí.<sup>4</sup> La única manera posible

---

1 Moya, C., “Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción”, en Davidson (1992), pp. 9-45.

2 Véase: Glock, H., *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, NY: Cambridge University Press, 2003, pp. 30-36, y Malpas, J., “Donald Davidson”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford Press, 2010, pp. 14-27. En realidad, Davidson no piensa que haya razones *a priori* para circunscribir la atribución de pensamiento sólo a animales. En su artículo “*What Thought requires*” (2001), argumenta que una máquina podría, llegado el caso, comportarse de un modo tal que debería ser interpretada como teniendo pensamientos, creencias, deseos, intenciones, etc. Sin embargo, sólo hablaremos aquí de *animales* racionales.

3 Davidson, D., *Subjective, intersubjective, Objective* [traducción castellana de O. Fernández Prat: *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid: Cátedra, 2003, p. 142].

4 “Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado;

que el intérprete tiene de identificar un estado intencional es mediante una descripción que involucre lo que él llama ‘verbos mentales’, que son, por lo general, verbos que introducen proposiciones subordinadas. Esta definición cuasi-gramatical es lo suficientemente precaria como para garantizar la inclusión no sólo de los pensamientos de un agente sino también de sus acciones (Davidson: 1997, pp. 10-11).

El concepto de “actitud proposicional”, con la cual Davidson cree llegar a una definición exhaustiva de la racionalidad, se circunscribe a la interpretación que uno de los animales tiene de otro: el par intérprete-interpretado atraviesa íntegramente el concepto del pensamiento racional. Pero esto no significa que el análisis davidsoniano de la interpretación radical pueda reducirse a una descripción del mecanismo conductista como la que propone Quine en *Ontological Relativity*. La tesis quineana de la indeterminación de la traducción es una consecuencia del anterior rechazo a la distinción “analítico-sintético”. Al no haber un criterio de identidad para la noción intensional de “significado”, Quine se ve obligado a producir un criterio puramente extensional para el mismo (Glock: 2003, p. 167). Y para él, ese criterio extensional no puede ser otro que la conducta observable del interpretado.

El mito metodológico de la interpretación radical es una variación sobre el tema de la traducción radical quineana: una experiencia antropológica límite en la que un intérprete es arrojado a la empresa de fijar el significado de las expresiones que emite un nativo cuyo lenguaje le es completamente desconocido. En este sentido, la traducción radical también tiene la función de reunir en el análisis los elementos constitutivos de la comunicación y la racionalidad desde una perspectiva naturalizada. Y en este sentido, asimismo, la única evidencia con la que cuenta

---

en el apetito, apetecido, etc.” (Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [traducción castellana de J. Gáos: *Psicología desde el punto de vista empírico*, Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1935, pp. 81-82]).

el intérprete es tal que debe poder “establecerse sin un uso fundamental de conceptos lingüísticos tales como significado, interpretación, sinonimia y similares”, y esto es, obviamente, la conducta y el entorno observables.<sup>5</sup> Pero la empresa interpretativa, en contraste con la traducción, tiene como base la atribución de *actitudes proposicionales*. Esta atribución (cuyas reglas, veremos, caracterizan *in toto* la racionalidad) es suficiente para tratar el asentimiento del interpretado más como una forma de comportamiento intencional que como una respuesta mecánica a un estímulo (Glock: 2003, p. 33).

Este contraste con Quine nos llevará a tomar en cuenta los criterios de adecuación que mencionamos en el primer capítulo. Esto se hace patente cuando consideramos el tipo paradigmático de actitud proposicional: la *creencia*. La simple atribución de una creencia, que constituye el gesto básico del intérprete radical, revela ante la mirada del filósofo una serie de elementos que ofician como su condición de posibilidad. Si empleamos el método regresivo de rastrear las condiciones de posibilidad a partir de la simple atribución de una creencia, llegaremos a revelar aquello que Davidson vislumbra como las estructuras elementales de la racionalidad. No en vano algunos intérpretes han afirmado que la filosofía davidsoniana es una especie de investigación trascendental.<sup>6</sup>

## 1.2 La atribución de una creencia

La tarea del intérprete es determinar el *significado* de las expresiones de un hablante. Fiel a Quine, Davidson considera que la única forma de dar una elucidación aceptable

---

<sup>5</sup> Davidson, D., *Radical Interpretation* [traducción castellana de I. Reguera y J. Muñoz: “Interpretación Radical”, en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 137-150].

<sup>6</sup> V. Carpenter, A., “Davidson’s Transcendental Argumentation” en Malpas, J. (2003), *From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental*, NY: Routledge.

de la noción de significado es presentando una caracterización extensional de la misma. Una forma aceptable y teóricamente productiva de encarar esta tarea es dirigiendo la mirada al fenómeno de la *verdad*. La verdad es, a juicio de Davidson, un concepto transparente, cuyo funcionamiento nos devela el aparato formal tarskiano, pensado originalmente para dar una definición del concepto de ‘verdad’ en el lenguaje de las metamatemáticas.<sup>7</sup> Una vez que se está en posesión de este aparato formal, puede determinarse la noción de ‘significado’ como el conjunto de condiciones de verdad de una emisión (Davidson: 2003, p. 194).

Esta es la manera en que quedan ligados los conceptos de ‘verdad’ y ‘significado’ en el pensamiento davidsoniano: una modificación de la teoría tarskiana de la verdad proporcionará la totalidad de las condiciones de verdad de los enunciados de un lenguaje, y por lo tanto su significado. Ahora bien, si el punto de partida del intérprete radical es tomar alguna emisión por verdadera, entonces la actitud proposicional que se atribuye es la *creencia*: creer que  $p$  es tomar  $p$  por verdadera. De este modo, la creencia ‘juega un papel central entre las actitudes proposicionales’ (Davidson: 2003, p. 146) porque es una condición de la interpretación: “un intérprete es capaz de identificar esta actitud antes de poder interpretar, dado que puede saber que una persona pretende expresar una verdad al emitir una oración sin

---

<sup>7</sup> En su célebre texto “El concepto de verdad en lenguajes formalizados” (1933), Alfred Tarski desarrolló una definición de verdad para un lenguaje formal  $L_n$  de modo tal que sea material y formalmente adecuada. Para ser materialmente adecuada, la definición debe comprender la extensión de todas las fórmulas generadas por el esquema-T (“ $T[\varphi] \leftrightarrow \varphi$ ”, donde  $\varphi$  es una oración del lenguaje objeto y ‘ $\varphi$ ’ su nombre). Para ser formalmente adecuada,  $L_n$  no debe ser semánticamente cerrado, esto es, ni las nociones semánticas ni los nombres de las oraciones son parte del vocabulario de  $L_n$ , sino que deben ser formulados en un metalenguaje  $L_{n+1}$ . Aunque Tarski dudaba de la posibilidad de aplicar este aparato en lenguajes naturales, esto fue precisamente lo que Davidson intentó hacer [v. *Could there be a Theory of Rationality?* (1995)].

tener la menor idea de *qué* verdad se trata” (Davidson: 1973, p. 146). La actitud de la creencia constituye la base de la tarea interpretativa y sirve de gozne para todo el proceso.

Pero la atribución de creencias está condicionada por una serie de elementos conceptuales que el filósofo debe revelar en sus análisis. Supongamos que atribuimos a un sujeto S la creencia de que hay un gato debajo de esa mesa. El punto es mostrar que esta simple atribución supone ya toda una serie de otras atribuciones que el intérprete debe estar ejerciendo para hacer inteligible la primera. Para atribuir a S la creencia de que hay un gato debajo de esa mesa, el intérprete debe (a) atribuir a S el concepto de verdad objetiva, (b) atribuir a S un conjunto holista de creencias asociadas, y (c) considerar la historia natural de la adquisición del significado de los conceptos involucrados en esa creencia.

En cuanto a la primera condición, vimos que la idea de creer que *p* lógicamente involucra una referencia a la noción de verdad. Si atribuimos a S la creencia de que hay un gato debajo de esa mesa, entonces le atribuimos la capacidad de distinguir entre *lo que es* el caso y *lo que le parece que es* el caso: “buena parte del sentido que tiene el concepto de creencia es que se trata del concepto de un estado de un organismo que puede ser verdadero o falso, correcto o incorrecto. Por tanto, tener el concepto de creencia es tener el concepto de verdad objetiva” (Davidson: 2003, p. 153). Pensar y creer son, aquí, intercambiables. Sin tener en vista esta distinción, no podríamos hablar de una creencia en absoluto. Una criatura incapaz de pensar que puede estar equivocada no tiene conceptos ni pensamientos (Davidson: 2004, p. 141). Por lo tanto, interpretar a un animal como teniendo creencias involucra, en primera instancia, la idea de atribuirle la posibilidad de distinguir entre corrección e incorrección. El animal que tiene creencias es, ante todo, un animal normativo: las normas que acata son las normas de la *verdad* y la *coherencia*, que, como veremos, constituyen el corazón de la noción davidsoniana de racionalidad.

En segundo lugar, si atribuimos a S la creencia de que hay un gato debajo de esa mesa, entonces, bajo alguna descripción del gato, será correcto decir que S cree que está debajo de la mesa. Pero esta descripción nos obligará a atribuirle otras creencias, pues para decir que S cree que un objeto es un gato, ya tiene que disponer de un conjunto de creencias asociadas. Tener el concepto de ‘gato’ implica tener una serie de otras creencias: que son animales cuadrúpedos, que maúllan, o cualquier tipo de especificación. Sin éste o algún conjunto de creencias asociadas, no podríamos afirmar significativamente que S cree que algo es un gato. Debe tenerse un gran número de creencias para tener una, por el hecho de que las creencias se individualizan e identifican por sus relaciones con otras creencias (Davidson: 2003, p. 178). Este holismo no se restringe a las creencias, sino que se extiende a todas las actitudes proposicionales, como los deseos, intenciones, etc.<sup>8</sup>

Sin embargo, la posición de Davidson respecto del holismo oscila entre dos extremos: por un lado, parece que el holismo responde a las necesidades metodológicas de la interpretación radical, y por el otro, parece que responde a un rasgo intrínseco de los estados mentales en cuanto tales. Si llamamos, siguiendo a Malpas, “holismo metodológico” al primero y “holismo constitutivo” al segundo, deberemos decir que en Davidson ambas caracterizaciones están presentes (Malpas: 1992, pp. 56-57). Volveremos sobre esta oscilación en el apartado 3.4.

El tercer punto concierne al externismo. La idea es que “la interpretación correcta de lo que un hablante significa no se determina solamente por lo que está en su cabeza; depende también de la historia natural de lo que está en su cabeza” (Davidson: 2003, p. 79). Aquello que Davidson denomina “historia natural” remite a un proceso de condicionamiento en el cual el aprendiz de un lenguaje

---

<sup>8</sup> V. Malpas, J., *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth and Interpretation*, NY: Cambridge University Press, 1992, pp. 56-72.

es iniciado en el uso significativo de las expresiones más básicas de éste: expresiones de contenido empírico, aprendidas ostensivamente, de modo que “ligan el lenguaje al mundo” (Davidson: 2003, p. 80). Aprender el significado de estas expresiones es aprender su verdad: por ejemplo, se condiciona a un aprendiz a decir “gato” en presencia observable de gatos. La consideración del fenómeno empírico del aprendizaje no responde a una necesidad de introducir elementos ontogenéticos en la explicación del significado, sino a explicitar aquello que Davidson considera una condición de posibilidad para que una expresión tenga la propiedad de referirse a algo. Este externismo, podría decirse, da cuenta de la lectura davidsoniana de la *intencionalidad* de los estados mentales. Esto es lo que quiere decir Davidson cuando explota la afirmación de que los conceptos mentales son ‘irreductiblemente causales’: “aquello que nuestras palabras significan, y aquello *acerca de lo cual* son nuestros pensamientos, está en parte determinado por la historia de su adquisición”.<sup>9</sup> Este es el modo en que un pensamiento se vincula con algo ‘distinto’ de sí: la interacción causal con los objetos y eventos del mundo determinan parcialmente el significado de las expresiones que lo “ligan” con el lenguaje. Si interpretamos la intencionalidad como la capacidad de estar referido a un ‘objeto’ distinto de sí, entonces un estado mental es intencional en virtud de que su contenido es determinado por la historia de las relaciones causales que dicho estado tiene con los objetos distales del mundo. Por ende, para atribuir a S la creencia de que hay un gato debajo de esa mesa, yo debo estar tomando en cuenta más que lo que “hay en la cabeza” de S; estoy, por así decir, considerando *el modo* en el cual S ha adquirido el concepto relevante.

Este primer análisis de las condiciones involucradas en la simple adscripción de una creencia a un agente arroja algo de luz sobre los criterios de adecuación mencionados en la segunda sección. Davidson considera que los

---

<sup>9</sup> Davidson, D., *Problems of Objectivity*, NY: Oxford, 2004, p. 121.

elementos normativos, holísticos y externistas involucrados en los conceptos psicológicos constituyen fuertes razones a favor de la *irreductibilidad* de los mismos a un lenguaje no psicológico, de modo tal que “no pueden ser eliminados sin cambiar radicalmente de tema” (Davidson: 2004, pp. 122-123). Dejaré la explicación de la primera característica para la siguiente sección, y ahora me abocaré a las otras dos: el holismo y el externismo.

Supongamos que queremos definir, sin usar conceptos mentales, qué es para S *creer* que hay un gato debajo de esa mesa. El camino más usual de hacer esto es recurrir al conductismo definicional: definir los estados mentales en términos de conductas observables del interpretado ante estímulos que producen su asentimiento, como por ejemplo, la pregunta “¿Hay un gato debajo de la mesa?”. La razón por la cual el holismo frustra una reducción de este tipo es que el reconocimiento mismo de una conducta de S como correspondiendo a lo que en lenguaje mental designaríamos con verbos mentales sólo puede ser identificado en el contexto de una adscripción holística de un conjunto de actitudes proposicionales asociadas. Sabemos que S *cree* que hay un gato debajo de la mesa porque asintió ante nuestra pregunta. Pero sólo podemos saber esto si suponemos que *comprende* la pregunta, que *sabe* que teníamos la intención de dirigirnos a él, etc. “Las creencias y los deseos se revelan en la conducta sólo modificados y mediados por otras creencias y deseos, actitudes y atenciones, sin límite” (Davidson: 1981, p. 19). Por otra parte, el externismo respecto de los estados mentales hace imposible una reducción nomológica, dado que el estado de S a explicar es una creencia, y como tal es intencional. Esto significa que al considerar la creencia de S, debemos tomar en cuenta no sólo sus estados físicos, sino también (en la lectura davidsoniana) la *historia causal* de esos estados con otros estados y eventos del mundo objetivo, y por lo tanto no nos limitamos a un análisis

de las ‘propiedades intrínsecas’ del agente (Davidson: 2004, p. 122). (En las secciones II.3.2 y II.5 veremos este punto en más detalle)

### I.3. Las tres condiciones de la atribución de pensamiento

El holismo, el externismo y la normatividad se nos han revelado como características ineludibles de toda atribución de estados intencionales. Pero ahora cabe hacerse la pregunta: *¿Por qué han de ser éstas las características? ¿De dónde abrevia la necesidad de interpretar las creencias de S de manera externa, holista y normativa?* De modo que ahora debemos preguntar qué significa hacer una atribución y cómo es posible el acto mismo de atribuir *en general*. Y la respuesta que nos brinda Davidson es que para atribuir inteligiblemente a S un estado mental *p*, el intérprete (a) debe pensar que las emisiones de S tienen un contenido, esto es, refieren a *algo*, (b) debe pensar que muchas de las emisiones de S son *verdaderas*, y (c) debe pensar que S es coherente. Y son precisamente estas tres características las que nos servirán de hilo conductor para revelar las tres condiciones propias de toda atribución, lo que podríamos llamar, sin riesgo de caer en un absurdo exegético, “condiciones trascendentales” de la interpretación radical: el externismo de lo mental nos revela la determinación del contenido; el holismo, su verdad general; y la normatividad, su intrínseca racionalidad.

Habíamos visto que la consideración externa de una emisión era una característica de la atribución de un significado para la misma. Que se haga una consideración externa de una emisión significa que se debe tomar en cuenta el conjunto de relaciones causales que el interpretado ha tenido con objetos del mundo para determinar *acerca de qué* es la creencia. Ahora estamos en condiciones de ver cómo la atribución de un contenido a las expresiones del interpretado es una condición de posibilidad de la interpretación. Tomemos el ejemplo quineano de la traducción

radical. Supongamos ahora que introducimos en escena al intérprete radical davidsoniano y le pedimos que interprete al nativo cuando éste emite el sonido “Gavagai”. A menos que el intérprete considere ciertos rasgos del entorno objetivo como la causa (y por lo tanto el contenido semántico) de la emisión “Gavagai”, éste no podría siquiera comenzar la empresa interpretativa, pues los contenidos de sus creencias quedarían absolutamente indeterminados (Davidson: 1992, p. 34). Al adoptar una perspectiva externista, Davidson se está enfrentando conscientemente a Quine, para quien las causas de las emisiones deberían pensarse no en términos de rasgos *distales* del mundo objetivo, sino en términos de estímulos *proximales*, como las irritaciones en el aparato sensitivo del cuerpo.<sup>10</sup> En textos como “*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*”, “*A Coherence Theory*” y también “*The Myth of the Subjective*”, Davidson ataca este ‘internismo quineano’ como la expresión de la dicotomía esquema-contenido: la idea según la cual la epistemología debe contar con dos ‘tipos’ de estructuras para dar cuenta del conocimiento objetivo: por un lado, un esquema conceptual formal y por el otro una materia meta-lógica ‘bruta’ que viene a acreditar las pretensiones de verdad de las expresiones de un lenguaje. Davidson tiene la impresión de que los “estímulos neurales” postulados por Quine como las causas del asentimiento son sintomáticos de este ‘tercer dogma del empirismo’, y no hacen otra cosa que anteponer una ‘representación’ entre sujeto y mundo, representación que a la larga abre la posibilidad de un escepticismo global acerca de si estas representaciones corresponden en absoluto con la realidad (Davidson: 2003, p. 204). Pero, más que la polémica entre Quine y Davidson en torno a las causas del asentimiento, lo que nos importa en este punto es lo siguiente: interpretar algo como teniendo pensamiento

---

<sup>10</sup> No obstante, la discusión entre Davidson y Quine en torno a la polémica proximal/distal no está resuelta (Véase Glock: 2003, pp. 182-194).

implica interpretar que esos pensamientos *son acerca de* rasgos objetivos del entorno a los que también el intérprete tiene acceso.

Pero – y esto nos lleva al segundo punto – hemos de notar que interpretar al animal como teniendo pensamientos con contenido objetivo *es* al mismo tiempo interpretarlo como teniendo pensamientos *verdaderos* acerca del mundo objetivo en cuanto tal. Y esto es así por la simple razón de que, en los casos más básicos, donde el lenguaje ‘se liga’ al mundo, la verdad acerca de qué es lo que cree una persona *no es* lógicamente independiente de la verdad de esas mismas creencias, porque el contenido de esas expresiones ‘básicas’ está determinado precisamente por aquello que lo causa, y por lo tanto, por aquello que las hace al mismo tiempo verdaderas. La ingeniosa estrategia de Davidson consiste en tomar una vieja idea de la semántica causal: que el contenido de una creencia es aquello que la causa. Como veremos en el siguiente capítulo, algunos autores han criticado tenazmente esta doctrina por su imposibilidad de explicar el error; pero Davidson respondería, en este contexto, que en estos casos básicos *no puede haber error*, o al menos, no puede haber error *global*.<sup>11</sup> De hecho, una creencia particular (“hay un gato debajo de esa mesa”) sólo puede ser falsa sobre el trasfondo de un conjunto de creencias verdaderas (“una mesa es tal y cual cosa”, “un gato tal otra”, “allí hay una mesa”, etc.); de no haber este ‘suelo’ de creencias verdaderas, sería imposible fijar significado a ninguna creencia individual. Dado que las emisiones básicas son emitidas en respuesta a la causa distal que constituye su contenido, la verdad y el significado confluyen aquí como condiciones estructurales de la interpretación significativa en cuanto tal:

---

<sup>11</sup> Véase MacDonald, G. & Favareau, D. (Eds.), *Teleosemantics*, NY: Oxford University Press, 2006, pp. 4-9.

“...no formamos primero conceptos para luego descubrir qué es a lo que se aplican; más bien en los casos básicos la aplicación determina el contenido del concepto. (...) Esto se debe a que las situaciones que causan normalmente una creencia determinan las condiciones en las que ésta es verdadera (...) los contenidos de las oraciones que aprendemos más tempranamente y que son más básicas (...) lo determina por fuerza aquello que hay en el mundo que provoca causalmente que las consideremos verdaderas. Es aquí, según he afirmado por mucho tiempo, donde se establecen los vínculos entre lenguaje y mundo, donde se fijan las restricciones más importantes acerca del significado...” (Davidson: 2003, p. 270-77)

Precisamente el escepticismo global, que da lugar a los pseudoproblemas de la *existencia de otras mentes* y de la *existencia del mundo externo*, descansa sobre el supuesto de que la verdad acerca de qué es lo que cree una persona *sí* es lógicamente independiente de la verdad de las creencias (Davidson: 2003, p.291). Esta última reflexión nos muestra que es imposible que todas nuestras creencias acerca del mundo sean falsas, debido al carácter holista de las creencias empíricas (Davidson: 2003, p. 268). Si identificar una creencia implica identificarla en el contexto de una red lógica de creencias interconectadas, entonces fijar el significado de los conceptos involucrados en al menos *una* creencia empírica (aunque sea falsa) requiere que hayamos podido vincularla a toda una serie de creencias verdaderas que constituyen, en última instancia, el significado de dichos conceptos.

Llevados por el carácter externista y holista de la atribución, hemos podido revelar las dos primeras condiciones de la interpretación: el dar contenido objetivo y verdadero a las creencias del interpretado. La expansión davidsoniana del principio quineano de caridad – correlativa al movimiento que va de la traducción radical a la interpretación radical – tiene aquí su primera expresión. Estas dos condiciones, que, como vimos, son dos caras de la misma moneda, expresan lo que Davidson llama, en *Three Varieties*

*of Knowledge*, un “Principio de Correspondencia”. Esto significa simplemente: para interpretar a alguien como siendo racional, debemos aceptar que sus pensamientos corresponden con el mundo en el cual nosotros también vivimos. Como puede verse, esto nos da al menos una primera mirada al tercer criterio de adecuación mencionado al comienzo de este trabajo: la objetividad. El pensamiento está referido al mundo objetivo en virtud del comercio causal que constituye su anclaje mediante la instauración de significados. Pero además del Principio de Correspondencia, la caridad davidsoniana contiene lo que llama el “Principio de Coherencia”, del cual nos ocuparemos ahora.

Vimos que, además de los elementos holistas y externistas, es el elemento *normativo* el que constituye una fuerte razón de la irreductibilidad del vocabulario empleado para atribuir pensamiento a una criatura. El marco normativo, tal como el holista y el externista, es necesario en virtud de ser una condición estructural de la interpretación radical. Ahora debemos volver a la pregunta que habíamos dejado en la sección anterior, a saber, por qué la normatividad frustra el intento de reducción. Y la razón es que el lenguaje normativo con el que describimos el pensamiento está regido por fuertes elementos constitutivos que no pertenecen al dominio de otra disciplina, pero que al mismo tiempo no pueden soslayarse sin cambiar radicalmente de tema:

“...cuando usamos los conceptos de creencia, deseos y demás, debemos estar preparados, conforme la evidencia se acumula, para ajustar nuestra teoría a la luz de consideraciones de cohesión lógica total: el ideal constitutivo de la racionalidad controla parcialmente cada fase de la evolución de lo que debería ser una teoría en desarrollo.” (Davidson: 1981, p. 26)

Este vocabulario de lo intencional vincula los eventos de un modo distintivo: los considera a la luz del ideal constitutivo de la racionalidad, que constriñe nuestro modo de describirlos en un mapa holista de acuerdo con principios lógicos de coherencia. Esta es la tercera ‘condición

trascendental' de la interpretación radical, sin la cual la interpretación sería ininteligible. Además de la intencionalidad y el holismo, es la *coherencia lógica* la que le permite al intérprete radical encontrar *racionalidad* en un animal. Si no pudiera adscribir al interpretado esta coherencia, entonces no podría darle contenido a ninguna de sus creencias: la red holista que debe sustentar la atribución de una creencia para hacerla significativa colapsaría y no podría dar contenido a ninguna emisión del interpretado como para decir que es una 'creencia' o una 'intención' en absoluto.

El contenido del principio constitutivo de la racionalidad nos indica, en principio, que para interpretar a un animal como teniendo pensamientos debemos concederle coherencia. Esta 'coherencia' comprende más cosas que la mera no-contradicción. En efecto, dado que la definición davidsoniana de racionalidad – esto es, la posesión de actitudes proposicionales – invoca no sólo la coherencia en el pensamiento sino también en la acción, parece claro que no debemos entenderla en un sentido demasiado formal. De hecho, la racionalidad que exige el principio constitutivo no es absoluta: la irracionalidad es comprendida al interior del sistema no como anuladora de razón sino como una perturbación local de la misma (Davidson: 2003, p. 147). Ciertamente, es un hecho básico de la interpretación que otorguemos al interpretado las “verdades sencillas de la lógica”: los teoremas del cálculo proposicional y de la lógica de predicados de primer orden (Davidson: 2003, p. 209). Pero también debemos otorgarle reglas probabilísticas para la clasificación de sus creencias, teoremas propios de la teoría de la decisión, y así toda una serie de principios que no se circunscriben a una axiomatización dada, sino que se extiende a distintas teorías:

“Es obvio que hay normas de la racionalidad que se aplican a los pensamientos. Si creemos ciertas cosas, la lógica nos dice que hay otras cosas que al mismo tiempo debemos o no creer, la teoría de la decisión nos da una idea de cómo las

creencias y valores de un hombre racional deben estar relacionadas entre sí; los principios de la teoría de la probabilidad establece límites al modo en que ajustaremos racionalmente nuestra fe en una hipótesis dada a la luz de cierta evidencia; y así.” (Davidson: 2004, p. 97)

En una palabra, la coherencia que el intérprete adscribe al interpretado comprende toda una gama de pensamientos y comportamientos fundados en la cohesión lógica y que se extienden a todos los dominios del pensamiento y la acción. Del mismo modo en que una creencia falsa sólo puede tener sentido en el trasfondo de un conjunto de creencias verdaderas, así un pensamiento o acto que consideremos irracional sólo podrá serlo si concebimos al agente como ‘fracasando en su racionalidad’, y decir esto es ya adscribirle el trasfondo de coherencia que exige el principio constitutivo de la racionalidad.

Que el Principio de Coherencia constriña la interpretación a la luz de consideraciones de coherencia global no dice nada acerca del *contenido* de las creencias del interpretado. En otras palabras, lo que hace a uno un agente racional no es *lo que* piensa sino el hecho mismo de pensar.<sup>12</sup> Y pensar sólo tiene un aspecto: las normas de la racionalidad son siempre ya las normas del intérprete, de modo tal que un patrón de comportamiento que se alejase demasiado de estas normas no podría ser identificado siquiera como pensamiento. Esto arroja luz sobre otro de los criterios fundamentales de adecuación mencionados al principio del trabajo: la *hermeneuticidad*.<sup>13</sup> Este es el punto medular de la crítica davidsoniana al dualismo esquema-contenido: nada hay ‘por fuera’ del esquema conceptual de un intérprete dado, que pueda ser reconocido como ajeno

---

<sup>12</sup> Este contraste entre dos formas (una inocua, otra profunda) de irracionalidad está perfectamente expuesta en *Paradoxes of Irrationality* (1974).

<sup>13</sup> El otro aspecto del criterio, a saber, que la racionalidad debe ser entendida en relación a su dimensión *social*, será objeto de discusión en las secciones subsiguientes.

a dicho esquema y *al mismo tiempo* como significativo para él. No hay posibilidad de concebir un esquema conceptual alternativo tan distinto al propio que debamos admitir que no es traducible a nuestro esquema, pero que todavía podamos llamar ‘esquema conceptual’. Por eso dice Davidson que el ‘descubrimiento’ de la racionalidad en el interpretado no es un hallazgo empírico, sino un artefacto de la interpretación radical misma (Davidson: 2004, p. 98). Este profundo hallazgo filosófico expresa la siguiente idea: podemos atribuir un pensamiento a una criatura sólo cuando vemos a la misma como racional en gran medida, y verla racional en gran medida sólo puede significar atribuirle las normas de coherencia *que el intérprete mismo* tiene como propias, pues es sólo en el *reconocimiento* de esas normas que las normas son tales. No hay forma en que un intérprete pueda chequear ‘desde afuera’ si sus normas son correctas, ni tampoco si son compartidas por el interpretado, pues interpretarlo ya es descubrir en él las propias normas de la razón (Ibíd., p. 98). Sólo desde la perspectiva de la racionalidad puede preguntarse por ella. Esto es, quizás podamos decir, parte de la reformulación davidsoniana del adagio aristotélico: cuando interpretamos a un animal como siendo poseedor de una ‘segunda naturaleza’, como un ζῷον λόγον ἔχον, lo que hacemos es investirlo con las verdades de *nuestra lógica* (ἡμέτερος λόγος).

#### I.4. Monismo Anómalo, Ontología y Principios Constitutivos

Vimos que el carácter holista, externo y normativo de los fenómenos mentales hacían imposible su reducción. Vimos que, en principio, estos caracteres son imposiciones de la interpretación: es sólo en el contexto interpretativo donde tiene sentido hablar de racionalidad, de pensamiento en general. Esta idea está en el corazón de lo que hemos llamado ‘atribucionismo’. Ser racional es ser interpretable mediante el principio constitutivo de la racionalidad. Por lo

tanto, aquello que es condición de la interpretación será asimismo condición de la racionalidad. La peculiaridad de este principio constitutivo contribuye a lo que Davidson llamó, en *Mental Events* (1970), la ‘anomalía de lo mental’. Si se quiere, puede decirse que la idea de una ‘segunda naturaleza’ aparece en el pensamiento davidsoniano bajo el nombre de ‘monismo anómalo’. El monismo no dice más ni menos que esto: todo evento es físico. Y el anomalismo apunta precisamente a esta diferencia entre una “primera naturaleza” cuando es descripta con conceptos de las ciencias naturales, donde el significado no tiene lugar (*Bedeutungsblindheit*), y una “segunda naturaleza” cuando asumimos el significado como fenómeno central de nuestra descripción, es decir, teniendo en vista el principio constitutivo de la racionalidad. Vamos a detenernos sobre la caracterización davidsoniana del Monismo Anómalo, y particularmente sobre la ontología de eventos y descripciones que subyace a éste.<sup>14</sup> Mediante esta inspección nos acercaremos al corazón de la propuesta davidsoniana para solucionar la ‘paradoja de la racionalidad’.

La ontología de *Mental Events* presenta sólo dos cosas: eventos y descripciones de los mismos. Un evento es un particular fechado e irrepetible caracterizable mediante una descripción definida, como “la muerte de Mozart” o “la formación del Sistema Solar”. La austeridad ontológica de los eventos reside en que sólo se necesitan dos principios para referirlos: la identidad y la causalidad. Ambas son relaciones

---

<sup>14</sup> El argumento principal de este célebre artículo – que ingeniosamente emplea el *anomalismo* de lo mental como premisa para concluir a partir de ella el *monismo* – está dirigido contra las teorías empíricas de la identidad físico-mental, desde donde se sostiene que, si podemos afirmar la identidad entre un estado mental y un estado físico, esto supone la existencia de leyes estrictas que ligan lo mental a lo físico. La reconstrucción del argumento está fuera del alcance de este trabajo. Para una buena exposición, véase Hahn, L. (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, USA: Southern Illinois University press, 1999, pp. 575-653 y Yalowitz, Steven, “Anomalous Monism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

‘intrínsecas’ entre sucesos individuales, es decir, son independientes del marco descriptivo con que se los aborde (Davidson: 1981, p. 16). Davidson piensa el concepto de “causa” en términos de un modelo fisicalista, esto es, como una relación nomológica que vincula causa y efecto. Más aún, podríamos decir que la causalidad es una noción más básica, pues constituye el principio de identidad de todo evento: si dos eventos comparten el mismo conjunto de causas y efectos, entonces son *el mismo* evento.<sup>15</sup> Si bien cada evento es un *caso* irrepetible, éstos pueden clasificarse según *tipos*. La tipificación de los eventos es operada en las descripciones que usamos para referirnos a los mismos. Por lo tanto, un ‘evento físico’ particular es algo que puede ser identificado usando un vocabulario tomado de la ciencia física. Por contraste, un ‘evento mental’ será identificado usando un tipo de vocabulario propio de los estados intencionales (Davidson: 2004, p. 92).

La distinción de ideales constitutivos que subyace a la tesis de irreductibilidad refleja esta distinción entre dos formas de hacer inteligibles los eventos mediante descripciones con vocabularios disímiles. En el caso de los eventos físicos, la descripción de los eventos está regida por la observancia de cierto patrón de regularidades que buscan instanciar una ley. En el caso de los eventos mentales, en cambio, los eventos son relacionados mediante un tipo distintivo de patrón: es la idea de un agente responsable de su acción y su pensamiento a la luz de la racionalidad. Claro está que debe observarse una pauta de comportamiento muy compleja para que se justifique la atribución de un solo

---

<sup>15</sup> Es cierto que, luego de la crítica de Quine, Davidson modificará este criterio por la localización espaciotemporal, pero esto es indiferente para el punto que discutiremos (v. “The Individuation of Events” [1969a] y “Reply to Quine on Events” [1985b]). Para los fines de este trabajo – y sobre todo la para la discusión del último capítulo – tenemos que tener en cuenta que las nociones de identidad y causalidad empleadas aquí por Davidson son formuladas pensando en la noción de *causa física* y de *identidad física*, esto es, espaciotemporal.

pensamiento a una criatura (Davidson: 2003, p. 148). Pero en el fondo, la distinción entre principios constitutivos es la razón última del *anomalismo* de lo mental. El anomalismo no es una limitación epistemológica, y no es – contrariamente a lo que creía Quine – una limitación en absoluto: “...a menos que simplemente declaremos que sólo lo que pueda ser reducido a la ciencia natural debe llamarse “ciencia”, la imposibilidad de la reducción no debería ser tomada en sí misma para mostrar que aquello que no puede ser reducido no merezca ser llamado una ciencia” (Davidson: 2004, p. 123). Simplemente se trata de dos formas diferentes de describir lo mismo. Una física completa no agotaría el dominio de ‘lo real’, ya que la realidad de lo mental debe ser abordada con otros conceptos.

No obstante Davidson se siente compelido a apaciguar las ansiedades ontológicas que cualquier tesis de irreducibilidad provocaría, y lo hace defendiendo la idea de que, en el fondo, todo evento es físico. Dado este monismo fisicalista, incluso una *descripción* no puede ser otra cosa más que un *tipo peculiar de evento físico*. Su peculiaridad reside, precisamente, en que es fundamentalmente un evento mental, es decir, que *en tanto descripción* es un evento que debe ser descrito usando el vocabulario normativo propio de lo mental. Y lo que hace que necesitemos, como intérpretes, operar con uno u otro principio constitutivo es la diferencia de patrones que exhibe el evento en cuestión.

Davidson suele caracterizar los principios constitutivos en términos de *teorías*, de modo tal que la distinción entre lo físico y lo mental es inteligible “en términos de dos teorías y dos vocabularios distintos” (Davidson: 2004, p. 91). Pero esta descripción quizás sea poco feliz, ya que son las teorías las que son regidas por principios constitutivos. Más correctamente, un principio constitutivo es especificable como un conjunto de normas que regulan y dan inteligibilidad a los conceptos fundamentales (o “definicionales”) de una teoría. En este sentido, el Principio Constitutivo de

la Racionalidad es aquél al que responden los conceptos clasificatorios de una teoría que contenga un vocabulario intencional.

Llegado a este punto, el lector atento no puede evitar sentir una suerte de oscilación entre dos modos de entender la relación entre, por un lado, el *mundo*, y por el otro, *los principios constitutivos*. Y es que, ciertamente, su actitud frente a este problema es ambivalente y nos plantea como mínimo dos imágenes.

Por un lado, la insistencia en el monismo parece dejar en claro que la ontología es una: el mundo físico. Si se plantea de esa manera, entonces la divergencia de principios constitutivos parece ser una necesidad metodológica, propia de las descripciones con las cuales individuamos los eventos, pero que en el fondo versan sobre *lo mismo*: eventos físicos. Dado que la identificación de patrones es operada mediante el aparato descriptivo, el estatuto ontológico de un evento será *en parte* función del vocabulario empleado en una descripción determinada. Pero dado que la identidad y la causalidad no parecen depender del aparato descriptivo en cuanto tal, debemos decir que esta constitución es *parcial*. Esta es la idea detrás de una frase como: “lo mental y lo físico comparten ontologías, pero no, si estoy en lo correcto, conceptos clasificatorios” (Davidson: 2004, p. 92). Entonces, según esta primera imagen, hay una ontología, un mundo físico “desencantado” (es decir, desprovisto de propiedades como ‘significado’, ‘razón’, ‘lenguaje’), y por otra parte hay diversas formas de abordarlo mediante operaciones descriptivas. No es casual que las propiedades intrínsecas que Davidson adscribe a los eventos son definibles en términos puramente extensionales. En esta imagen, la distinción entre “primera” y “segunda” naturaleza (que corresponden a una descripción fisicalista y a una descripción mentalista respectivamente) es una distinción de *aparatos conceptuales*, y la mente, en tanto “producto de la interpretación y de la comunicación intersubjetiva” deviene un “constructo teórico” (Davidson: 1992, pp. 38-39).

Pero esta idea genera una tensión con la crítica davidsoniana al dualismo esquema-contenido: la idea de que no tiene sentido hablar de una ‘materia neutral’ a la espera de una ‘conceptualización formal’. La idea central de *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* nos deja sin la posibilidad de concebir algo como un “mundo” con total independencia de una articulación conceptual (bajo la forma de lenguaje, conceptos, teorías, etc.).<sup>16</sup> En esta lectura – quizás más defendible a la luz de consideraciones davidsonianas – el estatuto ontológico de un evento será *en su totalidad* una función del vocabulario empleado en una descripción determinada. Un evento físico particular *es* algo tal que puede ser identificado usando un vocabulario tomado de alguna teoría física. Por lo tanto, en esta segunda imagen, la ontología física es en sí misma una función del aparato descriptivo de una teoría física determinada, regida por lo que podemos llamar un “principio constitutivo de la física”. En esta segunda imagen, por lo tanto, no sólo el pensamiento (“segunda naturaleza”), sino también el mundo de la física (“primera naturaleza”) devienen “constructos teóricos”. Pero ahora esta imagen, en la que el mundo físico es la proyección de una teoría, genera tensión con otra idea: la objetividad. Si la relación entre principios constitutivos y ontología es demasiado estrecha, entonces no queda claro desde dónde sostener el monismo fisicalista, pues, ¿dónde reside el privilegio de una ontología fisicalista, si ésta es también una función de una teoría?

Cuando tratábamos el problema del holismo, dijimos que podía ser leído de dos formas: o bien el holismo era una característica impuesta por el método interpretativo y entonces lo llamábamos, usando la expresión de Malpas, “holismo metodológico”, o bien el holismo era una propiedad tanto de la descripción como de los fenómenos psicológicos mismos, y por lo tanto lo llamábamos “holismo constitutivo”. Del mismo modo, podríamos caracterizar la

---

<sup>16</sup> Davidson, D. (1974), “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, pp. 5-20.

primera imagen como propia de una distinción “metodológica” de naturalezas, y a la segunda como una distinción “constitutiva” de naturalezas. Este punto es crucial para nuestra investigación, pues revela el modo en que Davidson propone entender el carácter de nuestra ‘segunda naturaleza’, es decir, de nuestra racionalidad.

Es posible, no obstante, ensayar una respuesta netamente davidsoniana a esta tensión conceptual generada por la complicada relación entre el mundo, por un lado, y los vocabularios que empleamos para describirlo, por el otro. En *Three Varieties of Knowledge*, escribe:

“Puesto que existen muchas maneras distintas pero igualmente aceptables de interpretar a un agente, si queremos podemos decir que la interpretación o la traducción es indeterminada, o que no hay un asunto objetivo respecto a qué es lo que alguien quiere decir con las palabras que profiere. De igual forma podríamos hablar de la indeterminación del peso o de la temperatura. Pero normalmente acentuamos lo positivo al dejar en claro qué es lo que permanece invariante en la transformación de una asignación de números a otras, pues lo que tiene significado empírico es lo que permanece invariante. Lo invariante *es* el asunto objetivo” (Davidson: 2003, p. 293)

Este pasaje expresa el modo en que Davidson extiende la tesis quineana de la indeterminación de la traducción radical hacia la indeterminación de la interpretación radical. Dado que las emisiones del hablante adquieren su significado en virtud de la interpretación con la cual investimos a dicho hablante con un conjunto holista de creencias, no hay para el intérprete un ‘objeto’ que esté por el significado de dicha emisión, sino que éste se determina en virtud de una explicación global, y no discreta, del patrón de comportamiento del interpretado. Pero Davidson nos advierte que en esta indeterminación hay un lugar para “lo objetivo” en cuanto tal. Dado que, como vimos, una de las ‘condiciones trascendentales’ de la interpretación era que asignemos un

contenido objetivo a las emisiones básicas del interpretado, el intérprete está capacitado para distinguir, por un lado, *aquello* que provoca el asentimiento del interpretado, y por otro lado, el aparato conceptual que empleará para dar sentido a la emisión en cuanto tal. “Gavagai” puede significar ‘conejo’ o ‘parte no separada de conejo’, pero en ambos casos el asentimiento está dirigido a *aquella* cosa en el mundo que permanece invariante respecto de toda interpretación. La asignación de un significado según uno u otro marco interpretativo funciona como la asignación de un número según uno u otro sistema de medida. El hecho de que podamos registrar el peso ya sea en libras o en kilogramos no muestra que hay algo que no es real acerca del peso de un objeto; se pueden usar diferentes conjuntos de números para captar los mismos hechos (Davidson: 2003, p. 118). Lo que muestra esta metáfora de la asignación numérica, tan recurrente en la obra davidsoniana, es la idea de que “el universo es indiferente a nuestros conceptos” (Davidson: 2003, p. 176). Si aplicamos la metáfora a los principios constitutivos, diremos que la distinción entre el “principio constitutivo de la física” y el “principio constitutivo de la racionalidad” es análoga a la distinción entre el sistema métrico y el sistema de millas: son dos teorías acerca de, dos vocabularios sobre, dos modos de interpretar la referencia a, el *mismo mundo*.

En esta respuesta davidsoniana parecen combinarse las dos imágenes que antes veíamos en tensión. Por un lado, tal como lo sugiere la segunda imagen, ambas “naturalezas” son constructos teóricos. Esto explica, por ejemplo, el viraje que Davidson realiza desde *Mental Events*, donde la indeterminación era una propiedad exclusiva del vocabulario mental, a *Three Varieties of Knowledge*, donde “la indeterminación atraviesa todas las disciplinas” (Hahn: 1999, p. 596). En este sentido, no sólo la psicología sino también la física son teorías ontológicamente indeterminadas. Pero por otra parte, tal como sugiere la primera imagen, hay *algo* que permanece invariante en estas teorías, siendo este ‘algo’ el asunto objetivo. La idea es que este “asunto objetivo” es el mundo

empírico, conformado por las relaciones causales que un sujeto tiene con otros y con su ambiente. Con este agregado, Davidson pretende conservar el monismo: una ontología de lo real, lo invariante frente a los principios constitutivos.

Pero esta defensa no hace más que reforzar la conflictiva separación entre los sistemas constitutivos, por un lado, y el mundo objetivo por el otro. Si la diferencia entre principios constitutivos es, como sugiere la metáfora de la longitud y el peso, metodológica, entonces no queda claro cómo es posible siquiera referirse a aquella dimensión objetiva que es, en cuanto tal, independiente de *toda* descripción. Pues, ¿con qué sistema conceptual puede describirse “lo invariante”, el “asunto objetivo”? Una respuesta correcta – y en el espíritu davidsoniano – sería que esto no puede hacerse. Siempre hay – y ése es el punto de *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* – que concebir el mundo ya articulado desde en una determinada articulación conceptual [*world-view*]. En esta correlación, mundo e interpretación no van separados. Esto es correcto. Pero entonces, dado que Davidson piensa la causalidad bajo el modelo fiscalista de causa – esto es, como una relación nomológica que vincula causa y efecto – no parece haber lugar para una causalidad “independiente” de toda descripción, pues, ¿cómo se legitima una afirmación tal?

El punto es que una vez que aceptamos la caracterización que sugiere Davidson en este pasaje de *Three Varieties of Knowledge* – caracterización que en su esencia me parece correcta – el monismo fiscalista ya no tiene un sustento interesante desde el cual ser defendido. Más bien parece que identificar el “asunto objetivo” con el mundo físico sólo podría ser una decisión caprichosa, dado que se ha afirmado que tanto la ‘primera’ como la ‘segunda’ naturaleza dependen de los respectivos principios constitutivos. En esta imagen, como lo ve Rorty, la física ya no puede ser “un encuentro con una región del ser ontológicamente privilegiada” (Hahn: 1999, p. 582).

¿Por qué Davidson llega a esta situación? Para él, la referencia al “asunto objetivo” era una condición necesaria para siquiera considerar que el pensamiento está dirigido al mundo. Éste, como habíamos visto, conformaba el criterio de la objetividad. Si no se conservara esta referencia, la objetividad quedaría relegada a ser una mera función de la teoría, ya sea física o psicológica. Pero – y este es un punto crucial – este ‘asunto objetivo’ no puede ser *en sí mismo* función de ninguna teoría, porque es esencialmente *no-conceptual*.<sup>17</sup> Pero, aunque lo que se pretendía salvar era la idea de objetividad, parece ocurrir precisamente lo contrario: el mundo objetivo queda demasiado lejos de los principios constitutivos, en una radical exterioridad respecto de todo esquema conceptual.<sup>18</sup>

Esto nos devuelve al problema presentado en la introducción: el problema de hacer inteligible la relación entre la racionalidad humana y una naturaleza concebida como carente de toda semánticidad, como “naturaleza desencantada”. Ante esta tensión conceptual, la estrategia de Donald Davidson es deflacionar el concepto de racionalidad: la ‘segunda naturaleza’ del hombre es un *constructo teórico*, producto de la interpretación. Y la vinculación del pensamiento con el mundo es la que existe entre *dos eventos físicos* cualesquiera: la relación causal. Lo que hace inteligible que una creencia esté vinculada con un estado de cosas objetivo, o un deseo con una acción, es el hecho de que los eventos mentales *son* eventos físicos, descriptos mediante una teoría alternativa que contiene un vocabulario mental.

---

<sup>17</sup> Esta es la idea que conforma el trasfondo del adagio coherentista: “nada puede contar como una creencia salvo otra creencia”. Esto es: las relaciones que pueden entablarse con el mundo objetivo no son conceptuales, sino puramente causales. Véase *A Coherence Theory* (1983).

<sup>18</sup> Podría decirse que ésta es la crítica que está detrás de la queja que hace McDowell a lo largo de su obra: la idea de que, al negar que las impresiones estén permeadas de conceptualidad de modo que el mundo pueda ejercer una restricción *racional* y no meramente causal sobre el pensamiento, el “coherentismo” davidsoniano deja al pensamiento sin fricción externa y hace ininteligible la idea del contenido empírico (*Mind and World*, II).

Como veremos en el capítulo 4, nuestra propuesta será que el *mundo objetivo* – estructurado causal y racionalmente – es función de la articulación conceptual, es decir, de lo que Davidson llama “principios constitutivos”. Pero para que esto no recaiga en una suerte de subjetivismo, tendremos que *abandonar la idea de que los principios constitutivos deban ser entendidos como teorías*. Una vez que abandonamos la idea de que los principios constitutivos son teorías, lograremos, a diferencia de Davidson, concebir la ‘segunda naturaleza’ no como un constructo teórico, sino como una *categoría ontológica*. Pero dejaremos esto para más adelante, y ahora indagaremos un poco más sobre las condiciones de posibilidad de la interpretación.

### 1.5. Las condiciones pre-conceptuales de la interpretación

Hasta ahora hemos visto que la contribución davidsoniana a una elaboración filosófica de la ‘segunda naturaleza’ gira en torno al fenómeno de la interpretación. Vimos que en el contexto interpretativo no se puede atribuir un solo pensamiento sin considerar al mismo tiempo los eventos objetivos que dan contenido a sus pensamientos, un conjunto de otros pensamientos asociados holísticamente, y sin considerar que el interpretado tenga el concepto de verdad objetiva. Vimos, a su vez, que estas características ineludibles de toda atribución expresaban tres condiciones estructurales o ‘trascendentales’ que daban sentido a la interpretación como tal: la idea de que *gran parte* de sus creencias tienen un contenido objetivo, son verdaderas, y son coherentes entre sí. Otra forma de ponerlo sería como sigue: el intérprete debe *compartir* con el interpretado (a) el *mundo* sobre el que versan sus pensamientos, (b) las *verdades básicas* acerca de este mundo y (c) las *normas racionales* que gobiernan su vida mental. Sólo si el intérprete comparte todas estas cosas con el interpretado, se da la posibilidad mínima para la interpretación como tal.

Analizar las condiciones bajo las cuales es concebible este contexto compartido nos conduce al sustrato último de las condiciones de posibilidad de la interpretación radical, y por lo tanto del pensamiento. Este contexto compartido entre intérprete e interpretado no es otra cosa que el *lugar*. Un animal se encuentra situado en el mundo, frente a otro, y ambos frente a un mundo con el cual ambos tienen un contacto directo. Esta tríada básica entre intérprete, interpretado y mundo es la que Davidson denomina *triangulación*: cada criatura aprende a correlacionar las reacciones de la otra con los eventos o objetos del mundo ante los cuales ella también reacciona (Davidson: 2003, p.183). Sólo a partir de este escenario pre-conceptual puede un animal llegar a interpretar el patrón de comportamiento de otro, asignando estados mentales correspondientes a su comportamiento y significados correspondientes a sus emisiones, tomando como base las causas convergentes del asentimiento de la criatura que exhibe ese mismo patrón. La triangulación no es un recuento empírico acerca del surgimiento fáctico del lenguaje, sino más bien un escenario abstracto pensado para elucidar las condiciones de posibilidad del pensamiento en general.<sup>19</sup> En este sentido, cumple una función análoga al “estado de naturaleza” de los autores contractualistas del siglo XVII. Tampoco representa una condición *suficiente* para el surgimiento del pensamiento. Prueba de ello es la sugerencia de que incluso algunos animales no racionales triangulan, como los monos o los peces (Davidson: 2003, pp. 182-3). Lo que sí representa es una condición *necesaria*: aunque la triangulación sea, en cuanto tal, una circunstancia pre-cognitiva y pre-lingüística, de modo que puede ocurrir con independencia del pensamiento, no es posible pensar el pensamiento sin este contexto vinculatorio.

---

<sup>19</sup> Pérez, D., “Is thought without language possible?”, *Principia*, 9 (1-2), 2005, p. 185.

Tal como lo pone Andrew Carpenter, el escenario triangular representa un híbrido entre el externismo social y el perceptual (Malpas: 2003, pp. 229-230). Para el primer externismo, los contenidos de los pensamientos están determinados por las normas convencionales de una comunidad lingüística. Para el segundo, los contenidos están determinados por los objetos mundanos que los causan. En cambio, la triangulación constituye un escenario de interacciones causales con objetos y eventos del mundo en un contexto social. Esto significa que no se puede prescindir de ninguno de los dos aspectos, so pena de dejar al pensamiento sin contenido alguno. Esto puede verse cuando correlacionamos esta hibridación con el carácter dual del principio davidsoniano de caridad. El “Principio de Correspondencia” puede ser leído como una concesión a la idea, proveniente del externismo perceptual, de que debemos aceptar que el contenido de los pensamientos y expresiones más básicas del interpretado corresponden con los objetos y eventos del mundo que los causan. Y el “Principio de Coherencia” exigía una adecuación por parte del sujeto a las normas de la coherencia y la verdad objetiva. Pero, como dijimos en la segunda sección, Wittgenstein demostró que la distinción entre lo que es el caso y lo que parece que es el caso – necesaria para la atribución de una creencia – sólo tiene sentido en un escenario intersubjetivo de aprendizaje y aplicación normativa.

En este sentido, la triangulación nos revela dos cosas fundamentales acerca del pensamiento. En primer lugar, no tiene sentido hablar de pensamiento sin tomar en cuenta el espacio compartido entre sujetos: “...la clase de triangulación que es esencial para el pensamiento requiere que los que se comunican reconozcan que ocupan posiciones en un mundo compartido...” (Davidson: 2003, p. 291). Esto nos devuelve a otro de los criterios de adecuación enumerados en la segunda sección: la necesidad de apelar a una *dimensión*

*social* como constitutiva de la racionalidad. La base del triángulo está constituida por dos animales que reconocen la similitud de sus reacciones ante estímulos externos.

En segundo lugar, la triangulación revela la interrelación existente entre pensamiento y lenguaje. “La razón – nos dice Davidson en *The Emergence of Thought* – es que, a menos que la base del triángulo – la línea entre dos agentes – se refuerce hasta el punto en que pueda implementar la comunicación de contenidos proposicionales, no hay manera que los agentes puedan usar la situación triangular para formar juicios acerca del mundo” (Davidson: 2003, p. 185). Como puede verse, esta dependencia entre pensamiento y lenguaje se desprende automáticamente de la concepción davidsoniana de racionalidad: ser un animal racional equivale a la posesión de *actitudes proposicionales*. La idea es que, si la atribución de pensamiento equivale a la atribución de actitudes proposicionales (que, como vimos, nunca puede hacerse en forma aislada), entonces la atribución de pensamiento requiere que podamos distinguir un conjunto definido de actitudes, y el candidato más obvio que podría proporcionar semejante capacidad discriminatoria es el *lenguaje hablado*. Un ejemplo servirá para aclarar el punto. Volvamos a suponer a nuestro sujeto S a punto de ser interpretado mediante la atribución de una creencia. Ahora bien, supongamos que contamos con estas tres posibilidades de atribución: (1) S cree que hay un gato debajo de la mesa, (2) S cree que hay dos gatos debajo de la mesa, y (3) S cree que hay un gato blanco apoyado sobre esa pata de la mesa. La idea es: sólo si el intérprete cuenta con una emisión lingüística como evidencia empírica puede siquiera elegir entre estas opciones. Es por esta razón que Davidson sostiene que la base del triángulo debe “reforzarse” hasta el punto de permitir notificar una actitud proposicional. La mera ostensión no genera un vínculo lo suficientemente fuerte, aunque sea quizás un componente esencial en el proceso de interpretación o aprendizaje de una práctica lingüística. Y dado que la posesión de una creencia requiere que atribuyamos al

interpretado la capacidad de distinguir entre lo que es el caso y lo que le parece que es el caso (esto es, el concepto de ‘verdad objetiva’), se sigue que el lenguaje es una condición de la atribución del concepto de verdad objetiva, y por lo tanto, de la norma básica de la interpretación racional. No tenemos razones para atribuir a una criatura el concepto de una verdad objetiva a menos que posea “la norma que un lenguaje compartido proporciona; y sin tal distinción no hay nada que pueda denominarse pensamiento” (Davidson: 2003, p. 286).<sup>20</sup> Este es el modo en que se aborda, desde un pensar davidsoniano, el criterio de *lingüisticidad* presentado en el capítulo anterior. (Para ver una crítica de esta idea por parte de Dennett, véase la sección II.4).<sup>21</sup>

Con la triangulación llegamos a los sustratos pre-conceptuales del fenómeno de la racionalidad humana. La tesis de que a la base del pensamiento y las prácticas comunicativas permanece este escenario de reconocimiento en un entorno común tiene claras resonancias wittgensteinianas. De hecho, es una forma de desarrollar la tesis de que en el fundamento último del fenómeno del pensamiento, el significado y la comprensión subyace una *forma de vida* [*Lebensform*] compartida. El concepto de ‘forma de vida’ es elusivo, y no hay un acuerdo acerca de su significado exacto. Pero no obstante sabemos que es introducido por Wittgenstein para pensar el lenguaje como una forma de

---

<sup>20</sup> En rigor, Davidson admite que ha dado una condición suficiente para la emergencia del concepto de verdad objetiva, pero no ha mostrado, en rigor, que la única forma de dar sentido al concepto de una creencia es mediante la idea de una verdad objetiva, cuya norma proporciona un lenguaje hablado (v. Pérez: 2005, p. 179).

<sup>21</sup> Es necesario aclarar algo aquí: Davidson no está diciendo que el intérprete y el hablante deban *hablar el mismo idioma*, sino que quien interpreta debe poseer un lenguaje, pues esto es lo que le permite realizar la distinción entre creencia y verdad objetiva, y esto es compatible con la idea de que dos hablantes que poseen idiomas distintos puedan entenderse, siempre y cuando cada uno pueda “decir a su manera lo que el otro dice a su manera” [Davidson, D. (2005), *Truth, Language, and History*, NY: Oxford University Press, p. 116]. Esto se hará más patente en el capítulo 4, cuando profundicemos en nuestra concepción del lenguaje como *langue*.

*praxis* llevada a cabo por una comunidad de individuos: la forma de vida es “el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (§206). El concepto de ‘forma de vida’ intenta señalar este reconocimiento de una criatura por parte de otra a la base del triángulo. Una criatura reconoce reiteradamente que las reacciones del otro ante un estímulo externo son similares a las propias, y sólo puede hacer eso si ambas comparten una forma de vida. La triangulación depende de esta comunión primigenia entre dos o más criaturas. Estamos, quizás, ante la última de las “condiciones trascendentales” de la racionalidad. El pensamiento, que constituye la ‘segunda naturaleza’ del hombre, es un fenómeno constituido por el conjunto de relaciones intersubjetivas dadas en el seno de una comunidad de individuos. Es una de las apuestas más fundamentales de la filosofía de Davidson el que debemos darle a la intersubjetividad un lugar prioritario en la explicación de la racionalidad humana: “una comunidad de mentes está a la base del conocimiento y proporciona la medida de todas las cosas. No tiene sentido cuestionar la adecuación de esta medida o buscar una norma o medida ulterior” (Davidson: 2003, p. 297).

Ahora bien, hay básicamente dos maneras de entender esta prioridad de la intersubjetividad. Otra vez nos vemos ante dos imágenes que conviven difusamente en el curso de las reflexiones davidsonianas en torno a la triangulación. La primera forma de entender esta prioridad es decir que la objetividad *depende* de la intersubjetividad en el sentido de que el fundamento último de una afirmación acerca del mundo objetivo es el acuerdo intersubjetivo. Si lo entendemos de esta manera, entonces la comunidad de mentes proporcionará “la medida de todas las cosas”, inclusive cuando se trata de “usar la situación triangular para formar juicios acerca del mundo”: la “verdad objetiva” de un juicio no significa más que la aprobación de sus credenciales por parte de la comunidad de usuarios lingüísticos. Esto es lo que Rorty tiene en mente cuando define la verdad como un concepto “preventivo”: la idea de que la justificación es

relativa a un auditorio, es decir, que la verdad de un juicio no asume la forma de una correspondencia con el mundo, sino que debe ser entendida en términos de aceptabilidad por parte de un auditorio conformado por otras mentes (Rorty: 2000, p. 35).<sup>22</sup>

Pero el propio Davidson ha rechazado esta lectura netamente pragmatista de su concepto de verdad. En gran medida, este rechazo proviene del hecho de que la triangulación representa un híbrido entre el externismo social y el *externismo perceptual*. La “parte perceptual” del planteo parece decir exactamente eso: si bien el acuerdo intersubjetivo es la base de todo concepto de verdad objetiva, debemos agregar el elemento mundano, es decir, debemos afirmar que en el contexto de la interpretación radical, las creencias más básicas tienen como contenido a sus causas distales. Por lo tanto, esta segunda manera de entender la prioridad de la intersubjetividad es decir que la intersubjetividad es una *condición necesaria* para que surja la idea de una verdad objetiva. En esta imagen, la comunidad de mentes no asume el papel de un auditorio en el imaginario rortyano, sino que simplemente oficia como una condición estructural de posibilidad de la idea de una verdad objetiva: la fuente (*no el fundamento*) última de la objetividad es la intersubjetividad en el sentido de que sólo la comunicación lingüística hace inteligible la idea misma de *estar equivocado*, y por lo tanto, la idea de *estar en lo cierto*, tanto respecto a lo que decimos como a lo que pensamos (Davidson: 2003, p. 128). En este sentido, “no es que el consenso defina el concepto de verdad, sino que crea el espacio para su aplicación” (Davidson: 2003, p. 184).

Davidson pretende que la condición anfibia de la triangulación lo deje en un punto equidistante entre el externismo social y el externismo perceptual. Esto se reafirma

---

<sup>22</sup> Véase también: Rorty, R., “Pragmatism, Davidson and Truth”, en LePore, E. (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, 1986, pp. 333-368.

diciendo que la triangulación, al crear el espacio necesario para los conceptos de verdad y error en los juicios, hace a la objetividad dependiente de la intersubjetividad, pero no lo hace *decidiendo la verdad* en cada caso particular, pues, como vimos, es una característica estructural de la interpretación el que debemos considerar las causas distales de las creencias como determinantes de su contenido y con ello el ‘mundo’ ingresa –causalmente, por supuesto– en la consideración del pensamiento del otro (Davidson: 2004, p. 143). Pero, como lo nota Rorty, la tesis de la veracidad de las creencias básicas del interpretado es menos fuerte de lo que parece: lo que dice es que debemos *compartir la verdad de la mayoría de nuestras creencias con el otro*, pero no da lugar a la idea de que una creencia sea verdadera en virtud de algún tipo de correspondencia con el objeto, cosa que Davidson niega explícitamente. Por eso, decir que la creencia es verídica en su naturaleza “no es celebrar la feliz congruencia de sujeto y objeto”; significa que “la mayoría de las creencias de cualquiera deben coincidir con la mayoría de *nuestras* creencias” (Rorty: 2000, p. 39). En otras palabras, la concesión que hace Davidson al externismo perceptual es insuficiente para proporcionar un concepto de verdad objetiva lo suficientemente fuerte como para distinguir entre “consenso” y “corrección”.

Otra forma de poner esta crítica es como sigue: falta algo en la reconstrucción davidsoniana de la verdad objetiva, y este “algo” que falta es un rasgo *fenomenológico* fundamental de nuestra experiencia racional del mundo. Este rasgo es la fuerza normativa que *nuestra experiencia* de un objeto o evento del mundo tiene frente a nuestras creencias. Pongamos un ejemplo. Supongamos que salgo de mi casa y, una vez afuera, repentinamente me doy cuenta que olvidé las llaves de mi auto. Aún en la calle, formulo la creencia de que las llaves están en la mesa de la cocina. Guiado por esta creencia, entro a mi casa y encuentro el llavero sobre la mesa. Esa presencia *empírica* de las llaves sobre la mesa, ese directo “mirar las llaves”, justifica mi creencia.

La fenomenología llamó a este fenómeno “acreditación” [*Ausweisung*], y Heidegger lo explica en sus *Prolegomena* el siguiente modo:

“La compleción significa tener presente [*Gegenwärtighaben*] un ente en su contenido intuitivo, de tal modo que lo que antes se pensaba sólo de manera vacía ahora se acredita como fundado en las cosas. La percepción, esto es, *lo que ella da, acredita*. El mentar vacío se acredita en el estado de cosas [*Sachverhalt*] que la intuición da (...)”<sup>23</sup>

Lo que expresa esta propiedad fundamental es que la intuición del objeto *da* el fundamento de mi creencia. El hecho de que crea que las llaves están sobre la mesa no es el resultado de una inferencia. Tampoco realizo hipótesis acerca de lo que debo creer, ni interpongo consideraciones entre mi observación empírica y mi creencia. Y, asimismo, no parece como si el objeto que tengo en frente tan sólo *causara físicamente* mi asentimiento a formular un juicio, el cual también es, en un sentido, un evento físico. Más bien, yo estoy acreditado por mi experiencia reciente a decir que es *verdad* que las llaves están sobre la mesa de mi cocina. Esta creencia está apoyada, ciertamente, en otras creencias que se relacionan entre sí, pero el punto de Heidegger es que es mi ver-las-llaves la que *justifica para mí* la creencia de que las llaves están sobre la mesa.<sup>24</sup>

¿Por qué no hay lugar para el elemento acreditativo en el planteo davidsoniano? Tendríamos que indicar básicamente dos razones. La primera es que el método de la

<sup>23</sup> Heidegger (2006, pp. 72-73). La capacidad acreditativa de los objetos de la experiencia es, en cierta medida, la motivación de las investigaciones tempranas de Edmund Husserl y por tanto de la tradición fenomenológica subsiguiente. Véase: Crowell, S.G., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press, 2001.

<sup>24</sup> Esta capacidad acreditativa es el reverso de la ‘transparencia’ de las creencias de un sujeto racional, pues, en efecto, las creencias sólo pueden ser transparentes a un sujeto cuando los objetos mismos son acreditativos *para* ese sujeto, lo cual hace que éste no necesite recurrir a representaciones mediadoras para justificar su pensamiento (véase: cap. 1, sección 5.3).

interpretación radical es encarado desde lo que se llama una “perspectiva de tercera persona”, esto es, el significado de las emisiones no surge del sujeto de la emisión sino de la interpretación ‘externa’ que el intérprete hace de su conducta. Como vimos, Davidson es fiel a Quine en lo que respecta a la indeterminación de la traducción y la interpretación. Dado que la interpretación es indeterminada, no puede haber nada que un sujeto egológico pueda captar como ‘el significado’ de su emisión, sino que una teoría del significado debe consistir en una aproximación extensional (Malpas: 2003, pp. 223-6). Esta aproximación en tercera persona no deja un lugar relevante para la información que nos pueda revelar una perspectiva como la fenomenológica, que es esencialmente de “primera persona”. Y la segunda razón es que, como vimos, Davidson sostiene una visión ‘desencantada’ de la naturaleza. Dado que el “asunto objetivo” es concebido como un ámbito completamente despojado de contenido conceptual, la única relación que yo puedo tener con él es *puramente causal*. Pero si esto es así, entonces la experiencia no puede contar como justificadora – o ‘acreditadora’ para usar el término heideggeriano – de una creencia, pues un estado de cosas [*Sachverhalt*] es un elemento que está conceptualmente articulado – en particular, está *proposicionalmente* articulado –, y para Davidson lo único que puede gozar de una articulación tal es una creencia, y no una percepción.<sup>25</sup> Por esta razón, Davidson se ve obligado a sostener que entre una actitud proposicional como “las llaves están sobre la mesa” y mi experiencia sensible no puede haber una relación *lógica* de acreditación, sino a lo sumo una relación *causal*, dado que la experiencia no está articulada proposicionalmente, dejando completamente por fuera el fenómeno de la acreditación sensible en cuanto tal.<sup>26</sup>

25 En el fondo la discusión relevante es cuál es la relación entre los “estados de cosas” y el “mundo real”. Profundizaremos sobre esto en el capítulo 5, sección 4.

26 Esta es, claro está, otra forma de recuperar la crítica mcdowelliana al coherentismo de Davidson.

## 1.6. El atribucionismo davidsoniano

La totalidad de la reflexión de Davidson en torno a la naturaleza del pensamiento gira en torno al contexto interpretativo. La interpretación radical nos proporciona, en el fondo, la única guía de lo que puede decirse acerca del pensamiento y el lenguaje. Por eso es correcto decir que las condiciones de la interpretación radical son, a su vez, las condiciones del pensamiento y el lenguaje. El largo camino hacia las condiciones de posibilidad de la interpretación nos dejó con un concepto original y – a mi juicio – apropiado para dar suelo a la noción de “segunda naturaleza”, a saber, la *triangulación*. Ésta, como vimos, no refiere a un escenario fáctico, ni tampoco constituye una condición suficiente para el surgimiento del pensamiento. La triangulación es, más bien, una forma de desarrollar la idea wittgensteiniana de una *forma de vida* compartida entre individuos. Este es, creo, lo que debemos pensar cuando decimos que la intersubjetividad tiene un lugar primordial en la explicación de la racionalidad humana. Una forma de vida compartida es lo que está a la base del pensamiento. Davidson nos ha enseñado que la “segunda naturaleza” es un elemento emergente en una comunidad de animales que triangulan.

Este “elemento pre-conceptual” del pensamiento nos enseña, asimismo, el carácter *hermenéutico* de la racionalidad: nada que sea *demasiado distinto* de esta práctica podrá ser concebida como un ejercicio de pensamiento conceptual. El sólo hecho de reconocer algo como pensamiento implica que estamos compartiendo una forma de vida. Decir esto es equivalente, como vimos, a decir que se comparte un mismo *lenguaje*. Pero con esta afirmación no estamos restringiendo nuestra noción de ‘racionalidad’, sino ampliando la de ‘lenguaje’: “un ‘juego de lenguaje’ no puede ser confinado a meros fragmentos de discurso. Es una totalidad en la cual el comportamiento verbal está integrado a una forma de vida que incluye prácticas que, consideradas en sí mismas, tendrían que contar como no-lingüísticas”

(McDowell: 2009, pp. 145-6).<sup>27</sup> Esto nos demandaba, asimismo, pensar el pensamiento como un fenómeno eminentemente *social*. En “*The Social Aspect of Language*”, Davidson sostiene que “la comprensión, incluso la del significado literal de los enunciados del hablante, depende de cierta información general y cierta familiaridad compartida con instituciones no-lingüísticas” (Davidson: 2005, p. 119). Vimos un ejemplo de esta “familiaridad” cuando mencionamos el reconocimiento, por parte del intérprete radical, de la similitud de las reacciones del interpretado ante los estímulos distales. Las reacciones como tales no son “fragmentos de discurso”, pero sin embargo constituyen una base compartida sin la cual no podría, en rigor, haber interpretación de discurso alguno. El “principio de caridad” presente en la interpretación revela este mundo de instituciones comunes entre intérprete e interpretado (Malpas: 1992, p. 28). Por eso, el lenguaje debe ser concebido como un conjunto de instituciones vivas, de las cuales el habla es, quizás, la más conspicua. Esto es lo que Davidson nos ha proporcionado, a mi juicio, satisfactoriamente: la idea de que la “segunda naturaleza” es un fenómeno social, hermenéutico, lingüístico en sentido amplio, que determina la emergencia de una práctica entre animales racionales que comparten una forma de vida.

Sin embargo, cuando se trata de describir en qué consiste la posesión de esta “segunda naturaleza”, la respuesta davidsoniana es puramente atributista: ser racional *es ser interpretable con el principio constitutivo de la racionalidad*. La racionalidad es, entonces, un constructo teórico con el cual un intérprete hace inteligible el comportamiento de un animal con el cual triangula. Es cierto que Davidson no cree que una teoría tarskiana del significado esté a la base de nuestras atribuciones cotidianas: “el punto de la teoría no es describir cómo de hecho interpretamos, sino especular acerca de aquello en el pensamiento y el lenguaje que los

---

<sup>27</sup> En el capítulo 4 desarrollamos esta idea.

hace interpretables” (Davidson 2004, p. 128). Pero, como nota Barry Smith, el punto de la teoría de la interpretación es hacer teóricamente explícito aquello que el intérprete ordinario podría saber acerca de los pensamientos y el significado de las emisiones de otro.<sup>28</sup> Piénsese, por ejemplo, en la figura del intérprete radical. El intérprete es el punto de referencia desde el cual las atribuciones de racionalidad son legitimadas. Desde esta perspectiva, la “segunda naturaleza” del hablante es un conjunto de estados proposicionales con los cuales un intérprete hace inteligible la conducta observable de éste último. Pero si preguntamos de dónde provienen *las normas* cuyo acatamiento constituye esta “segunda naturaleza”, la única respuesta que puede brindar Davidson es que son principios constitutivos de una teoría que el intérprete radical ya debe estar forjando. En este escenario, el acatamiento de las normas de la racionalidad se hace “desde *afuera*”: son las constricciones constitutivas de una teoría las que se extienden al interpretado cuando su comportamiento quiere hacerse inteligible.

A continuación veremos de qué modo el carácter atribucionista de los argumentos davidsonianos – que según nuestro análisis parecen como *consecuencias* de algunos presupuestos metodológicos y metafísicos de su teoría – aparecen explicitados en la obra de Daniel Dennett como una tesis filosófica sustantiva.

---

<sup>28</sup> Smith, B. C. (2006), “Davidson, Interpretation, and First-Person constraints on Meaning”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 14(3), pp. 385-406.

## II. DANIEL DENNETT: LA INSTANCIA INTENCIONAL

### II.1. Todo puede pensar

Ya hemos visto cómo la filosofía Davidson tiene su mayor debilidad en el enfoque atribucionista que subyace a su concepto de ‘interpretación’. A continuación profundizaremos nuestro análisis de estas dificultades con otro representante eminente de lo que hemos llamado ‘atribucionismo’: Daniel Dennett. Para comprender el punto de partida de su pensamiento, debemos volver a las raíces comunes de ambos pensadores: W.V.O. Quine.

En su libro *Word and Object*, Quine escribe su posición respecto a la plausibilidad del discurso intencional en un célebre pasaje:

“Uno puede aceptar la tesis de Brentano o bien como mostrando la indispensabilidad de los lenguajes intencionales y la importancia de una ciencia autónoma de la intención, o como mostrando la gratuidad de los lenguajes intencionales y la vacuidad de una ciencia de la intención. Mi actitud, contrariamente a Brentano, es la segunda.” (Quine: 1960, p. 221)

La posición de Dennett puede ser caracterizada como una especie de ‘punto medio’ entre ambas actitudes. En cuanto a sus elecciones tácticas, Dennett respalda, junto con Quine, un materialismo científico: “Declaro mi punto de partida como el mundo objetivo, materialista y de tercera persona de las ciencias físicas. Esta es la elección ortodoxa del mundo actual de la filosofía anglosajona”.<sup>29</sup> Pero, por otro lado, elige “no seguir tampoco la rama eliminativista”, en la medida en que Dennett es un férreo defensor de la tesis brentaniana de la “indispensabilidad de los lenguajes

---

<sup>29</sup> Dennett, D. (1998), *The Intentional Stance*, Cambridge: MIT Press, p. 5. Todas las traducciones son mías.

intencionales” (Dennett: 1998, p. 223). Cómo generar una convivencia pacífica entre estas dos afirmaciones constituye la empresa del proyecto dennettiano.

En el capítulo anterior habíamos visto que Wilfrid Sellars – siguiendo una intuición kantiana – había empleado la metafórica distinción de “espacios lógicos” para identificar el contexto discursivo en el cual se hacían inteligibles las prácticas normativas que constituyen nuestra *segunda naturaleza*. Recién vimos cómo, para Davidson, la racionalidad emana de nuestra aplicación de un ‘ideal constitutivo’ en nuestra interpretación de ciertos eventos. Similarmente, para Dennett, cuando decimos que algo o que alguien tiene creencias, deseos, pensamientos, y demás, estamos adoptando una cierta ‘postura’ frente a ‘algo’. Dennett llama a esta postura “instancia intencional”, y a ese algo, “sistema intencional”.

La idea fue formulada por primera vez en su artículo “*Intentional Systems*” (1971), y desarrollada extensamente en su libro *The Intentional Stance*, que representa “la fundamentación” de su teoría de la mente (Dennett: 1998, p. 2). En dicho artículo, Dennett sostiene que “una cosa particular es un Sistema Intencional sólo en relación con las estrategias de alguien que está intentando explicar y predecir su comportamiento”.<sup>30</sup> De modo tal que la adopción de la estrategia intencional “consiste en tratar al objeto cuyo comportamiento quiere predecirse como un agente racional con creencias y deseos y otros estados mentales que exhiben lo que Brentano y otros han llamado *intencionalidad*” (Dennett: 1998, p. 15). Si, como afirmó Brentano, la intencionalidad es la marca de lo mental, entonces nuestro empleo de categorías mentales, y en general, todo nuestro discurso inteligible acerca de la mente y el pensamiento está sustentado por la adopción de esta instancia. Como lo explica Don Ross:

---

<sup>30</sup> Dennett, D. (1971), “Intentional Systems”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 4, pp. 87.

“Una instancia es la puesta en primer plano de algunos aspectos (reales) sistemáticamente relacionados de un sistema o proceso sobre un trasfondo compensatorio de otros aspectos. Destacar aquel conjunto de aspectos es tanto posible como útil *porque* (de hecho) los límites de los patrones suelen no coincidir con los límites de los objetos de un realista ingenuo... Ser un explorador de patrones bajo más de un aspecto, es ser un adoptador de instancias”<sup>31</sup>

Las instancias no son teorías, de modo que adoptar una instancia no significa la adopción consciente de una posición teórica determinada. Más bien, las instancias son “estrategias que sirven para organizar datos, explicar interrelaciones, y generar preguntas para hacer a la Naturaleza” (Dennett: 1998, p. 265). La idea es que nuestra actitud frente a un sistema particular – actitud que asumimos con el deseo de comprender y predecir su comportamiento – determina el *carácter* de ese sistema. En otras palabras, Dennett emplea el concepto de “sistema intencional” para clausurar el problema ontológico acerca de *qué es tener estados intencionales*, pues su definición “no dice que los sistemas intencionales *realmente* tengan creencias y deseos, sino que uno puede explicar y predecir su comportamiento mediante la *adcripción* de creencias y deseos a ellos” (Dennett: 1971, p. 91). Esta tesis es el corazón de su pensamiento, y asimismo una clara exposición de su manera de abordar el atribucionismo. El atribucionista invierte la relación entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*: cuando decimos que una entidad tiene estados mentales, no estamos “descubriendo” estos estados en ella, sino que, a la inversa, es porque descubrimos que podemos aplicar la instancia intencional a ella que “decidimos interpretar algunos de sus estados o procesos internos” como estados mentales (Dennett: 1998, p. 32). Si un sistema es intencional sólo en virtud de la estrategia de un

---

<sup>31</sup> Ross, D. (2000), “Introduction: The Dennettian Stance”, en D. Ross, A. Brook & D. Thomposon (eds.) *Dennett’s Philosophy: A Comprehensive Assessment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 147-168.

intérprete que está intentando predecir su conducta, entonces otra consecuencia – que también discutiremos más adelante – es que, por principio, la aplicación de la instancia intencional es virtualmente ilimitada. De hecho, *cualquier sistema* puede, en principio, ser descrito en términos intencionales. En principio, todo puede “pensar”. Por supuesto de esta posibilidad no se desprende que *de hecho* usemos el vocabulario mental para cualquier objeto del mundo. Dennett nos dice que, por lo general, cuando estamos frente a un sistema, podemos adoptar otras dos instancias.

Por un lado está la “instancia física”. Esta es la actitud interpretativa omnipresente en la física y la química. Las predicciones efectuadas desde esta instancia “están basadas en el estado físico actual del objeto particular, y son efectuadas mediante la aplicación del conocimiento que tengamos de las leyes de la naturaleza” (Dennett: 1971, p.88). Dennett emplea recurrentemente la imagen invocada por Laplace, quien había imaginado un ser omnisciente capaz de conocer el estado de todas las partículas del Universo en un momento dado, y a partir de allí poder calcular cualquier posición hacia el pasado y el futuro con la mera aplicación de las leyes del movimiento. En algún sentido, la instancia física representa una actitud laplaceana respecto de determinados estados locales en determinados sistemas.

Por otro lado está la “instancia de diseño”. Ésta es la estrategia predictiva que encontramos por ejemplo en la biología y en la ingeniería. Aunque no hay un tipo unívoco de predicción basada en esta instancia, todas ellas tienen en común la apelación a la noción de *función* (Dennett: 1971, p.88). Este es el caso de la actitud que asumimos cuando decimos, por ejemplo, que “el ojo es para ver” o que “el radiador regula la temperatura”. Elaboramos predicciones tomando en cuenta los propósitos de la constitución de ciertas partes de los sistemas, ya sean estos propósitos biológicos o artificiales. La instancia de diseño representa un nivel de descripción más abstracto que en la instancia física, en el sentido de que en aquélla se ignoran “los detalles

actuales (y posiblemente engorrosos) de la constitución física de un objeto” (Dennett: 1998, p. 16). Y hacemos este trabajo de abstracción porque a veces los sistemas físicos son tan complejos que elaborar una descripción o una predicción de ellos en términos puramente físico-mecánicos “sería una labor hercúlea y sin sentido – aunque posible, en principio –” (Dennett: 1971, p.89).

En el caso de los humanos – y también, para Dennett, de otros sistemas complejos como animales y computadoras – los patrones de comportamiento del sistema nos fuerzan a abandonar tanto la instancia física como la de diseño. La “instancia intencional” abstrae a partir de las características funcionales de un sistema – y por supuesto a partir de su constitución física – para llegar a una estrategia de predicción del comportamiento articulado en un vocabulario mental. Entonces, los seres humanos son sistemas que en virtud de su complicadísima micro-estructura generan patrones de comportamiento que no pueden ser aprehendidos ni por una instancia mecánica ni por una teleológica. Este complejo patrón sólo puede ser capturado por la instancia intencional, la cual genera “las regularidades que constituyen nuestra *segunda naturaleza*” (Dennett: 1998, p. 40, mi énfasis).

## II.2. Tres tipos de Psicología Intencional

La aplicación paradigmática de la instancia intencional se encuentra en lo que la tradición analítica ha dado en llamar ‘psicología folk’, i.e., el discurso cotidiano acerca de las creencias y deseos que explican y predicen la conducta de las personas y que utilizamos de una forma más o menos intuitiva. La psicología folk es un “cálculo racionalista de interpretación y predicción” (Ibíd., p. 48), que implementamos todos los días para comprender (por lo general) a otros humanos. Cuando decimos cosas como “Juan llegó tarde porque *pensaba* que María estaría allí y *quería* evitarla”, estamos intentando dar sentido a las acciones de Juan mediante

la adscripción de pensamientos y deseos. El estatuto de la psicología folk juega un papel ambiguo en la obra de Dennett. Por un lado, ésta parece ser “una amalgama de intuiciones más o menos compartidas dudosamente consistente y mal avenida”, que debería ser gradualmente fragmentada en teorías científicas con un vocabulario menos polémico.<sup>32</sup> Pero por otro lado, Dennett pone un fuerte énfasis en el papel fundamental que la psicología folk juega en la empresa de comprender científicamente la mente y la conciencia, de modo que le corresponde un lugar sistemático en un conjunto de teorías de la mente.

Según esta segunda apreciación, la psicología folk asume un lugar seminal en el desarrollo de teorías ulteriores de la mente, cuya tarea sería, en todo caso, sofisticar los elementos conceptuales ‘salvables’ del discurso cotidiano.<sup>33</sup> Por lo tanto, la importancia de la psicología folk reside en ser una suerte de ‘cuna teórica’ para el desarrollo de otras teorías científicas, y por lo tanto deberíamos interesarnos por ella, y no descartarla. Dennett da dos argumentos para fundamentar el interés por la psicología folk. En primer lugar, hay un *interés antropológico* en ella: sea o no una ‘teoría’ verdadera, es digna de ser estudiada como un fenómeno histórico. Por otra parte, tiene un *interés científico* en virtud de su innegable éxito predictivo, y que tendrá que ser eventualmente explicado en términos de las relaciones inter-teóricas que existen con otras disciplinas más básicas (Dennett: 1998, p. 47).

Este discurso de atribución de estados intencionales constituye lo que Dennett llama un “conductismo lógico” (Ibíd., p. 50). Nuestra interpretación de la conducta observable de algunos sistemas, como los seres humanos, implica

---

<sup>32</sup> Bricke, J. (1985), “Consciousness and Dennett’s Intentionalist Net”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 48, No. 2, p. 249.

<sup>33</sup> Bricke, J. (1984), “Dennett’s Eliminative Arguments”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 45, No. 3, p. 413

entonces el uso de categorías mentales. Como en el caso de Davidson, esta estrategia interpretativa no es arbitraria, sino que aparece regulada por ciertos principios. En el tercer capítulo de *“The Intentional Stance”* encontramos una clasificación tripartita de los mismos:

El primer principio determina que “las creencias de un sistema son aquellas que *debe tener* en virtud de sus capacidades perceptuales, necesidades epistémicas, y su biografía” (Dennett: 1998, p. 49). Esto hace que consideremos, en primer lugar, que sus creencias deberían ser relevantes para su vida, lo cual impone una suerte de marco interpretativo: no vamos a adscribir a un individuo *toda* creencia a la que asentiría, pues muchas de ellas serán irrelevantes a la hora de producir predicciones y explicaciones en la conducta. Por otra parte, supondremos, en conexión con sus capacidades cognitivas, que tiene acceso al mundo y que sus creencias son en general verdaderas acerca de ese mundo. Aunque en este punto su argumentación es menos sofisticada que la de Davidson – quien sostiene que la atribución de verdad es una condición de posibilidad de la determinación semántica de las creencias –, podemos deducir que Dennett está pensando en la misma línea cuando dice, por ejemplo, que “la atribución de creencias falsas, de *cualquier* creencia falsa, requiere una genealogía que acabará consistiendo mayormente en creencias verdaderas” (Ibíd. p. 18).

El segundo principio estipula que “las creencias de un sistema son aquellas que *debe tener* en virtud de sus necesidades biológicas” (Ibíd., p. 49). En una palabra, su sistema de creencias debe tener alguna relación con su realidad biológica.<sup>34</sup> En tanto es un sistema intencional, deberíamos esperar que sus creencias y sus deseos no entren en conflicto

---

<sup>34</sup> Quizás una consecuencia interesante de esto – lo que podría darle más plausibilidad a la propuesta de Dennett – es que, en la medida en que las computadoras y algunos artefactos pueden ser sistemas intencionales, no sería apropiado decir que realizamos esas atribuciones mediante la “psicología folk” (pues las computadoras no tienen necesidades biológicas), sino que deberíamos emplear el lenguaje de las otras teorías más básicas.

masivo con su animalidad, y por lo tanto esperaremos que las cosas que cree y desea tengan una relación con sus inclinaciones más básicas: la comida, la seguridad, la salud, el sexo, la riqueza, el poder, la influencia, etc.

Por último, el tercer principio reclama que “el comportamiento de un sistema consistirá en aquellos actos cuya ejecución *sería racional* para un agente con esas creencias y deseos” (Ibíd.). Si las creencias y los deseos de un agente no tuviesen coherencia alguna, no podríamos confiar en que cualquiera de sus creencias tuviese conexión ni con otras creencias, ni con sus necesidades biológicas, ni con su vida.

Dada esta formulación de los principios que subyacen al discurso de la “psicología folk”, podemos decir que ésta “produce sus predicciones y explicaciones calculando en un sistema normativo; predice lo que creemos, deseamos y hacemos mediante la determinación de lo que *deberíamos* creer, desear y hacer” (Ibíd., p. 52). De hecho, atribuir al sistema las creencias que *debería* tener constituye “la regla fundamental” de la atribución de estados intencionales a un sistema intencional (Ibíd., p. 20). Esta observación nos vincula con el criterio de adecuación que hemos denominado ‘*normatividad*’. Sin embargo, Dennett también califica la “psicología folk” como un discurso problemático cuyos ambiguos compromisos ontológicos deben ser depurados y comprendidos en el contexto de un materialismo serio. ¿Qué significa esto? Siguiendo una distinción de Hans Reichenbach, Dennett diferencia dos formas de entender los estados intencionales que adscribimos a los humanos y a otros sistemas. Podemos tratar estos estados como *illata* o como *abstracta*. Los *illata* son entidades concretas cuya existencia está postulada por una teoría, como es el caso, por ejemplo, del bosón de Higgs. Los *abstracta*, por el contrario, son constructos lógicos cuya existencia es subsidiaria de un método específico de análisis; este es el caso de los números. Para Dennett, la noción ordinaria de creencia está a medio camino entre los *illata* y los *abstracta*, y esta ambigüedad ontológica le permite sugerir que es “poco atractivo

como concepto científico” (Ibíd. p. 55). Por esta razón, en el tercer capítulo de “*The Intentional Stance*”, que lleva el título de “*Three Kinds of Intentional Psychology*”, Dennett propone divorciar ambos conceptos y con ellos crear dos nuevas teorías: una que trate las creencias como *abstracta*, y la otra como *illata*. Ambas teorías tendrán su raíz común en las intuiciones de la psicología folk, pero cada una desarrollará en forma sistemática un concepto distinto de creencia.

En primer lugar, una Teoría de los Sistemas Intencionales (IST) sería una suerte de desarrollo teórico del concepto *abstracto* de la mente; en cuanto tal, tendría un estatuto similar a la ‘teoría de la decisión’ o a la ‘teoría de juegos’. Sus atribuciones son holísticas, en el sentido de que no identifican los estados intencionales como entidades discretas, sino en virtud de las relaciones lógicas que mantienen con el conjunto total de los estados atribuidos a un sujeto. Este ‘sujeto’ no es más que la unidad psicofísica de la *persona*, y por lo tanto la atribución de estados intencionales no penetra, por así decir, a los mecanismos sub-personales donde estos estados son físicamente realizados. En este sentido Dennett habla del sujeto de la atribución como una ‘caja negra’ [*black box*] cuya conducta es aprehendida mediante constructos lógicos (*abstracta*) destinados a mejorar la potencia teórica de un sistema de predicción y explicación (Dennett: 1998, pp. 57-58).

En segundo lugar, una Psicología Cognitiva Sub-Personal (PCS) se encargaría de relacionar los conceptos abstractos de la otra teoría con entidades concretas (*illata*) verificables en el espacio de una ontología materialista aceptable. ¿Y dónde buscará este psicólogo los mecanismos que explicarían el éxito de las teorías más abstractas? Dennett no titubea en responder: en el *cerebro*. En este sentido, la Psicología Cognitiva Sub-Personal tiene como tarea explicitar los mecanismos internos del cerebro, “el objeto más complejo que hayamos encontrado en el universo” (Ibíd., p. 2), y a partir de allí explicar cómo son físicamente realizadas las *propiedades semánticas* que le atribuimos.

Dennett es consciente de que, al investigar un objeto como el cerebro, el psicólogo cognitivo sub-personal está lidiando con un mecanismo físico, y por lo tanto, ciego al significado:

“...el cerebro, como nos muestra la teoría de los sistemas intencionales y la biología evolutiva, es una *máquina semántica*; su tarea es descubrir lo que sus variadísimos inputs *significan*, discriminarlos según su significado y ‘actuar acorde’ al mismo. Pero el cerebro, como nos enseña la fisiología o el simple sentido común, es una *máquina sintáctica*; todo lo que puede hacer es discriminar sus inputs mediante sus características estructurales, temporales, y físicas, y dejar que sus actividades enteramente mecánicas estén gobernadas por estas propiedades “sintácticas”” (Ibíd., p. 61).

Es la tarea de este científico-híbrido dar cuenta de la conexión existente entre ambas concepciones del cerebro, explicar de qué forma la sintaxis cerebral, insemántica y mecánica, puede engendrar en su seno un ‘mecanismo semántico’. En este sentido, el psicólogo cognitivo sub-personal se dedicaría a analizar las estructuras cerebrales *tomando en cuenta la dimensión semántica en su explicación*, es decir, teniendo de antemano un vocabulario intencional (proveniente de la teoría anterior) que le permitirá identificar un estado  $x$  del cerebro como una realización física de la creencia de que  $p$ . Pues, si no identificara las propiedades (sintácticas) cerebrales de esta forma, el psicólogo se vería frente a un mecanismo que no le diría *nada* respecto de qué creencia es la que está instanciando, y su trabajo no podría diferenciarse del que hace un neurofisiólogo, o incluso un físico (Ibíd., p. 64).

Lo que empuja a Dennett a la postulación de esta *nuova scientia* es la idea de que siempre debe poder explicarse el poder predictivo de una teoría abstracta en términos de las complicaciones de un mecanismo descrito en una teoría más concreta. Estamos frente a la más pura metafísica

dennettiana: su materialismo ostenta una estructura donde la presencia de *lo empírico-concreto* ilumina y legitima la presencia de entidades más abstractas.

### II.3. ¿Cuál es el estatuto teórico de los conceptos intencionales?

El problema de la relación inter-teórica entre las tres disciplinas ha estimulado cierto debate entre los comentaristas de la obra de Dennett. Muchos filósofos han detectado los aires reduccionistas o incluso eliminativistas en esta propuesta. Esta interpretación se debe a que, en última instancia, la Psicología Cognitiva Sub-Personal parece oficiar de puente entre las teorías más abstractas de la *mente* (como la Psicología Folk y la Teoría de Sistemas Intencionales) y las teorías materialistas del *mundo* (la Biología, la Química, la Física). Visto de esta forma, el programa de las ‘tres psicologías intencionales’ sería una propuesta de reducción de los conceptos mentales, e incluso de eliminación, ya que, como vimos, no todos los conceptos son ‘salvables’. Ciertamente, Dennett ha admitido en varias ocasiones su simpatía por el reduccionismo y el atractivo de las ideas eliminativistas – como las de Churchland y Stich (v. Dennett: 1998, p. 233). No obstante, Dennett ha ofrecido argumentos para diferenciarse de ambas tendencias. Nuestro interés en dichos argumentos reside en que su exposición revelará algunos aspectos problemáticos de su pensamiento, sobre todo en relación a otro de los criterios de adecuación presentados en el capítulo anterior: la *irreductibilidad* de las normas vinculadas a la racionalidad. Revisemos primero sus argumentos en contra del eliminativismo.

#### II.3.1 Eliminativismo

Dennett considera que la “firme prohibición de los idiomas intencionales” que propugna el eliminativismo simplemente ignora el éxito predictivo y explicativo que un discurso

intencional *de hecho* tiene. En otras palabras, el eliminativismo no ve que “tiene que haber *alguna* explicación del éxito de la predicción intencional” (Dennett: 1998, p. 60). Más bien, lo que motiva la eliminación del lenguaje mental es el hecho de que esta explicación del éxito de las predicciones abstractas deba llevarse a cabo desde *otras instancias*: uno querría, por ejemplo, relacionar los fenómenos mentales con la situación evolutiva del hombre como animal, y por lo tanto desearía emplear la “instancia de diseño”. Y uno desearía hacer esto – nos dice Dennett – porque si detenemos nuestras explicaciones sólo en el nivel intencional, “hemos dejado inexplicada toda una instancia de la inteligencia o racionalidad” (Dennett: 1971, p. 97). El eliminativismo surge de una mala interpretación de esta insuficiencia de la explicación intencional. Dennett cree que el éxito de la instancia intencional es innegable, y que la moral a ser extraída de estas ventajas es “la *inevitabilidad* de la instancia intencional con respecto a uno mismo y a los seres inteligentes con los cuales vivimos” (Dennett: 1998, p. 27)

Ahora bien, ¿de dónde proviene esta inevitabilidad? ¿Y cómo se ajusta este hecho al tipo de materialismo fisicalista como el que Dennett está defendiendo? Su respuesta es que la diferencia entre instancias “no es una diferencia en la naturaleza, sino meramente una diferencia que refleja nuestras capacidades limitadas como científicos” (Dennett: 1998, p. 23). Esta es, en el fondo, la única razón por la que *cambiamos de instancia* en primer lugar. Dennett cree que, en principio, si tuviésemos la omnisciencia soñada por Laplace, podríamos *prescindir totalmente* de cualquier instancia que no sea la física: “el físico omnisciente laplaceano podría predecir el comportamiento de una computadora – o del cuerpo vivo de un humano – sin necesidad de los riesgosos y abreviados métodos de la instancia de diseño o la instancia intencional” (Ibíd.).

Sin embargo, debemos aquí recordar la lección de Sócrates en el *Fedón* (v. cap. 1, 1.5.1): aunque tuviésemos disponible una explicación completa de los mecanismos y

articulaciones involucradas en una acción, estas no reflejarían las *razones* de esa acción, sino tan sólo sus *causas*. Por supuesto, Dennett no aceptaría esta distinción, ya que creería que *una razón* – presumiblemente un estado intencional – es un concepto *abstracto* cuyas capacidades explicativas no tardarían en ser relacionadas con mecanismos físicos concretos. Pero el punto es, más bien, que si Dennett quisiera explicar el éxito predictivo de la instancia intencional, *tal como* es empleada en la psicología folk, mediante un recurso a teorías mecanicistas de orden inferior, estaría disipando una parte importante de la explicación de *cómo en efecto* funciona el ‘espacio de las razones’ que estructura nuestras vidas. Una forma de ver esto con mayor claridad es reflexionando acerca de la relación que tiene el agente con sus propios estados. Siguiendo esta misma idea, Richard Moran distingue entre ‘causas explicativas’ y ‘causas justificativas’:

“Las razones que *explican* una acción son estados mentales del agente, los cuales pueden ser ellos mismos verdaderos o falsos. Cuando una creencia que es una razón explicativa es una creencia falsa, esto no afecta su validez explicativa en lo más mínimo. Pero, naturalmente, esta no es la relación que el agente tiene con sus propias razones, las cuales deben ser razones que guían o *justifican*, y que son hechos distintos e independientes de su creencia” (Moran: 2001, p. 128).

Si yo explico una acción atribuyendo una creencia al agente de dicha acción, le estoy atribuyendo la capacidad de dejarse influenciar por razones, y por lo tanto, estoy considerándolo como un *agente racional*. Yo bien podría compartir con el agente aquella creencia que le atribuyo, pero en el caso de la explicación, *yo no me hago responsable* por la verdad de esa creencia, puesto que no soy *yo* quien está determinando la verdad de la misma. En la *explicación*, los hechos psicológicos son entidades opacas que ayudan a comprender la conducta del agente. Cómo el mundo sea es, en algún sentido, irrelevante. La creencia podría ser falsa, pero explicaría la acción del agente *si el agente* la considera

verdadera. De esta forma, yo puedo explicar la acción de Pedro de tomar un paraguas diciendo que él *cree* que está lloviendo. Aunque no llueva, esto explica su acción. Pero si se me preguntara a mí: “¿crees que llueve?”, se me está preguntando si yo *me comprometo* con la verdad de un estado de cosas objetivo que trasciende mi estado psicológico. Para responder a esta pregunta (“¿crees que llueve?”) yo debo *justificar* mi creencia apelando a evidencias, argumentos, etc.

Habíamos visto que esta característica, que Moran denominaba ‘transparencia’, es crucial para comprender el modo en que un agente se relaciona con las razones. La justificación es un mecanismo *transparente* a los hechos. Pero esta es una característica de la racionalidad al que nuestro omnisciente laplaceano no tiene acceso. Al parecer, la omnisciencia no implica omnicomprensión.

### 11.3.2 Reduccionismo

No hay un consenso respecto de qué modo es posible diferenciar reduccionismo y eliminativismo, pero podríamos decir que, a diferencia de éste último, el reduccionismo puede convivir con un lenguaje intencional, siempre y cuando vincule cada fenómeno mental, *vis à vis*, con un fenómeno descrito en algún otro vocabulario que sea considerado privilegiado. En este sentido, Dennett tampoco es un reduccionista, pues, como observa William Bechtel, “su objetivo no es reducir la intencionalidad a algo no-intencional mediante la identificación de descripciones intencionales con descripciones no-intencionales. Más bien, los análisis sub-personales están para explicar cómo un mecanismo podría comportarse *como* algo intencional – esto es, como algo completamente racional”.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Bechtel, W. (1985), “Realism, Instrumentalism, and the Intentional Stance”, *Cognitive Science*, v. 9, p. 475.

Dennett observa que las propiedades semánticas “son no sólo relacionales, sino también, digamos, super-relacionales”, pues para que algo tenga un contenido debe mantener una relación no sólo con otras cosas similares a ese algo, sino que también debe mantener una relación con “toda la vida – y la vida contra-fáctica – del organismo al que ‘sirve’” (Dennett: 1998, p.65) Esto significa que las adscripciones de estados intencionales sólo tienen sentido cuando las vinculamos al sistema intencional *como un todo* y a su ambiente circundante. Y esta vinculación es la que se pierde al descender a un nivel sub-personal, ya que allí, las propiedades que podemos encontrar son meramente estructurales. ¿Pero no podríamos, en principio, vincular estas estructuras con las entidades semánticas del nivel superior? La respuesta de Dennett es que no. No hay forma de capturar las propiedades semánticas de las cosas mediante una micro-reducción a elementos sintácticos precisamente porque las propiedades semánticas no son susceptibles a las “diferencias en la estructura neuronal, trasfondo genético, y capacidades perceptuales” que podemos encontrar en distintos individuos. Dennett llama la atención sobre este punto preguntando: “¿Qué se esparció por todo el mundo el 20 de Julio de 1969? La creencia de que un hombre había caminado sobre la Luna.” Posiblemente no encontremos una similitud estructural ni causal en el cerebro de *todas* esas personas, pero sin embargo seguiremos diciendo que todos tenían algo *en común*, esa creencia.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Dennett: 1998, p. 235. Esta característica de los estados intencionales es lo que los funcionalistas llaman *realizabilidad múltiple*, cuya discusión tendrá lugar en el próximo capítulo. Dennett de hecho reconoce esta situación de la biología evolucionista: “es altamente improbable” – dice – que podamos dar sentido a los estados intencionales “en un nivel más concreto o menos abstracto que la teoría de los sistemas intencionales. Por lo tanto, desde el punto de vista de la biología evolucionista, no querríamos ‘reducir’ todas las caracterizaciones intencionales” (Ibid., p. 59).

¿Y por qué – podríamos preguntarnos – las propiedades semánticas son indiferentes a la estructura física que, en el fondo, los hace posibles? ¿Por qué la sintaxis no determina la semántica? Aquí llegamos a uno de los puntos cruciales del pensamiento de Dennett que nos vincula con otro de nuestros criterios de adecuación (que hemos llamado ‘hermeneuticidad’), y que él ilustra con un didáctico ejemplo:

“Supongamos que encontramos un mecanismo en Jones que produce la aserción ‘está lloviendo’ cada vez que Jones es interrogado al respecto, y está lloviendo en las inmediaciones epistémicamente accesibles a él. También produce ‘sí’ en respuesta a la pregunta ‘¿está lloviendo?’ en estas ocasiones. ¿Hemos descubierto la creencia de Jones de que está lloviendo? (...) Es decir, quizás hemos descubierto un mecanismo extraño y sin sentido (...) que no merece interpretación intencional alguna – o en todo caso no ésta: que es la creencia de que está lloviendo. Necesitamos un estándar sobre el cual juzgar nuestra clasificación intencional de los *illata* de una teoría cognitiva sub-personal; lo que debemos usar para este estándar es el sistema de *abstracta* que fija creencias y deseos mediante algún tipo de proceso hermenéutico que nos dice cuál es la mejor y más racional historia que puede ser contada” (Dennett: 1998, p. 92, mi énfasis)

Como vimos, ésta era la razón por la que el psicólogo cognitivo sub-personal no es un físico: los mecanismos ‘cerebrales’ con los cuales este psicólogo se encuentra *ya están interpretados* siguiendo un criterio de racionalidad que determina “qué historia puede ser contada”. Dennett llama ‘hermenéutico’ a este proceso porque, de algún modo, el teórico no puede sino partir de estas consideraciones racionales para que *algo* en su experiencia tenga sentido como siendo “la estructura física donde se realiza *tal o cual* creencia”. Como veremos en la cuarta sección, esta observación revela una ambigüedad en el concepto dennettiano de ‘racionalidad’ que constituye la debilidad fundamental de toda forma de atribucionismo.

¿Qué estatuto tiene, entonces, el discurso intencional? Dennett defiende la idea de que su teoría es ‘instrumentalista’ en un sentido que la distingue tanto del *instrumentalismo clásico* (“la teoría no es ni verdadera ni falsa, es tan sólo una herramienta”) como del *fictionalismo* (“esto es falso, pero es una ficción útil”). A diferencia ambas posiciones, el instrumentalismo de Dennett concibe el discurso intencional como un discurso acerca de fenómenos ‘perfectamente objetivos’ y que, por lo tanto, conforma una teoría pasible de ser ‘verdadera’ o ‘falsa’. Pero ¿qué sentido de objetividad puede estar mentando aquí Dennett, dada su posición? Su respuesta es más que ambigua en este punto: podemos – dice – concebir los estados intencionales como *reales* en el mismo sentido en que un físico considera real un centro de gravedad, o un geólogo, el ecuador (Dennett: 1998, p.72). En la siguiente sección ahondaremos sobre este punto para investigar las consecuencias ontológicas que se desprenden de esta posición.

#### II.4. ¿Cuál es el estatuto ontológico de los estados intencionales?

La ‘instancia’ es un modo de dirigirse hacia las entidades físicas que nos salen al encuentro día a día, una herramienta conceptual mediante la cual interpretamos los distintos patrones de comportamiento observable en estas entidades. Gracias a esta capacidad de ‘percibir’ patrones, los seres humanos son capaces de realizar predicciones sobre el comportamiento de los más variados y complejos sistemas físicos, como lo son ellos mismos. Habíamos visto que esta idea constituía el corazón del atribucionismo dennettiano: *ser racional* es equivalente a exhibir patrones de comportamiento pasibles de predicción en la instancia intencional. Esto es *todo lo que es ser racional*, y no hay *nada más* que eso. Como puede verse, lo que en Davidson permanecía como una estrategia subterránea al concepto de ‘interpretación radical’ es aquí una tesis filosófica sustantiva y explícita.

Dennett insiste en que tanto un hombre, como una rana, tanto una computadora como un sistema planetario, pueden ser racionales. Si cualquiera de estas entidades presenta patrones que nos obliguen a asumir la instancia intencional, entonces estos serán seres racionales en sentido pleno.

Esta liberalidad del ámbito de aplicación de la instancia intencional ha generado más de una resistencia en la filosofía de la mente contemporánea. En particular, la idea que intuitivamente queríamos objetar es que *cualquier cosa* pueda ser racional con tan sólo ser exitosamente interpelada mediante la instancia intencional. Más bien parecería que cuando empleamos las nociones de “creencia”, “deseo”, “pensamiento”, etc., a una computadora, e incluso a un animal, estamos haciendo un uso metafórico de las expresiones. Describimos el comportamiento de la rana *como si* tuviera creencias y deseos, pero *en realidad* no las tiene.

El realismo dennettiano no tiene más alcance que aquella correlación entre sistema y método predictivo. Esto es todo lo que puede decirse dada su propia definición de lo que es un sistema intencional, y por lo tanto cualquier afirmación que trascienda esta correlación implica invertir los fenómenos mentales con una realidad más robusta de la que pueden tener. Este es el caso, piensa Dennett, del realismo.<sup>37</sup> El realismo, en su opinión, es la doctrina que estipula la existencia de “un hecho interno” para cada adscripción de estados intencionales (Dennett: 1998, p. 14). Dennett reconstruye el curso de razonamientos que llevan al realista a postular tales entidades internas en el contexto de la discusión acerca de la relación entre pensamiento y lenguaje (Ibíd., p. 232), lo cual nos lleva a considerar nuestro último criterio de adecuación, la *lingüística*. Podríamos reconstruir dicho razonamiento como sigue:

---

<sup>37</sup> Dennett también dice que otro flanco de críticas proviene de los eliminativistas, pero por razones distintas: para ellos el uso de términos intencionales es metafórico *tout court*, incluso en los seres humanos, pues – como eventualmente lo mostrará la ciencia – no hay tal cosa como los estados intencionales.

1. Tiene que haber algo *en nosotros* que instancie los estados intencionales que nos atribuimos. (Éste es, tal como lo entiende Dennett, el modo en que el realista interpreta la exigencia de que tiene que haber un sentido en el cual nosotros *realmente* tengamos estados intencionales.)
2. El pensamiento implica una capacidad de diferenciación virtualmente ilimitada: podemos creer potencialmente infinitas cosas, con un nivel indefinidamente amplio de diferenciaciones que nos permite distinguir los matices del mundo, que es aquello acerca de lo cual versan nuestros estados intencionales. (Este es el conocido problema de la *generatividad* del pensamiento, esto es, la posibilidad de articular una cantidad indefinida de creencias acerca del mundo.)
3. Pero nosotros, en tanto que somos entidades materiales, somos *finitos*; de modo que tiene que haber un mecanismo que, siendo finito, tenga la generatividad que atribuimos al pensamiento. (Aquí se plantea el problema de la generatividad en un sistema finito, es decir, el problema de cómo puede una entidad finita generar una cantidad potencialmente infinita de estados intencionales.)
4. Sólo conocemos un mecanismo finito de representación y articulación indefinidamente extensible: el *lenguaje*. Tal como observa Dennett, “cualquier matiz de significado capaz de expresión en nuestro lenguaje es capaz, en principio, de distinguir diferentes creencias y deseos humanos” (Dennett: 1998, p. 111)
5. Por lo tanto, concluye el realista, debe haber un mecanismo análogo al lenguaje *dentro* de nosotros, con elementos análogos a oraciones; un lenguaje que no es fruto del aprendizaje sino que constituye una estructura discreta – aunque plástica – en nuestro sistema neurológico.

Según esta forma de razonar, entonces, si dos personas tienen, digamos, *la misma* creencia, entonces deberán tener alguna similitud estructural en su interior, que el realista interpretará como “la misma ‘oración’ del lenguaje interno”. Esta es la posición que Dennett identifica con el nombre de ‘*oracionalismo*’ [*sententialism*] (p. 137). Según esta interpretación, entonces, el realismo sería un modo de llegar a la conocida ‘hipótesis del lenguaje del pensamiento’, cuya obvia paladín es Jerry Fodor.

Dennett reconoce que, en el discurso cotidiano, el lenguaje cumple una función central para la determinación de los estados intencionales. Esta ‘fuerza social’ del lenguaje puede llevarnos a identificar a éste con el pensamiento, y por lo tanto la conclusión de que “las creencias y deseos son como oraciones almacenados en la cabeza” parece obvia (Dennett: 1998, p. 21).

Nótese que aquí hay una estrecha relación entre el *realismo* respecto de los estados intencionales, por un lado, y el *escepticismo* respecto de la posibilidad de que otras criaturas no-lingüísticas tengan pensamiento. Pues, en la medida en que los humanos son los únicos que pueden *exteriorizar* los matices de diferenciación en un lenguaje externo, sería más que plausible argumentar que sólo los seres humanos cuentan con un mecanismo análogo en su interior. Para Dennett, por el contrario, esta polarización del hombre respecto del resto de los animales “es una ilusión nacida en el hecho de que nosotros no sólo estamos bañados de información” como los animales, sino que también “estamos bañados en palabras” (Ibíd., p. 112). Para Dennett, no debemos confundir el medio con el objeto: el lenguaje es un medio – quizás el medio más importante – que nosotros los seres humanos empleamos con el fin de individuar los estados intencionales desde una instancia intencional. Pero “el proceso autocrítico que individúa las expresiones de creencia no necesita estar revelando ninguna individuación subyacente” (Ibíd., p. 114). Dennett acusa a los realistas de confundir dos fenómenos distintos: la *opinión* y la *creencia*.

Mientras que la primera remite a los estados “verbalmente infectados” que son frecuentes entre los usuarios de un lenguaje, la segunda designa “estados más fundamentales” que no requieren de la intervención de palabras, de modo tal que puede decirse que los animales tienen creencias, pero no opiniones (Ibíd., p. 233).

Posiblemente sea cierto que “si las creencias tuvieran que ser lo que los realistas creen que son, entonces no habría creencias” (Ibíd., p. 110). Pero debemos notar que esta conclusión es correcta sólo porque el único sentido que Dennett encuentra para definir el ‘realismo’ es aquél donde se estipula la existencia de “ítems psicológicos internos” que de algún modo ‘estén por’ las creencias. Dennett cree que lo único que se interpone entre la identificación de nuestras creencias y la de las criaturas no lingüísticas es la identificación de las creencias con proposiciones de un lenguaje – del cual obviamente carecen las criaturas no-lingüísticas. Pero, a su vez, cree que esta identificación sólo puede llevarse a cabo à la Fodor, es decir, buscando “ítems internos psicológicos” que correspondan a las palabras y oraciones del lenguaje natural con las que individuamos los estados intencionales. Y esta visión escueta del realismo sólo puede deberse a su estrecha visión de lo que puede ser considerado una *realidad*: su robusto materialismo fisicalista lo fuerza a señalar el *cerebro* como el único candidato plausible para un realismo respecto de lo que llamamos ‘pensamiento’. Como dice John McDowell, el que piensa no es el cerebro, sino el *animal racional*, y sería desastroso asumir que la mente deba ser algo “más sustancial que el conjunto de capacidades y propensiones de un ser mental”, y asumir que eso “más sustancial” deba ser algo *menos* que el animal racional mismo, a saber, *una parte* de él (McDowell: 2009, p. 274).

La “principal fuente de escepticismo” frente a su posición, cree Dennett, es la idea de una diferencia esencial entre las adscripciones que hacemos entre humanos y las que hacemos a otros sistemas intencionales no-humanos. Esta idea está basada en lo que Dennett llama la “doctrina

de la intencionalidad original”, según la cual los humanos nos distinguimos de todos los otros sistemas intencionales en que “tenemos una intencionalidad original (o intrínseca), absolutamente inderivada” (Dennett: 1998, p. 288). Pero nuevamente, vemos que es la estrechez de su concepto de *realidad natural* la que lleva a Dennett a pensar que la única forma que podría asumir una “intencionalidad original” sea la de la generación de un conjunto de elementos *en el interior* de un mecanismo que merezca el nombre de *racionalidad*.

En un interesante artículo titulado “*Rainforest Realism: A Dennettian Theory of Existence*”, Don Ross llama la atención sobre la creciente centralidad que va asumiendo el concepto de “patrón” en la filosofía de Dennett.<sup>38</sup> De hecho, en un artículo titulado justamente “*Real Patterns*” (1991), Dennett sostiene que “otras criaturas con distintos órganos sensoriales, o distintos intereses, podrían percibir patrones que fueran imperceptibles para nosotros”, pero que de todas formas “los patrones seguirían estando allí, aunque invisibles para nosotros”.<sup>39</sup> El concepto de ‘patrón’ es crucial para toda la teoría de Dennett, ya que – como vimos – las instancias son definidas como formas de captación de patrones. Para Ross, esto significa que los patrones pasan a ser ‘la piedra angular de la existencia’. De hecho, éstos atraviesan todas las instancias: ¿qué son las *funciones* biológicas – propias de la instancia de diseño – o las relaciones causales – que dominan las explicaciones en la instancia física – sino distintos tipos de *patrones*? ¿No podríamos acaso decir que lo que Dennett llama “patrones de comportamiento racional” equivale a lo que McDowell denomina “conjunto de capacidades y propensiones de un ser mental”? Si esto fuera así, podríamos acercar a Dennett a una posición más defendible. Pero esto nos forzaría a descartar la ontología

<sup>38</sup> Ross, D. (2000), “Rainforest Realism: A Dennettian Theory of Existence”, en D. Ross, A. Brook & D. Thompson (eds.), *Dennett’s Philosophy: A Comprehensive Assessment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 147-168.

<sup>39</sup> Dennett, D. (1991), “Real Patterns”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 1, p. 34.

dennettiana como excesivamente restrictiva, puesto que, según las premisas de la propia doctrina de Dennett, los ‘patrones’ atraviesan y dan sentido a la idea misma de un ‘objeto físico’ (que no es otra cosa que un sistema pasible de ser descrito desde la instancia física).

Aquí volvemos a un punto que ya nos había ocupado en Davidson: una vez que se ha decidido relativizar la realidad de lo mental al conjunto de patrones identificados por una estrategia predictiva como lo son las instancias, debemos admitir, al mismo tiempo, que el privilegio que le había sido otorgado a los objetos físicos en tanto tales sólo puede ser la expresión de un *desideratum* injustificado que no tiene un sustento interesante desde el cual defenderse. Y esto es así porque el ‘mundo físico’ también sería, en el caso de Dennett, el producto de la estrategia hermenéutica de comprensión y predicción que es la “instancia física”. Otra vez, nos arriesgaríamos a decir que a Dennett esta idea le generaría un fuerte descontento, o cuanto menos una sospecha, dada su concepción excesivamente instrumentalista de las instancias como “teorías”. Siendo así, Dennett se vería obligado a admitir que el “mundo físico”, es decir, la Naturaleza, también ha de ser correlacionada con una “instancia”. Pero de hecho, como veremos en la siguiente sección, deberá admitirse una “instancia” que no es, en el sentido mentado, teoría alguna.

## II.5. Dos conceptos de “racionalidad”

Es tiempo ahora de volver sobre la discusión acerca del concepto dennettiano de ‘racionalidad’ que habíamos iniciado dos secciones atrás (v. 3.2). Vimos que una de las razones por las cuales Dennett desconfiaba de la posibilidad de una reducción (nomológica o definicional) de los estados intencionales a estados cerebrales, era que las observaciones empíricas del psicólogo cognitivo sub-personal ya estaban interpretadas “mediante algún tipo de proceso hermenéutico que nos dice cuál es la mejor y más racional historia que

puede ser contada” (Dennett: 1998, p. 92). Esto es: la posibilidad que tiene el psicólogo de *identificar* un estado o proceso cerebral – y exclamar “¡Ahí está! ¡Esa es la creencia de que *p*!” – supone que el psicólogo *ya* dispone de un método de interpretación que determina que esa estructura sea la instanciación física de la creencia de que *p* y no la instanciación física de la creencia de que *q*, pues *no hay nada* en el cerebro de la persona que nos indique *cuál* es la creencia que ese estado realiza físicamente, sino tan sólo vesículas, canales, axones, surcos, lóbulos, etc. Por más compleja que sea esta red – sobre la cual *sin duda* ocurren los procesos intelectuales – nada en ello podrá determinar una creencia, pues la creencia es un elemento semántico, y el cerebro es una entidad sintáctica. Y dado que ese ‘proceso hermenéutico’ es un momento ineliminable de toda investigación psicológica, no puede llevarse a cabo una reducción *vis à vis* de los estados intencionales a ‘porciones’ de materia cerebral.

¿Qué es este “proceso hermenéutico”? ¿De qué modo determina qué “historia” es más racional? Los elementos presentes en esta reflexión revelan que Dennett está manejando *dos* conceptos de ‘racionalidad’ en sus análisis sobre la instancia intencional. Por un lado, está la ‘racionalidad’ entendida como *resultado* del análisis de los patrones captados mediante la estrategia intencional y el uso de los conceptos intencionales (‘creencia’, ‘deseo’, etc.). En este sentido, la racionalidad es un fenómeno completamente *externo* al sistema: es una imputación interpretativa sobre un sistema físico cuyo comportamiento quiere ser predicho por un teórico. El sistema, podría decirse, es ‘indiferente’ a la imputación, pues es el teórico, el estratega intencional, quien desea predecir su comportamiento. Pero por otro lado, está la racionalidad del *intérprete*, es decir, el conjunto de reglas que el teórico debe interpelar para realizar la imputación de racionalidad a un determinado sistema. Podemos encontrar el lugar donde se hace patente esta ‘segunda’ racionalidad

en la “regla fundamental” de atribución de estados intencionales, la cual exige atribuir a un sistema intencional los estados que este sistema *debería tener* (v. 2).

Ahora bien, es necesario notar que no puede tratarse de *la misma* racionalidad cuando hablamos en uno u otro sentido de la palabra, como si el segundo caso fuese producto de una suerte de “auto-predicción” que hace el estratega desde la instancia intencional. Más bien, el ‘principio fundamental’ indica que el estratega está *suponiendo* esta ‘segunda’ racionalidad cuando efectúa la predicción. Este es precisamente el punto de Marc Slors: “una instancia es un tipo de actitud. Pero no podemos especificar esta actitud como *creyendo*, *pretendiendo*, o *imaginando* que un cierto sistema es *F*. Pues esto equivaldría a caracterizar la instancia intencional en términos de estados intencionales”, lo cual sería circular.<sup>40</sup> Los ‘estados intencionales’ son construcciones lógicas mediante las cuales ‘medimos’ la conducta de un sistema al adoptar la instancia intencional, y en este sentido, son un *producto* de la adopción de la instancia intencional, y no pueden, por lo tanto, ser usados para explicar lo que el teórico *hace* al adoptar una instancia. En este sentido, Slors prefiere usar el concepto de ‘forma de vida’ [*Lebensform*] para interpretar la ‘racionalidad’ del intérprete (Slors: 1996, p. 95). Pero ¿qué dice Dennett al respecto?

Dennett no es ciego a esta distinción, aunque la trata muy sucintamente: “el concepto de racionalidad es en efecto resbaladizo” (Dennett: 1998, p. 97). Precisamente, cuando habla del ‘proceso hermenéutico’ por el cual el intérprete efectúa su posicionamiento en la instancia intencional está hablando en este segundo sentido de ‘racionalidad’. Ante esta ambigüedad, Dennett se pregunta: “¿Qué puedo decir, entonces, del ideal de racionalidad explotado de manera

---

<sup>40</sup> Slors, M. (1996), “Why Dennett cannot explain what it is to adopt the Intentional Stance”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 182, p. 95.

*autoconsciente* por el estrategia de los sistemas intencionales y concebido como una *segunda naturaleza* por el resto de los hombres?” (Ibíd., p. 94, mi énfasis)

En este punto, Dennett sólo puede responder negativamente a su pregunta: que *no es* la racionalidad. En primer lugar, la racionalidad no es *consistencia lógica ideal* ni *clausura deductiva*, pues es claro que estas características más bien reflejan los *desiderata* de una teoría formal, pero son condiciones ridículamente restrictivas para un animal racional (Ibíd., p. 94). En segundo lugar, tampoco puede decirse simplemente que la racionalidad es *aquello que la evolución nos ha dado*, pues esto sería una “directa tautología” (Ibíd., p. 96) – esto es, estaríamos definiendo la racionalidad como el resultado de un proceso de *selección del más apto*, y por lo tanto no estaríamos diciendo, en el fondo, nada nuevo.<sup>41</sup>

“¿Qué digo que es, entonces, la racionalidad?” vuelve a preguntarse Dennett. Su respuesta es sorprendentemente rotunda: “No lo digo” (Ibíd., p. 94). Esta negativa a responder no es, para él, fruto de la ignorancia filosófica, sino que abreva de la naturaleza misma del concepto de racionalidad: ésta es, declara, una noción *pre-teórica*:

“...el concepto de racionalidad es sistemáticamente pre-teórico. Uno puede, por lo tanto, negarse a *identificar* la racionalidad con las características de cualquier sistema formal o con el resultado de cualquier proceso y aún así apelar al concepto, y realizar aserciones acerca de las apelaciones que hacemos de ella (...) sin necesidad de preocuparse por su explicitación” (Dennett: 1998, p. 98)

Dennett quiere emplear el concepto de racionalidad como “un término de aprobación cognitiva según propósitos generales”, esto es, como la expresión de criterios presu- puestos, pero “universalmente aceptados”, para “manejarse,

---

<sup>41</sup> Para un análisis del problema de la vacuidad del concepto de “aptitud” [*fitness*], véase Rosenberg, A. (2001), “How is Biological Explanation Possible?”, *British Society of the Philosophy of Science*, 52, pp. 735-760.

cognitivamente, en el mundo” (Dennett: 1998, p. 97). De esta manera, “cuando nos apoyamos en nuestro concepto pre-teórico de racionalidad, confiamos en nuestras intuiciones compartidas – cuando *son* compartidas, por supuesto – acerca de lo que tiene sentido” (Ibíd., p. 98). Si nuestras alternativas fuesen o bien identificar la racionalidad con un sistema formal, o bien vincularla con la problemática noción de aptitud biológica [*fitness*], entonces Dennett tiene razón en tratar el concepto como pre-teórico. Pero esto sólo es así porque “teórico” significa, en la jerga dennettiana, “teoría científica en tercera persona”. De esta manera, la imposibilidad de identificar la racionalidad con un proceso, o con un sistema formal determinado, y por lo tanto, de *explicarla científicamente*, se convierte en la piedra de toque de su escepticismo respecto de la posibilidad de *elucidar racionalmente* la racionalidad, sea por el método que fuere.

Lo que conduce a Dennett a este escepticismo es su reconocimiento de que este sentido de la palabra ‘racionalidad’ exhibe propiedades que se hacen patentes fundamentalmente en la relación que un ser racional tiene *consigo mismo*. Este es justamente el reconocimiento que quiere evidenciar cuando habla de “un ideal explotado de manera *autoconsciente*”, o de “una instancia inevitable con respecto a *uno mismo* y a los seres inteligentes con los cuales *vivimos*”. Pero es evidente que esta relación – que, como vimos en la introducción, revela propiedades que no pueden ser ignoradas en una elucidación seria de nuestra segunda naturaleza – requiere que apelemos a consideraciones que sólo pueden tener sentido desde una perspectiva ‘de primera persona’. La desconfianza de Dennett hacia la primera persona abreva de su fuerte adhesión al método científico “en tercera persona”, que, como vimos, restringe de manera notable su concepción de *realidad*, y por otra parte le impide dar cuenta del modo en que el teórico asume la “instancia intencional”. Desde este apretado escenario critica sin piedad los ‘análisis introspectivos’ de la psicología y la fenomenología: “como es usual, el punto de vista de la tercera persona marca

progresos, mientras que el punto de vista de la primera persona se agota en la cuestión sistemáticamente misteriosa acerca de propiedades intrínsecas imaginadas” (Dennett: 1998, p. 107).

Recordemos que el punto de partida de Dennett – que califica como un estándar en la filosofía analítica contemporánea – es “el mundo objetivo, materialista y *de tercera persona* de las ciencias físicas”. Lo que no resulta familiar aquí es la introducción de la frase “de tercera persona” en medio de una caracterización del mundo (“objetivo”, “material”). En este pasaje puede detectarse un prejuicio empirista que viene acompañando al materialismo desde sus orígenes. En los próximos capítulos ahondaremos sobre este síntoma de la filosofía contemporánea. Lo importante, por ahora, es ver que cuando revelamos que su escepticismo está motivado desde el comienzo por la elección de este punto de partida, su respuesta no puede sino ser insatisfactoria: la racionalidad que queríamos explicar se nos escapa de las manos. Pues lo que queríamos era justamente describir *en qué consiste* nuestra segunda naturaleza, que es el modo en el cual nosotros, los seres humanos, “nos manejamos cognitivamente en el mundo”.

### III. CONCLUSIÓN

Vimos cómo la obra de Davidson y Dennett representan dos formas de asumir la estrategia atribucionista para dar una solución a la ‘paradoja de la racionalidad’, la idea de que una parte de la naturaleza (el hombre) piensa la naturaleza (el mundo).

Al clausurar un análisis de la perspectiva autoconsciente del intérprete, el análisis atribucionista de la racionalidad no puede captar un rasgo fundamental de nuestra experiencia racional del mundo, a saber, que *para el agente*, los objetos del mundo son en sí mismos razones para creer y actuar.

Y este rasgo, que caracterizamos como fenomenológico, es necesario para dar cuenta de la idea de que las normas a las cuales se acata un agente al adquirir una “segunda naturaleza” están parcialmente constituidas por el *mundo mismo*. Precisamente, el modo en que un agente se experimenta a sí mismo *como racional* requiere que él mismo acate normas, y no que un intérprete externo otorgue, mediante un lenguaje normativo, una ‘presunta racionalidad’ al interpretar sus sonidos y movimientos corporales. Una cosa es decir qué tipo de conceptos y qué forma de vida compartida debemos tener para con el hablante para poder interpretarlo como racional; de esto parece poder dar cuenta, en principio, la tesis davidsoniana de la triangulación. Pero otra cosa muy distinta es decir que necesitamos estar inmersos en una determinada forma de vida para *ser* racionales. Esta segunda historia no puede ser contada empleando los recursos conceptuales atribucionistas. Lo que se necesita, como sostiene Smith, es explotar la dimensión personal de la experiencia de los sujetos de la triangulación, y no meramente posicionarse en la atribución externa. Pero, como sabemos, ni la noción de experiencia ni esta perspectiva interna tienen un lugar en la filosofía davidsoniana de la mente (Smith: 2006, p. 400). De modo análogo, Dennett propone reemplazar los ‘problemáticos’ análisis fenomenológicos con una *heterofenomenología*, la cual restringe la información disponible acerca de los estados mentales a reportes palpables desde una perspectiva ‘de tercera persona’ (Dennett: 1998, pp. 153-158). Es la censura de esta dimensión personal del agente autoconsciente efectuada el atribucionismo la que constituye su mayor debilidad, cuyo origen es común a Davidson y Dennett: un apego a los *modos de aprehensión de lo real* basados en un ideal metodológico científico-moderno.

Este residuo del empirismo clásico – que el propio Quine acarrea a pesar de sus voraces críticas a la tradición empirista<sup>42</sup> – genera limitaciones insalvables cuando nos concentramos en *la figura del intérprete* – ya sea el intérprete radical o el teórico de la instancia intencional –. En particular, hay dos características que permanecen inexplicadas: primero, la racionalidad del propio intérprete, y segundo, la relación entre la mente y el mundo físico objetivo.

En cuanto a la primera característica debemos decir que, como la racionalidad del intérprete es la que hace posible la interpretación en cuanto tal, no podemos desecharla como un mero detrito explicativo. Sin embargo, el único personaje que, en el relato atribucionista, puede ostentar esta racionalidad ‘más fundamental’, es el intérprete. Tanto en los análisis davidsonianos como dennettianos, vemos cómo la figura del intérprete emerge desde una alteridad que a ninguno de los dos le resulta sospechosa. Y no les resulta sospechosa porque el traductor radical de Quine – en quien se están basando – también proviene de una tierra remota, y va al encuentro de una cultura que aún no ha sido ‘tocada’ (Quine: 1960, p. 28). Pero al ampliar este escenario conductista tal como Davidson y Dennett lo hacen, esta ‘radical alteridad’ deviene problemática, pues el intérprete pasa a ser el único que, desde una perspectiva teórica (cuya motivación desconocemos) analiza y predice el comportamiento externo de otras criaturas y entidades. Pero esta racionalidad, *su* racionalidad, la que le permite emprender la tarea de interpretación y comprensión, no es, como ya vimos, la racionalidad que luego imputa a las entidades que interpreta. Al final, el intérprete es la criatura más solitaria del Universo: *tiene una racionalidad única*, que ningún otro elemento del mundo, en principio, tiene.

En cuanto a la segunda característica, el problema no es menor. Vimos que una de las características principales de la posición atribucionista era vincular *la realidad* de lo

---

<sup>42</sup> Véase: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (Davidson, 1974).

mental con un método de atribución específico por parte de un intérprete o teórico.<sup>43</sup> Pero esta correlación no es simétrica en todos los niveles de la ontología materialista que proponen: el mundo físico cuenta con un privilegio ontológico en la medida en que no es función de ningún método de interpretación. Su *realidad* no se encuentra con la misma interrogación filosófica que en el caso de los conceptos mentales: “las creencias tienen una posición menos segura en una ontología científica crítica que, digamos, los electrones o los genes, y una presencia menos robusta en nuestro mundo cotidiano que, digamos, los dolores de muelas y los cortes de pelo” (Dennett: 1998, p. 117). Hemos visto que la idea de que el “mundo objetivo” sea producto de un proceso interpretativo similar al que afecta a los ‘estados mentales’ encuentra una gran resistencia en estos pensadores. ¿Por qué ni Davidson ni Dennett se permitirían dar este paso? La razón es que su monismo fisicalista, que se hace eco del pensamiento de Quine, conlleva un modo de pensar según el cual el mundo es un escenario esencialmente no-conceptual, y por lo tanto la “segunda naturaleza” sólo puede ser un modo alternativo de *describir* lo que no es más que “primera naturaleza”. Al caracterizar la racionalidad como el producto de una descripción, se asimila la idea de un ‘principio constitutivo’ o ‘instancia’ a la idea de una determinada *teoría*. Pero una vez hecha esa identificación ya no hay lugar para un pensamiento que sugiere que el mundo es función de un principio constitutivo, ya que esto implicaría que el mundo es relativo a la descripción que, desde una teoría, se hace del mismo.

---

<sup>43</sup> Aquí es necesario hacer una salvedad: en su artículo “Indeterminism and Antirealism” (1997) Davidson concuerda con la idea dennettiana de que los estados intencionales son ‘entidades’ en el mismo sentido en que lo son los objetos a los cuales atribuimos estos estados, pero critica a Dennett por concluir de allí que la mejor postura respecto de los estados intencionales es el irrealismo. Pero, como hemos visto, ni Dennett se considera del todo irrealista, ni Davidson puede evitar deflacionar la idea de racionalidad (v. Davidson: 2003, pp. 126-129).

La idea de preservar la insemantividad de la naturaleza a toda costa (una idea que, como veremos, algunas teorías biológicas contemporáneas han desafiado) genera un hiato entre interpretación y mundo: el mundo de la mente es el mundo de la interpretación, pero el mundo debe ser independiente de toda interpretación, y ese debe ser el mundo físico. En el pensamiento davidsoniano, por ejemplo, la distinción entre una “primera naturaleza” y una “segunda naturaleza”, entre la mera conformación físico-fisiológica de un hombre y su pensamiento y acción racionales, es una diferencia de *aparatos descriptivos* que un intérprete hace patente en su descripción externa. Pero, como vimos, la distinción descriptiva versa sobre un *mismo mundo* que, al no ser conceptual, no es pasible de una descripción ni en términos físicos ni en términos racionales. Pasajes como el de “*Three Varieties of Knowledge*” muestran que Davidson era plenamente consciente de esta dificultad. La metáfora de la asignación numérica, tal como vimos, muestra que, a pesar de que los vocabularios dependen de un sistema teórico de referencia, un “asunto objetivo” determinaba, al menos causalmente, la *ratio* numérica en cuanto tal. Este “asunto objetivo” era *lo permanente*. Pero vimos las dificultades con las que se encontraba Davidson al no poder darle a esta metáfora su sentido pleno: el intérprete *ve* el ‘asunto objetivo’, pues debe correlacionar las conductas del interpretado con los objetos y eventos objetivos de este mundo externo, pero al mismo tiempo no puede hablar de él, dado que su efectiva objetividad y su carácter ‘independiente de toda interpretación’ lo posiciona fuera de todo discurso inteligible. Pero Davidson no puede negarle el acceso, so pena de caer en un relativismo. Es un mundo inaccesible, pero que sin embargo puede ser interpelado *sólo* por el intérprete, en su esfuerzo por correlacionar la conducta y determinar los contenidos de las creencias de otro.

Dennett también es consciente del problema de la relación entre los estados intencionales y el mundo: “una creencia específica apunta directamente a su objeto, el cual es

identificado no por ser el único potador de una propiedad, sino por ser... el objeto de la creencia” (Dennett: 1998, p. 192). ¿Cómo se relacionan – se pregunta – las creencias que son *acerca* del mundo, con el mundo objetivo mismo? Dennett reconoce los clásicos problemas de identificar el objeto de una creencia con un objeto real del mundo físico; pues existen creencias sobre objetos inexistentes (¿sobre *qué* es la creencia de que el rey de Francia es calvo?). Pero tampoco acepta la solución del logicismo clásico (Frege y Russell) según la cual el objeto de la creencia es una ‘proposición’ o un ‘pensamiento’ [*Gedanke*], pues encuentra esta vinculación altamente problemática: “¿Qué tipo de transacción misteriosa entre la mente (o el cerebro) y una entidad abstracta, platónica – el Pensamiento – se supone que hay?” (Ibíd., p. 123). Del mismo modo, desecha la opción de recurrir a una descripción de mecanismos cerebrales, pues, como vimos, éstos por sí solos no determinan una creencia. Ante este problema, Dennett propone el concepto de “mundo nocional”. El mundo nocional de un sujeto está compuesto por el conjunto de entidades y eventos sobre los cuales versan sus creencias. De esta forma, el mundo nocional de una persona que tiene creencias sobre el Rey de Francia tendrá, como uno de sus elementos, un ‘objeto nocional’ que es el Rey de Francia. ¿Qué estatuto tienen estos mundos y sus objetos? Son simplemente construcciones teóricas con los cuales el intérprete puede determinar el objeto de una creencia. De este modo la idea de un ‘mundo nocional’ es “la idea de un modelo – no necesariamente real, actual o verdadero – de las representaciones internas de uno”, una proyección que el intérprete hace sobre la base de determinaciones funcionales y conductuales del interpretado, con el objeto de ‘construir *su* mundo’ (Ibíd., p. 156). El mundo nocional es una *ficción*, una abstracción narrativa “análoga a mundos ficcionales familiares como el mundo de Sherlock Holmes o el Londres de Dickens” (Ibíd., p. 158). El teórico no se preocupa del carácter ficcional de estos mundos, puesto que siempre puede relacionar el mundo nocional de

un agente con el *mundo real* que habita: habrá ‘áreas de coincidencia’ entre el mundo nocional de un sujeto y el mundo real, en las cuales el teórico comprenderá sus creencias verdaderas, y al mismo tiempo habrá creencias acerca de objetos y eventos que sólo tienen lugar en su mundo nocional. Compartir mundos nocionales es compartir estas ‘áreas de coincidencia’ (Ibíd., p. 153). Queremos llamar la atención sobre la angustiante soledad en la que ha caído el estratega intencional: el estratega es *el único ente* que puede distinguir entre mundo nocional y mundo real. Es el único que está en una posición privilegiada que le permite distinguir entre mundos ficticios y el mundo real, pues, como vimos, es el único que realiza estas construcciones con el fin de interpretar a otros sistemas. Su mundo, donde se vinculan las creencias del sistema intencional y se mapean similitudes y diferencias con el mundo físico, es el *mundo real*. Pero, al ser el mundo real el correlato de muchas de sus creencias (como por ejemplo “*p* marca un área de coincidencia entre el mundo nocional de S y el mundo real”) debemos decir que es el mundo real aquél que habita el teórico. El teórico dennettiano es el único que vive en el mundo real.

Vemos que, a pesar de la incansable batalla que Davidson y Dennett han mantenido con el solipsismo – hasta el punto de censurar la perspectiva personal del agente racional en sus análisis –, el conjunto de presuposiciones y restricciones metodológicas presente sus perspectivas atribucionistas los obliga a admitir que, en el fondo, el intérprete es el *verdadero solipsista*, en el sentido de que *ostenta una racionalidad única*, y también *habita un mundo único*. El primer paso en el camino para comprender en qué sentido el *mundo objetivo* está (como insistió Kant) atravesado por la conceptualidad, es observar el modo en que un agente racional se vincula con *sus propias* creencias: para él, *los hechos del mundo* constituyen razones para pensar y actuar. Pero mientras “lo real” tenga esta nota physicalista que observamos en Davidson y Dennett, la “mente” sólo podrá ser el producto de una diversificación de vocabulario mediante

el cual registramos una porción de esta naturaleza insemántica: será tan sólo una parte más del “todo causal” que constituye el mundo del atribucionista.

Las herramientas conceptuales del atribucionismo no proporcionan lo suficiente para mostrar que es *el mundo* ante lo cual los pensadores se hacen responsables, y su metodología termina restringiendo el concepto de racionalidad a la mera construcción interpretativa, dejando lugar, sin embargo, para una racionalidad *substancial, real, viva*, de la que, al parecer, sólo el intérprete puede gozar. Como sostiene McDowell (2009, p. 256), “necesitamos una forma de pensar lo mental donde la vinculación con hechos mundanos no sea tan sólo un punto acerca de la describibilidad en términos relacionales (...) sino que llegue a la *esencia* de lo mental”.



## 2

### La solución funcionalista

#### *Las promesas de la teleosemántica y la biosemiótica*

En el primer capítulo vimos que la peculiaridad del hombre – en tanto que ζῶον λόγον ἔχον – reside en que su conducta está orientada en un espacio articulado por razones: esto era lo que Wilfrid Sellars había llamado “espacio lógico de las razones”. Vimos que la idea de un “espacio” estructurado por normas era la idea de una dimensión *irreductiblemente normativa* que era exhibida en cada conducta – teórica o práctica – del hombre. Crucial para este punto era la vieja distinción entre *causa* y *razón*, esto es, la distinción entre aquello que *ocasiona* un pensamiento o una acción – concebidos como eventos físicos de algún tipo – y aquello que *justifica* un pensamiento o una acción<sup>1</sup>. Pero al aceptar que las relaciones causales y las racionales no pueden ser equivalentes, llegábamos al problema de tener que pensar cómo era posible que un animal que es parte del mundo físico se vincule racionalmente con ese mundo físico. Pues, parece, el mundo físico, la naturaleza, es un todo gobernado por leyes físicas, no por leyes lógicas (v. 1). Llegados a este punto, lo único que podíamos afirmar – no sin una cierta perplejidad – era que en su seno, la naturaleza mantiene

---

<sup>1</sup> V. Capítulo 1, sección 5.1: *Irreductibilidad*.

relaciones racionales consigo misma, o dicho de otro modo: la naturaleza se piensa a sí misma. Era esto lo que habíamos llamado ‘paradoja de la racionalidad’.

En este capítulo nos dedicaremos a analizar una estrategia de solución a la ‘paradoja de la racionalidad’ que ha ido generando un número creciente de adeptos en las últimas décadas: el *funcionalismo*. Como el término es equívoco, otra vez debemos aclarar que lo estamos usando de un modo particular.<sup>2</sup> Con el nombre de ‘funcionalismo’, pretendemos englobar una forma general de estrategia que exhibe tres características fundamentales. En primer lugar, un *naturalismo cientificista*. Por esto entendemos “la tesis de que nuestras mejores ciencias empíricas pueden, en principio, explicar todo – incluyendo la gama de los fenómenos humanos”.<sup>3</sup> En tanto enfatiza en el carácter *natural* de la racionalidad humana, el funcionalista intenta explicar cómo el fenómeno del pensamiento “encaja con el mundo que nos revelan las ciencias naturales”.<sup>4</sup> En este sentido, el funcionalista hereda la convicción metafísica del positivismo de principios de siglo XX, a saber, que el discurso de las ciencias naturales proporciona un modelo de aceptabilidad y legitimación explicativa cuyo dominio no tiene un límite apriorísticamente establecido.

Pero, en segundo lugar, el funcionalismo rechaza el *fisicalismo* que caracterizó al primer positivismo. El positivismo clásico consideraba que la ciencia era el modo eminente en el cual el hombre comprende a la naturaleza y a sí mismo como una parte integrante de ella, y acompañaba esta convicción con un cierto optimismo epistemológico

---

2 Véase: Neander, K. (2012), “Teleological Theories of Mental Content”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL: <http://plato.stanford.edu/archives /spr2012/entries/content-teleological/>, p. 16.

3 L’Hôte, C. (2010), “Biosemantics: an Evolutionary Theory of Thought”, *Evo Edu Outreach*, 3, p. 266.

4 Papineau D., MacDonald, G., (Eds.) (2006), *Teleosemantics*, NY: Oxford University Press, p. 1.

basado en la idea de una presunta – aunque quizás lejana – ‘ciencia unificada’ que lograría aunar todos los métodos y resultados de las diversas ciencias especiales en un solo método y vocabulario universales. De manera explícita o no, los positivistas clásicos sostuvieron que esta ‘ciencia última’ sería una versión de la *física*. En el fondo, lo que ellos representaban era el sueño de Laplace: explicar la naturaleza última de *lo real* como una configuración de partículas elementales vinculadas en la universalidad de las leyes naturales. El funcionalismo de las últimas décadas, en cambio, se caracteriza por un viraje de la física a la *biología* como paradigma del conocimiento de la naturaleza. Con esto se espera evitar los enredos filosóficos en los que cayó una y otra vez el positivismo al intentar explicar al hombre en términos puramente fisicalistas. En este sentido, el funcionalista toma como punto de partida la idea de que el hombre es no un cuerpo material, sino un *organismo vivo*.

En tercer lugar, todas las formas de lo que aquí llamamos ‘funcionalismo’ basan su estrategia en la implementación del concepto de *función*, que proviene justamente de las ciencias biológicas. Este es el concepto clave de la estrategia, pues en tanto que “las explicaciones funcionales de la biología no descansan en leyes, pero tampoco prescinden de normas”<sup>5</sup>, el funcionalismo parece posicionarse como un candidato adecuado para una explicación naturalista de la racionalidad humana, pues, como veremos, con la ‘función biológica’, el funcionalista espera pararse en un punto equidistante entre las *causas* y las *razones*, permitiéndose explicar el pensamiento como un fenómeno puramente biológico pero al mismo respetando su dimensión ‘irreductiblemente normativa’. En palabras de Graham MacDonald, el ‘espacio de las razones’ podría ser, en última instancia, el ‘espacio de las funciones’ (MacDonald: 2006, p. 228).

---

<sup>5</sup> MacDonald, G. (2006), “Two Natures: Another Dogma?”, en MacDonald, G. & C. (Eds.), *McDowell and his critics*, UK: Blackwell Publishing, p. 224.

En la primera parte de este capítulo abordaremos la propuesta filosófica que se dio a llamar ‘Teleosemántica’, tomando como hilo conductor una versión de la misma popularizada por Ruth Millikan a partir de 1989.<sup>6</sup> En la segunda sección presentaremos brevemente los rasgos generales de la ‘Biosemiótica’, una rama de la biología que en los últimos años se ha posicionado como una candidata para posibilitar la ‘inclusión’ del fenómeno del pensamiento en el estudio de las ciencias naturales.

## I. LA TELEOSEMÁNTICA

### I.1. El concepto de “función biológica”

Como vimos, la racionalidad es un modo de comportamiento que está indudablemente ligado a normas: pensar es manipular conceptos, y la capacidad de manipular conceptos supone la capacidad de discernir entre usos “correctos” e “incorrectos” de los mismos, lo que conlleva la obvia posibilidad del *error* – este es el punto en el que insistió Kant y más tarde, Wittgenstein. ¿A qué se debe que la teleosemántica sea un candidato atractivo para explicar la racionalidad, un candidato que, como dice Putnam, atrae quizás a la mayor parte de los filósofos angloparlantes?<sup>7</sup>

Una buena respuesta sería esta: la teleosemántica surgió en el contexto de una serie de intentos teóricos de resolver el problema de la *representación mental* desde una perspectiva estrictamente naturalista. Inicialmente apareció como una reemplazante de las clásicas teorías causales de la representación mental. ¿Qué decían las teorías causales de la representación mental? En una palabra, lo que estas

---

6 Millikan, R. (1989), “Biosemantics”, *The Journal of Philosophy*, Volume 86, Issue 6, pp. 281-297.

7 Putnam, H., “McDowell’s Mind & McDowell’s World”, en Smith (Ed.) (2002), *Reading McDowell*, UK: Routledge p. 184.

teorías afirmaban era que el *contenido* de una representación – aquello que representan – puede definirse como su ‘causa típica’ (Papineau & MacDonald: 2006, p. 4). Esto es: si una representación mental *R* es, en última instancia, una ocurrencia ‘al interior’ de un organismo con capacidades representativas, entonces el contenido de *R* será *aquello* que la causa. Para un filósofo complacido con las promesas del positivismo (como Fred Dretske o Dennis Stampe) esta era una forma atractiva de explicar la representación mental, pues sólo apelaba a la noción de *causa*, un concepto confiable y ampliamente utilizado en la ciencia física.<sup>8</sup> Por ejemplo: supongamos que tenemos una representación *R* en un organismo y queremos saber qué es lo que representa. Entonces según la teoría debemos mirar a aquello que, en el *mundo*, ocasionalmente causa ese estado físico. Encontramos que la ‘causa típica’ es una serpiente. La aparición de distintos tipos de serpiente causa en el organismo el estado *R*. Por lo tanto, *R* representa ‘serpiente’ o ‘allí hay una serpiente’ o algo parecido. La obvia debilidad de esta teoría es su imposibilidad de explicar el *error*, que, como vimos, es un rasgo necesario en toda relación normativa. Es decir, lo que la teoría causal no podía explicar era la posibilidad de que un estado *represente erróneamente* el mundo – como en el caso de, por ejemplo, una ilusión, o una creencia falsa. Pues no sólo las serpientes, sino también las serpientes de juguete, las lombrices grandes, y una cantidad indefinida de cosas podrían ‘causar ocasionalmente’ *R* (Papineau & MacDonald: 2006, pp. 4-5). Por lo tanto, en la teoría causal no hay espacio lógico para la posibilidad del error, pues cualquier cosa que cause en forma ‘ocasional’ ese estado será parte de lo

---

<sup>8</sup> En particular, la causa ‘típica’ es aquella que podríamos decir – inductivamente – que ocasiona la representación mental *la mayoría de las veces* – y con esto se evitaban típicos problemas técnicos del estilo: “¿cuál de todos los eslabones de la cadena causal es el contenido de la representación?” (v. L’Hôte: 2010, pp. 270-1).

que ese estado representa, y por lo tanto, tendríamos que decir, lo que  $R$  representa es indeterminado, o, lo que es lo mismo, no representa nada (Neander: 2012, p. 10).

Para solucionar este problema, la teleosemántica intenta explicar el contenido semántico de una representación mental apelando al análisis biológico de las *funciones evolutivas* (Papineau, 2006, p. 3). Según esta lectura, el contenido de una representación mental está determinado por la función biológica que viene a cumplir para el organismo en el curso de su historia evolutiva. Aquí el teleosemanticista introduce el proceso de la Selección Natural como aquella estructura – natural, descripta científicamente – que legitima la normatividad de la función en cuestión (Millikan: 1989, p. 284). MacDonald introduce la idea de una forma sucinta:

“Las funciones surgen como el resultado de un proceso de selección que opera en una población variada y replicante, y cuyo ambiente favorece la posesión de algunas propiedades más que la posesión de otras. Las propiedades favorecidas son aquellas cuyos efectos facilitan directa o indirectamente la reproducción de los portadores de esas propiedades, incrementando la ratio de instancias de la misma en generaciones ulteriores. Las nuevas instancias de estas propiedades, entonces, han adquirido una función – la función de hacer aquello que han hecho sus instancias anteriores para optimizar la capacidad reproductiva de sus portadores, y por tanto contribuir a la futura producción de instancias de esa propiedad” (MacDonald: 2006, p. 226)

Según este análisis, entonces, el contenido de la representación  $R$  no será aquello que la causa, sino aquello que, por mor de su historia evolutiva, *tiene la función de representar*. Supongamos ahora que el estado  $R$  es una ‘actitud proposicional’, como una creencia. Entonces, podríamos determinar el contenido de esa creencia si miramos de qué modo  $R$  causa en el organismo una conducta que favorece su reproducción diferencial y, por lo tanto la preservación

de su genotipo en generaciones subsiguientes. En una palabra: el contenido de *R* remite a aquella ‘porción del mundo’ en cuya presencia *R* tiene la posibilidad de preservar el organismo. Si encontramos que las serpientes ocasionan el estado *R*, entonces el teleosemanticista puede decir algo como “la función biológica de *R* es activar en el animal un mecanismo de escape frente a serpientes potencialmente peligrosas para él”. El contenido de *R* es que allí hay una serpiente. Por lo tanto, la verdad o falsedad de esa creencia está determinada por *un estado de cosas objetivo*, a saber, por la serpiente que está allí. Así, el teleosemanticista puede distinguir *lo que dice* una creencia (su contenido semántico) de *lo que causa* la creencia (un estado de cosas objetivo). La proposición “Hay una serpiente” es correcta sólo en el caso de que lo que la causa sea una serpiente, y no una rama, porque la función biológica de esa creencia era precisamente escapar a las serpientes. Esto es lo que permite preservar un sentido *normativo* en la descripción biológica – lo cual constituye, como vimos en el primer capítulo, uno de nuestros criterios de adecuación.

Ahora bien, que *algo* tenga una función biológica no es una condición suficiente de la representación. Un organismo biológico es un conjunto de elementos físicos funcionalmente vinculados, pero no querríamos llamar a todos estos elementos ‘creencias’ o ‘signos’. El corazón, por ejemplo, no ‘representa’ la circulación sanguínea, a pesar de que – precisamente en virtud de tener esa *función* – podemos evaluarlo normativamente y pensar la posibilidad de un *malfuncionamiento* cardíaco. Por otro lado, las pisadas de un lobo pueden ‘indicar’ a una presa que llega un lobo, pero no diríamos que las pisadas tienen la *función* de representar la llegada del lobo.<sup>9</sup> Para distinguir entre estos casos y los casos genuinos de representación, Millikan establece una distinción que constituye el núcleo de su propia versión de la teleosemántica: la distinción entre sistemas productores y

---

<sup>9</sup> V. Millikan, R. (2004), *Varieties of Meaning*, Cambridge: MIT press, cap. 3.

sistemas consumidores (Millikan: 1989, p. 285). Un ‘sistema productor’ es aquél que genera el estado que asumirá la función de representar algo. Un ‘sistema consumidor’, por otro lado, será el que reaccione *de acuerdo* a la presencia de la representación. Si la representación comunica su contenido de una criatura a otra, entonces los sistemas están separados – como por ejemplo, el color de la Mariposa Monarca que *advierte* a un depredador la presencia de veneno. Pero también pueden formar parte del *mismo* organismo – como por ejemplo el ojo del perro, donde el ojo es el ‘sistema productor’ de las representaciones visuales, y el perro como individuo podría ser el ‘sistema consumidor’. Aunque en este segundo caso no está del todo clara la distinción ni el límite entre ambos ‘sistemas’ (Neander: 2012, p. 16), lo que nos importa notar aquí es que, en el uso que Millikan hace de él, ‘sistema’ no equivale a ‘organismo’ ni a ‘individuo biológico’, sino que es más bien un concepto sub-personal, más cercano a ser un *mecanismo* que un organismo. Lo que constituye la función es la *interrelación* entre los sistemas físicos en cuanto tales. De modo que sin esta correlación, no podría determinarse ningún contenido semántico. Esta es otra forma de expresar la idea que algo es una representación de otra cosa *sólo en relación a un sistema que lo interpreta como tal*.

Entonces, hay en el sistema consumidor algo que hace que *lea* la representación como representando un estado de cosas más que otro: la determinación del contenido viene dada por el consumidor. Millikan habla de *lenguaje* y dice que el consumidor *lee* las representaciones como se leen los términos en un lenguaje (Millikan: 1989, p. 286). Lo que esta metáfora quiere sugerir es que la ‘lectura’ no es arbitraria, pues, “presumiendo que las interpretaciones del consumidor son sistemáticamente derivadas de la estructura de los signos que interpreta”, debe haber un contenido determinado en ellas. Es decir, se presume que la interpretación del consumidor varía si la representación es *R*, *S* o *T*. Y la ocurrencia de *R*, *S* o *T* varía causalmente de lo que

acontece en el mundo. Si esto es así, entonces es posible construir una semántica que vincule los signos con objetos y eventos del mundo, que es lo que Millikan llama una 'función semántica determinada' (Millikan: 1989, p. 286; Millikan: 2005, p. 76).

Esta relación le permite al teleosemanticista reponer aquello que la mera causalidad propuesta por el positivista no podía hacer: proporcionar un contenido semántico para una estructura que, para usar la expresión de Dennett, sólo tiene propiedades 'sintácticas'. Para realizar esto, debe seguir una serie de pasos que podemos reconstruir, en forma algo esquemática, como sigue:

1. Identifica algún estado interno del organismo, como la estimulación de células visuales, cierto estado cerebral, etc., como el *sistema productor* de una representación.
2. Construye una 'función semántica determinada' para esa representación, fijándose tanto en los cambios en la fisiología del organismo como en las variaciones del ambiente.
3. Reclama que ese estado 'representa' *para el sistema consumidor* ciertas condiciones en el mundo, a saber, la presencia de una serpiente.
4. Concluye, por lo tanto, que es legítimo asignar un contenido proposicional a ese estado fisiológico interno del organismo.
5. Dado esto, sugiere que las creencias y deseos de un humano pueden, en principio, explicarse como determinadas por la función biológica.

Esta reconstrucción esquemática del *modus operandi* del teleosemanticista tiene simplemente por objeto mostrar cómo la asignación de un contenido proposicional a

eventos funcionalmente caracterizados sugiere la posibilidad de explicar la *racionalidad* usando el mismo vocabulario.<sup>10</sup> Más adelante volveremos sobre este punto.

La reconstrucción de la ‘estrategia à la Millikan’ tiene dos consecuencias (Wagner: 1996, p. 84). En primer lugar, dado que los ‘estados proposicionales’ serían caracterizados funcionalmente, y dado que, a su vez, las funciones biológicas sólo pueden determinarse mediante una apelación al proceso de la Selección Natural, se desprende que sólo los organismos que han evolucionado darwinianamente pueden exhibir el fenómeno del ‘pensamiento’, es decir, sólo los organismos físicos *naturales* pueden, en el curso de su evolución, desarrollar una ‘segunda naturaleza’ descriptible únicamente en términos biológico-funcionales. Esto marca un claro contraste con la posición de Daniel Dennett, quien cree que no existe un límite biológico para la atribución de pensamiento. Esto se debe a que para Dennett el criterio para la *atribución* de estados mentales tiene que ver con la complejidad de los patrones de conducta que exhiben los sistemas intencionales, mientras que para Millikan el criterio para hablar de la *aparición* del pensamiento en un organismo tiene que ver con la existencia de funciones biológicas determinadas por su historia evolutiva. La segunda consecuencia es otra cara del primer punto: si el teórico no dispone de información sobre la historia natural del organismo que está analizando, entonces *no puede determinar* sus estados representacionales.<sup>11</sup> Como dice Neander: “para determinar el contenido de una representación, consideramos aquellas ocasiones pasadas en las cuales los consumidores de esa representación contribuyeron a la selección de ese tipo de sistemas, y preguntamos qué correspondencia

---

<sup>10</sup> Véase: Wagner, S. (1996), “Teleosemantics and the troubles of Naturalism”, *Philosophical Studies*, Vol. 82, No. 1, p. 91.

<sup>11</sup> Esto ha generado algunas críticas surgidas de ciertos ‘experimentos mentales’, pero esto no nos interesa aquí. Para una crítica de este tipo, véase: Davidson, D., (1987), “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, pp. 441–458.

entre la representación y el mundo se requirió para esa contribución” (Neander: 2012, p. 17). Esta segunda consecuencia parece tener, a diferencia de la primera, un tinte marcadamente atribucionista; pues habla de la posibilidad que tiene *el teórico* de determinar una función biológica, y con ello, un contenido semántico. ¿Qué hay de los estados del organismo mismo? Nos ocuparemos de este tema más adelante, cuando investiguemos el *tipo de racionalidad* que está en juego en estas explicaciones.

## 1.2. Pensamiento y evolución

Llegados a este punto, parece imposible ignorar la similitud que esta forma de pensar tiene con el psicologismo de principios del siglo XX. Este psicologismo – cuyos paladines eran, entre otros, John Stuart Mill, Theodor Lipps o Helmholtz – patrocinaba una naturalización de las ‘leyes del pensamiento’ en manos de la ciencia natural. En sus *Principien der Logik* de 1893, por ejemplo, Theodor Lipps afirmaba que los principios racionales tienen su fundamento en estructuras fisiológicas presentes en el interior de la criatura pensante, y descriptibles en términos puramente causales.<sup>12</sup> Esta es la forma de pensamiento contra la cual lucharon toda su vida figuras como Husserl o Frege. Sin embargo, como vimos, hay un punto de disimilitud importante: mientras el psicologista clásico soñaba con brindar una *reducción* del fenómeno del pensamiento en un lenguaje cuyo modelo se encontraba en la Física Teórica, el teleosemanticista pretende una explicación *no-reductiva* pero igualmente *naturalizada* de las propiedades mentales en términos netamente biológicos. La explicación no es reductiva en el sentido de que no hay leyes de identidad que vinculen ‘propiedades mentales’ o ‘intencionales’ con ‘propiedades funcionales’ descriptas en términos puramente biológicos

---

<sup>12</sup> Lipps, T., *Principien der Logik*, §6, cit. en Husserl, E., *Investigaciones Lógicas* (trad. M.G. Morente y J. Gaos), Madrid: Alianza tomo I, 2009, p. 68.

(MacDonald: 2006, p. 226). Más bien, lo que proponen los teleosemanticistas es “ver las propiedades mentales como siendo *un tipo* de propiedad funcional, a la cual también pertenecen las propiedades biológicas” (Ibíd., p. 227, *mi énfasis*). Es precisamente la apelación al concepto de *función biológica* la que caracteriza esencialmente el proyecto teleosemanticista y al mismo tiempo lo distingue de los crudos reduccionismos del psicologismo clásico.

En particular, hay dos rasgos de la función biológica que, como sostienen muchos teleosemanticistas, la hacen un candidato atractivo para caracterizar la racionalidad en términos biológicos (Papineau & MacDonald: 2006, p. 3). En primer lugar, son *irreducibles* a propiedades físicas. Esto se debe a una propiedad que en el contexto de la filosofía de la ciencia contemporánea ha sido llamada *realizabilidad múltiple*.<sup>13</sup> Que las funciones biológicas sean múltiplemente realizables significa que éstas pueden ser instanciadas por entidades heterogéneas desde el punto de vista estructural. Por ejemplo, el término ‘ala’, que se define funcionalmente, puede denotar una serie de cosas físicamente muy disímiles; el ‘ala’ de una mosca, el ‘ala’ de un cóndor, el ‘ala’ de un avión, todas ellas denotan la misma propiedad funcional pero difieren en su *estructura*. La segunda característica atractiva de las funciones biológicas reside en el hecho de que, si bien éstas son irreducibles a propiedades físicas, les *supervienen*. Que las propiedades funcionales supervengan a hechos físicos significa que las funciones biológicas están, en última instancia, determinadas por su microestructura, de modo tal que no puede haber dos objetos estructuralmente idénticos y sin embargo funcionalmente diferentes. Como puede verse, ambas notas contribuyen a la idea de un análisis naturalista, pero no reductivo, de la normatividad

---

<sup>13</sup> Véase: Sober, E. (1999), “The Multiple Realizability Argument against Reductionism”, en *Philosophy of Science*, 66, USA: University Chicago Press, pp. 542-564 y Richardson, R. (1979), “Functionalism and Reductionism”, en *Philosophy of Science*, 46, USA: University Chicago Press, pp. 533-558.

de lo mental. Esto convierte a la teleosemántica en un candidato más que atractivo para una ‘naturalización’ del pensamiento y la racionalidad del hombre. En su recurso a las funciones, el teleosemanticista preserva la fundamental *irreductibilidad* del pensamiento sin abandonar la idea de que se trata de un fenómeno *natural*, y con esto estimula “la idea de que las normas funcionales *podrían* tener el poder de iluminar las normas racionales” (MacDonald: 2006, p. 228).

### 1.3. ‘Estilos’ de racionalidad

Vimos que la teleosemántica se erige como una posible vía de naturalización de los contenidos mentales. Vimos que las funciones biológicas, al ser irreductibles a propiedades físicas, garantizaban una distinción entre los fenómenos biológicos y los físicos. En este sentido es justo decir que, a diferencia del positivismo clásico, la teleosemántica reconoce algo así como una ‘segunda naturaleza’, que no equivale a la mera naturaleza física, ciega y causal. Pero al mismo tiempo, el empleo de la noción de función biológica toma como base teórica la teoría darwiniana de la Selección Natural, cuya virtud teórica consiste precisamente en explicar la variabilidad biológica sin apelar a ningún tipo de teleología intrínseca en la naturaleza ¿Qué tiene, entonces, para decir la teleosemántica respecto de nuestra paradoja? Habíamos visto que nuestras consideraciones nos llevaron a afirmar que la naturaleza se piensa a sí misma. ¿Cómo interpreta el teleosemanticista esta afirmación? Podríamos pensarlo de la siguiente forma: la naturaleza ha generado estructuras físicas de una complejidad colosal, con la capacidad de autoregularse y replicarse, esto es, organismos *vivos*, los cuales mantienen ciertas relaciones *causales* con el medio, sólo que, como dice Putnam, estas son “causas de un tipo muy peculiar” (Putnam: 2002, p. 184). Son relaciones *funcionales*, esto es: relaciones normativas que explicamos y evaluamos en virtud de su papel en la selección natural de estos organismos. Incluso en algunos de ellos ha llegado

a acontecer un tipo muy especial de eventos: los eventos mentales. Se ha generado, en el seno de la vida biológica, el *pensamiento*. En tanto los eventos mentales son eventos netamente biológicos, también mantienen relaciones funcionales con el mundo.

Pero el pensamiento, tal como lo entendemos, es una capacidad que no parece agotarse en la mera resolución de las exigencias que ambiente presenta al organismo para alcanzar la supervivencia y la reproducción diferencial. Millikan no ignora esto: pensamos en “dinosaurios, en quarks, en la inestabilidad del dólar”. Estas son creencias recientes, en el sentido de que carecen de una *historia evolutiva*, y son “tan innumerablemente diversas como de ellas hay usos posibles” (Millikan: 1989, pp. 291-2). Pero sin embargo, si hemos de acostumbrarnos a la idea de que somos *animales*, entonces debe haber alguna base funcionalmente biológica en toda actividad intelectual como tal. Esta idea, aunque algo vaga, es fundamental, pues creemos que impulsa a todo defensor de las teorías teleosemánticas. Millikan declara su adhesión a esta idea ya en su artículo de 1989:

“Consideremos esto: prácticamente toda conducta humana está entrelazada con la acción intencional. ¿Realmente supondríamos que el grado con el cual nuestras conductas nos ayudan a lograr nuestras intenciones, y el grado con el cual nuestras intenciones resultan de un conjunto de creencias y deseos lógicamente vinculados, es una mera coincidencia – que estos patrones son irrelevantes para la supervivencia y la proliferación, o que, aunque relevantes, no tuvieron ningún efecto estabilizador en el pool genético? Pero la única alternativa al diseño biológico, en nuestro sentido de ‘diseño’, es la pura coincidencia, el extraño accidente – [a menos que haya un fantasma manejando la máquina!” (Millikan: 1989, pp. 293-4)

En el fondo, lo que quiere decir Millikan es que debemos reconducir todas las explicaciones del pensamiento humano, en última instancia, a relaciones funcionales que el organismo vivo mantiene con un ambiente que selecciona, puesto que si no, tendríamos el problema de no poder acomodar al animal racional en el preciso contexto de su animalidad, y perderíamos la idea misma de lo que es ser un *animal* racional. En el fondo, el teleosemanticista lleva a sus últimos límites el rechazo del sobrenaturalismo, y al mismo tiempo acepta que la mejor explicación de la porción de realidad que ha quedado indemne – la naturaleza – es la que históricamente nos han brindado las ciencias naturales.

Pero esta reflexión difícilmente pueda eliminar las inquietudes acerca de la relación entre el pensamiento conceptual y las funciones biológicas. Pues la cuestión no es si acaso las normas de la racionalidad deben *fundarse* (de algún modo que no sabemos) en las funciones biológicas que la ciencia natural pueda divisar en los organismos relevantes. Mas bien, la pregunta es si la apelación a la noción de ‘función biológica’, con todas sus peculiaridades teóricas, *puede* determinar un evento mental del mismo modo que cuando decimos, por ejemplo, que S *cre*e que *p*. El problema refleja, en el fondo, la famosa dificultad de ‘la indeterminación de las funciones biológicas’ (v. Wagner: 1996; MacDonald: 2006 y Neander: 2012). Este problema no sólo afecta a los pensamientos abstractos que a primera vista no tienen un fundamento *inmediatamente* biológico (como es el caso de los pensamientos acerca de los quarks) sino que afecta a la determinación del pensamiento más básico.

Volvamos sobre el ejemplo de la creencia de que “allí hay una serpiente” y preguntémosnos: ¿qué contenido deberíamos asignar a *R* una vez que hemos encontrado que la aparición de este estado se debe a la presencia cercana de serpientes? Podríamos decir que *R* es la creencia de que allí hay una serpiente. Pero también podríamos decir que es la creencia de que allí hay un animal peligroso, o incluso de que allí está *esa* serpiente. Ciertamente, un defensor de

la teleosemántica respondería que éstas no son diferencias relevantes, pues basta con observar la función biológica que viene a cumplir *R* para el organismo, y allí tendremos toda la información que necesitamos. Obviamente esta respuesta no tiene sentido, puesto que el punto era que la funcionalidad biológica no puede capturar estas diferencias conceptuales, de modo que descartarlas por el hecho de no generar ninguna diferencia relevante *en el nivel* de las funciones es un recurso circular. El punto es que las funciones biológicas siempre pueden ser definidas en formas *intensionalmente* distintas, sin que esto ocasione diferencia alguna en la funcionalidad del estado en cuanto tal. Tampoco la “función semántica determinada” postulada por Millikan no nos es de gran ayuda aquí. No está claro que pueda realizarse el ‘mapeo’ semántico propuesto por Millikan sin presuponer una identificación *lingüística* del estado en cuanto tal. Este era el punto de Dennett: el investigador empírico *ya sabe* lo que *R* representa si su contenido está lingüísticamente formulado (v. cap. 2, II.3.2). Las metáforas del ‘lenguaje’ y la ‘lectura’ sugieren que la propia Millikan entendió que esta determinación no parecía posible sin el lenguaje. También, como vimos, Davidson opinaba que este era un punto fundamental para comprender la naturaleza social del pensamiento: sólo si tomamos en cuenta las distinciones conceptuales que proporciona un lenguaje compartido podemos determinar una creencia como siendo acerca de *algo* y no de otra cosa (v. cap. 2, I.5). Obviamente, el teleosemanticista no puede trascender su discurso más allá de la apelación a los conceptos funcionales, y esto es lo que le impide determinar los contenidos. Pero, como dice Wagner, “la búsqueda de funciones intensionalmente únicas es un producto de ideología filosófica, un intento de evitar la indeterminación una vez que se ha decidido de antemano que la función biológica define el contenido semántico” (Wagner: 1996, p. 90). El hecho de que la funcionalidad biológica sea más indeterminada que la semántica de las creencias representa un problema para cualquier teoría que intente resolver el

problema de acomodar la intencionalidad en la naturaleza. Si, como sugieren Putnam, MacDonald y L'Hôte, este es el problema de la teleosemántica, entonces la indeterminación de las funciones representa un problema básico de ella. En su artículo, L'Hôte declara que “después de todo, hay que responder a esta cuestión fundamental: ¿cómo encaja, exactamente, la intencionalidad del pensamiento en el mundo físico? ¿Puede explicarlo la ciencia? ¿Y qué aspecto tendría una explicación tal?” (L'Hôte: 2010, p. 268).

Pero Millikan rechaza esta lectura del proyecto teleosemanticista: “la «Teleosemántica», como se la suele llamar, es una teoría sólo de cómo las representaciones pueden ser falsas o equivocadas (...). La intencionalidad, entendida como la propiedad de ‘estar dirigido’ o ‘ser acerca’ de algo, no es explicada por una teoría teleológica.” (Millikan: 2004, p. 63). La contribución de la teleosemántica a la discusión filosófica de la mente consiste en brindar un análisis funcional que, en contraste con las teorías causales, puede explicar la emergencia del ‘error’ y el ‘propósito’ en una naturaleza puramente física, y con ello aclarar cómo se puede representar algo en forma ‘correcta’ o ‘incorrecta’. Lo que todas las teorías teleosemánticas tienen en común es “la idea de que las normas psico-semánticas son en última instancia derivables de normas funcionales” (Neander: 2012, p. 9), pero guarda silencio respecto al fenómeno básico de la intencionalidad, esto es, no explica *qué es* lo que está haciendo una representación al representar. No ver esto ha causado, para Millikan, que muchos filósofos tengan una injusta actitud negativa frente a las teorías teleosemánticas (Millikan: 2004, p. 66). Sin embargo, el problema del error no es separable del problema de la intencionalidad. Si el tener una estructura intencional implica, como en estos autores, el ser *acerca de algo*, entonces explicar un estado como intencional equivale a explicar la vinculación entre ese estado y ese *algo* que, al ser representado, constituye su *contenido*, su ‘objeto’. Y el problema de la determinación del contenido va de la mano con el problema del error (Neander: 2012, p. 10). En

efecto, para que *R* represente, digamos, una serpiente – o la presencia de una serpiente – debe excluir, por principio, aquellas cosas que no sean serpientes, o aquellos eventos que no sean la presencia de una serpiente. Pero hacer esto equivale a mostrar *en qué casos* la representación es correcta y en qué casos no lo es. Una reconstrucción modesta de los objetivos de la teleosemántica, además de quitarle interés filosófico, genera la confusión de creer que se pueden disociar ambos problemas.

Pero aún hay una forma de responder a estas objeciones. Aún concediendo que el horizonte problemático de las teorías teleosemánticas es el fenómeno de la intencionalidad, entendido como un fenómeno biológico, esto no implica, al parecer, que dentro de ese horizonte también encontremos una explicación del fenómeno de la *racionalidad*. De hecho, una de las cosas que llama la atención del modo en que Putnam y MacDonald presentan la teleosemántica, es que ellos la presentan como un modo de pensar que *rivaliza* con aquella que vemos, por ejemplo, en la obra de McDowell. Si esto es así, entonces es claro que las preocupaciones son similares. Pero en la bibliografía teleosemanticista de hecho no hay una problematización directa de la racionalidad en cuanto tal. Ciertamente, si uno opina, como Dennett, que “el empleo de idiomas intencionales conlleva una presuposición de la racionalidad de la criatura o sistema al cual estos estados le son atribuidos” (Dennett: 1998, p. 242), entonces el problema seguiría en pie. Pero Millikan ataca explícitamente esta posición. Para ella, “la racionalidad es una característica sólo de los sistemas que emplean las representaciones de un cierto modo, pero la mayoría de las representaciones intencionales no se usan de este modo” (Millikan: 2004, p. 84). La racionalidad no es ‘la madre de la intencionalidad’, sino, en todo caso, al revés. En este sentido, la racionalidad humana sería, en todo caso, una forma particular – incluso excepcional – de manipu-

lar información acerca del mundo. Esta manipulación, que supone intencionalidad y de la que gozan muchos animales, no sería, no obstante ‘racionalidad’ en el sentido estricto.

De hecho, en un texto titulado “Estilos de Racionalidad” [*Styles of Rationality*] Millikan se encarga de distinguir *dos tipos* distintos de ‘racionalidad’.<sup>14</sup> El primer tipo de se identifica con la capacidad de realizar ciertos ‘cálculos prácticos’ que anteceden la acción y que tiene por objeto la satisfacción de algunas necesidades inmediatas que les impone el ambiente circundante. Millikan entiende que algunos animales tienen la capacidad de ‘pensar’ cómo realizar una acción del mejor modo posible, haciendo ‘ensayo y error’ en sus cabezas, antes de efectuar el intento concreto (Millikan: 2006, p. 120). Esta es una facultad que compartimos los humanos con muchos animales. El segundo tipo de racionalidad, en cambio, es únicamente potestad del hombre, y se define, a juicio de Millikan, en base a cuatro características fundamentales (Millikan: 2006, p. 122): (a) supone la capacidad de referirse a ‘hechos muertos’, esto es, estados de cosas objetivos que no tienen vinculación con las necesidades prácticas inmediatas del organismo. Dicho de otro modo, esta racionalidad es esencialmente *teórica*; (b) emplea el criterio de *verdad* en la evaluación de los hechos, es decir, no se evalúan los hechos según el posible uso práctico de los mismos, sino según su coherencia o incoherencia con el conjunto de hechos que constituye el mundo como un todo representado; (c) supone la *triangulación*, es decir que el reconocimiento de ‘hechos muertos’ implica una noción de objetividad que sólo puede establecerse mediante la convergencia de una diversidad de medios para reconocer el mismo estado de cosas; y (d) tiene una estructura *proposicional*, en el sentido específico de que el tipo de representación necesaria para poder evaluar los hechos objetivos según un

---

<sup>14</sup> Millikan, R. (2006), “Styles of Rationality”, en Hurley, S. & Nudds, M. (eds.), *Rational Animals?*, London: Oxford University Press, pp. 117-126.

criterio de coherencia supone una estructura articulada de sujeto-predicado. Obviamente, con esta estructura lingüística no habría problemas de indeterminación.

Es claro que la ‘intencionalidad’ propia de los estados mentales puede existir sin problemas en el primer nivel de racionalidad, donde también puede haber *error* en el sentido de la no adecuación de las representaciones a sus funciones biológicas respectivas. Si esta distinción es correcta; si, como dice Millikan, “la racionalidad y la intencionalidad *no* son dos caras de la misma moneda”<sup>15</sup>, entonces hay dos formas posibles de leer el proyecto teleosemanticista. Una posibilidad es decir que la Teleosemántica no se ocupa de este ‘segundo tipo de racionalidad’, y que por lo tanto no le competen, entre otras cosas, los problemas de indeterminación de las funciones. Lo único que tendríamos, en este caso, sería un análisis de las estructuras ‘proto-rationales’ – o ‘rationales del primer tipo’ – como fenómenos descriptibles en términos puramente biológicos. Si leemos el proyecto de este modo, entonces nos vemos en posición de acordar en todo lo que esta teoría propone, pero por el simple hecho de que se ha vuelto filosóficamente irrelevante. Estamos absolutamente de acuerdo con que “es razonable que las estructuras cognitivas que exhibe el hombre hayan sido originalmente una solución de la naturaleza a algún problema muy simple del nicho evolutivo del hombre” (Millikan: 1989, p. 294). Que la racionalidad es un fenómeno biológico es parte de lo que implica la idea misma de una ‘segunda naturaleza’. Pero si esto fuese todo lo que la teleosemántica tiene para decir acerca de la racionalidad, entonces no explicamos lo que queríamos explicar, sino que simplemente hemos refinado el ‘requisito humanista’ de Aikin que habíamos mencionado en la Introducción.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Millikan, R. (2001), *Language, Thought, and other Biological Categories*, US: MIT press, p. 140.

<sup>16</sup> V. Capítulo 1, sección 4: La “segunda naturaleza”, entre el “sobrenaturalismo” y el “reduccionismo”.

La otra lectura posible es aquella que hacen Putnam, MacDonald y L'Hôte, a saber, que los filósofos naturalistas sostienen que la teleosemántica eventualmente *explicará* este segundo tipo de racionalidad, mediante alguna sofisticación del uso teórico de la noción de 'función biológica'. Con el concepto de *función*, entonces, el teleosemanticista intenta dar una elucidación naturalista del contenido de una creencia y de su relación normativa con el mundo objetivo. Pero en este caso tendríamos un problema filosófico más profundo: esa relación normativa que el pensamiento engendra con el mundo y que denominamos, siguiendo a McDowell, *responsabilidad*, es un tipo de relación que no puede ser explicado por una apelación a funciones biológicas.

Para ver esto, volvamos una vez más a la antigua lección de Sócrates en el *Fedón*.<sup>17</sup> Allí, Sócrates argumentaba que no podemos comprender la acción de estar sentado si tan sólo apelamos a las causas que le *sobrevenien* al agente, como las causas físicas que explican su 'estar sentado' como tal. Esto es así porque concebimos la acción de Sócrates como siendo el fruto de una *decisión justificada*, o para usar un término kantiano, creemos que su acción es *espontánea*. Y para comprender esta articulación justificativa, no podemos ignorar el modo en que el propio Sócrates se vincula con las causas de su decisión, y con las creencias que se encuentran articuladas 'en su mente' y constituyen razones *para él*. Estar sentado constituye una acción, no una pasión. Esta es la idea detrás de la distinción hecha por Richard Moran entre 'razones explicativas' y 'razones justificativas'.<sup>18</sup> Siguiendo a Moran, entonces, podemos decir que las funciones biológicas iluminan la acción de un organismo del mismo modo en que lo hacen las razones explicativas, pero que no pueden capturar el modo en que las creencias del organismo se encuentran justificadas *para el organismo*.

---

<sup>17</sup> V. Capítulo 1, sección 5.1: *Irreductibilidad*.

<sup>18</sup> V. Capítulo 2, sección II.3.1: *Eliminativismo*.

En otras palabras: la funcionalidad biológica *no puede* constituir una razón para el agente racional. Esta última frase quizá parezca algo fuerte – ¿por qué no *podría*, en principio, ser una razón para mí que algo tenga o no cierta función biológica? – pero su sentido es claro: es un error categorial, conceptual, concebir la *racionalidad* desde la *funcionalidad*. Y esto es así porque la relación que un agente, en tanto racional, tiene con sus creencias, es *transparente*, mientras que la funcionalidad es, por así decir, ‘opaca’: si *R* es la creencia de que allí hay una serpiente, y decimos que *R* ocurre ‘en’ un sujeto *S*, entonces al decir esto estamos diciendo que *S cree* que allí hay una serpiente. Pero si esa creencia estuviera justificada por la función biológica que el estado *R* viene a cumplir *en* la especie a la que pertenece *S*, a lo largo de su historia evolutiva, entonces no puede ser una razón *para* el organismo que *R* cumpla dicha función. Supongamos que yo soy *S* y que se me pide que dé un fundamento a mi creencia. Si a esto yo contesto que la función de mi estado ‘tiene tal o cual función biológica’, hay algo naturalmente extraño en mi respuesta. Al describir mi creencia como un estado con una determinada función biológica estoy tomando una cierta distancia teórica respecto de ella. Al hacer esto, estamos efectuando un movimiento análogo a aquél que Moran describe como un ‘modelo perceptual’: una toma de distancia respecto de mis propios contenidos mentales que los pone a ellos como *tema* de mi reflexión, generando una ‘opacidad’ donde las creencias están interpuestas entre el agente y el mundo.<sup>19</sup> Pues, no se me está pidiendo que proporcione una *descripción* (funcional o no) de mi estado; no importa cuán normativa sea la descripción. Lo que se me pide es que provea una respuesta que exprese mi *compromiso* con la verdad de un estado objetivo de cosas *en el mundo*: si allí hay o no una serpiente. La razón por la cual yo creo que allí hay una serpiente es porque allí hay una serpiente, o mejor dicho porque *veo que allí*

---

<sup>19</sup> V. Capítulo 1, sección 5.3: *Objetividad*.

*hay una serpiente.* La presencia de la serpiente acredita mi creencia de un modo directo, sin redundar en la historia evolutiva por la cual esa creencia tiene o no un papel que jugar en el esparcimiento de mi genotipo. La función no es una razón *para mí*. Al responder como el teleosemanticista, no estoy comprometiéndome con la verdad de *R*. Dicho de otro modo, el fundamento último de la *norma* que expresa la verdad de *R* es el proceso anónimo de la Selección Natural, y no la decisión del agente mismo. Sin embargo, en el hecho de ver la serpiente, yo, como agente racional, *me comprometo* a sostener la creencia de que el mundo es de tal o cual manera, y en esto consistía precisamente la responsabilidad de lo mental frente a lo mundano. Para que la creencia o la acción cuenten como *mías*, yo debo ser su *autor*, y que yo sea su autor significa que *he reconocido deliberadamente* las normas que *para mí* justifican esa creencia o esa acción. Esta es la ‘instancia deliberativa’, que, como ha insistido Steven Crowell, sólo es capturable si tomamos en cuenta el modo en que el agente se vincula con *sus propias* creencias.<sup>20</sup>

En el fondo, el problema de la teleosemántica no es muy distinto que aquél que habíamos detectado en las estrategias atribucionistas: el agente es ‘interpretado’ por un discurso científico que atribuye funciones evolutivas a sus estados internos. Pero si las normas de la racionalidad son determinadas por esta descripción, entonces la racionalidad es un fenómeno completamente *externo* al sistema: es una imputación interpretativa sobre un organismo *por parte* de un intérprete. El punto es que la apelación a la función biológica para explicar la normatividad inherente a las capacidades conceptuales sólo es un instrumento teórico empleado por el filósofo que intenta comprender los procesos de un organismo desde el vocabulario de la Biología Contemporánea. Pero al tomar esta exigencia por un principio metodológico, el teleosemanticista se ve obligado

---

<sup>20</sup> Crowell, S. G. (2007), “Phenomenology and the First Person Character of Philosophical Knowledge”, *The Modern Schoolman* LXXXIV, pp. 131-148.

a ignorar la dimensión personal y significativa del animal mismo, donde se hace patente el tan mentado fenómeno de la *responsabilidad*. Como dice MacDonald, es “esta capacidad *reflexiva* la que subyace a nuestra habilidad de elegir una acción más que otra, y juzgar un contenido más que otro”; y esta libertad “implica una sensibilidad a las normas racionales que es indiferente a la funcionalidad, siendo ésta dependiente de la historia natural” (MacDonald: 2006 p. 232, mi énfasis). Cuando un animal racional tiene una creencia, ese animal está comprometido a una *forma del mundo*. Si esa forma se da, el animal dice algo correcto, si no se da, dice algo erróneo. Para ponerlo en una bella frase de Stuart Hampshire, citada por Moran: “una creencia es un pensamiento del cual un hombre no se puede disociar” (Moran: 2001, p. 114).

En la siguiente sección echaremos un vistazo a una teoría filosófico-biológica que en los últimos años ha ido generando una gran cantidad de especulación tanto en la ciencia como en la filosofía: la Biosemiótica. Como veremos, la biosemiótica parte desde el punto donde la teleosemántica precisamente se detiene: la dimensión personal y significativa del animal mismo.

## II. LA BIOSEMIÓTICA Y EL MUNDO DE LOS SIGNOS

### II.1. El origen de la “Biosemiótica”

En la antología *Essential Readings in Biosemiotics* – un compendio de más de 800 páginas dedicada a la exposición y evaluación de la nueva disciplina – Donald Favareau presenta a la Biosemiótica como un modo científicamente satisfactorio de superar lo que en la introducción hemos

denominado ‘paradoja de la racionalidad’.<sup>21</sup> Favareau presenta la paradoja como una conjunción de dos proposiciones ampliamente reconocidas en la ciencia contemporánea:

1. Un ser biológico es una forma de organización física que ha evolucionado en la naturaleza.
2. Un signo es algo que representa algo distinto de sí mismo

La combinación de ambas proposiciones ocasiona un “impasse estéril” ya que, si tomamos la enseñanza de la física-matemática moderna, en la naturaleza no hay tal cosa como significados; “las cosas son simplemente lo que son: los átomos no «representan» otros átomos, y la revolución de la Tierra alrededor del Sol no marca un nuevo día o una nueva noche para ninguno de los dos” (Favareau: 2010, p. 2). Tal como McDowell, Favareau cree que la paradoja surge de una determinada concepción de la naturaleza como un “todo insemántico” y de un consecuente desplazamiento del concepto de “significado” hacia terrenos cada vez más oscuros. Pero él, en cambio, ofrece un relato histórico detallado para mostrar cómo llegamos a este “inquietante acertijo paradójico” (Ibíd., p. 3).

Su diagnóstico del problema se remonta a la interpretación medieval de Aristóteles, posibilitada sobre todo a partir de la traducción del *Organon* – la serie de tratados aristotélicos sobre lógica – por parte de Severino Boecio alrededor del siglo VI. El *Organon* se convirtió, entonces, en “el texto estándar de enseñanza no bíblica” durante siglos hasta el advenimiento de la Era Moderna (Ibíd., p. 10). Pero al tener acceso al pensamiento del Estagirita sólo mediante estos textos, los intérpretes medievales se vieron obligados a circunscribir el fenómeno del significado únicamente a los procesos y actividades *humanas*. De hecho, el tratado *De*

---

<sup>21</sup> Favareau, D. (Ed.) (2010), *Essential Readings in Biosemiotics*, Singapore: Springer, p. 2.

*Interpretatione* (Περὶ Ἑρμηνείας) – el libro del *Organon* que trata “más específicamente sobre la semántica, la hermenéutica y la lógica proposicional” (Ibíd.) – fue durante siglos el modo en que los exégetas comprendieron los fenómenos específicamente significativos. Sin embargo, como afirma Favareau, los argumentos de *De Interpretatione* sólo tenían sentido si se los inscribía en el proyecto aristotélico de explicar cómo “la lógica de las relaciones humanas surge de y se adecúa a la lógica del mundo natural” (Ibíd.) – un proyecto que se manifiesta fundamentalmente en el mayor tratado aristotélico sobre los seres vivos: el *De Anima*, traducido a principios del siglo XIII por Miguel Escoto. Esto ocasionó que los fenómenos semánticos quedasen relegados a un ámbito puramente “subjetivo” tal como lo exhibe, un siglo después, el desarrollo de la concepción nominalista de Guillermo de Ockham. La navaja de Ockham fraccionó la noción aristotélica de ‘ser’ (τὸ ὄν) en dos categorías fundamentales: las sustancias individuales y sus propiedades – que constituyen *lo real* – y las relaciones que el hombre impone mediante ‘signos mentales’ (*verba mentis*) y que constituyen el fundamento del discurso *acerca* de las entidades reales (Ibíd., p. 16).

Esta ‘disección’ histórica de Aristóteles por parte del pensamiento medieval y escolástico terminó de consolidarse en la Modernidad con la concepción físico-matemática de la Naturaleza, y sobre todo con Descartes. La *res cogitans* se convierte en la sede definitiva de los fenómenos semánticos, mientras que la *res extensa* exalta la idea mecánica del Universo que conocerá su apoteosis en Laplace:

“Lo que reemplazará el entendimiento del mundo natural como un lugar de relaciones interdependientes dando lugar a una variedad de entidades y fuerzas semiautónomas será la idea de un mundo de entidades y fuerzas fundamentales que interactúan mecánicamente y dan lugar tan sólo a versiones más complejas de sí mismas. En este marco, la causalidad sólo puede ser material y eficiente – entidad y fuerza – sin dejar lugar a una explicación (...) de las formas únicas de

causalidad generadas por la formalidad y la finalidad *per se*. Por lo tanto, en lugar de ser comprendidas como un tipo de relación donde los sistemas cumplen un tipo único de eficacia causal – lo que nos llevaría a una comprensión más general e interdependiente de las nociones de «entidad» y «fuerza» – la formalidad y la finalidad, al no tener lugar en el esquema de la «mesa de billar atomístico-causal», fueron relegadas a ese nuevo ámbito fantasmal e impenetrablemente privada de explicación que fue la «mente inmaterial» (Ibíd., p. 20)

Este dramático párrafo ilumina el modo en que Favareau entiende el surgimiento histórico de la que hemos llamado “concepción insemántica de la naturaleza”. La ‘paradoja de la racionalidad’ no es más que el efecto de una radical profundización de esta visión de la Naturaleza durante el siglo XX. Para Favareau se necesitaron dos hitos para revertir esta situación en el seno del mismo siglo.

El primer hito es la obra de Charles Sanders Peirce, el “padre de la semiótica”. En sus trabajos – que abarcaron la ciencia, la lógica, la matemática y la filosofía – Peirce desarrolló una teoría de los signos cuya influencia fue decisiva para la semiótica contemporánea. Durante toda su vida alimentó la idea de comprender la naturaleza esencialmente simbólica de ‘lo real’; para él, la realidad sólo aparece mediada por signos – una idea crucial para el post-estructuralismo francés, en especial en la obra temprana de Jaques Derrida.<sup>22</sup>

El segundo hito es la obra del “padre de la etología”, el biólogo y zoólogo estonio-alemán Jakob von Uexküll. Su obra tuvo una inmensa – aunque largamente ignorada – influencia sobre la filosofía del siglo XX, particularmente en la fenomenología. Mediante la introducción del concepto de “*Umwelt*” – la piedra angular de su obra – von Uexküll buscó modificar el paradigma darwiniano de la biología que, en su alianza con el materialismo imperante, ignoraba el mundo significativo del animal, y por lo tanto era ciego a

---

<sup>22</sup> V. Derrida, J. (1967), *De la Grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, cap. 2.

la genuina explicación biológica que, en su seno, debía estar marcada por la funcionalidad y la teleología. Sus obras más importantes – como *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, de 1909, o *Theoretische Biologie*, de 1920 – fueron leídas y utilizadas por Husserl y particularmente por Heidegger.<sup>23</sup>

La Biosemiótica propiamente dicha se consolida fundamentalmente en los años 70 con la obra del semiólogo y lingüista húngaro Thomas A. Sebeok, quien reinterpreto y fusionó la obra de ambos autores para dar lugar a un estudio científico de los procesos biológicos de producción e interpretación de los signos. En este contexto, la biosemiótica surge como la promesa de “una investigación falsable y empírica” sobre los significados (Favareau: 2010, p. 19). En tanto la Biosemiótica constituye una matriz multidisciplinar, no puede hablarse, *stricto sensu*, de una teoría filosófica, biológica, semiológica o lingüística. Pero lo que nos interesa para nuestro presente propósito es ver de qué modo la Biosemiótica emprende la tarea de hacer frente a la ‘paradoja de la racionalidad’, formulada en la Introducción. Pues, en la medida en que pretende explicar los procesos significativos de la experiencia animal, el biosemiótico intentará, en última instancia, “situar la cultura en la naturaleza, sin reducir a ninguna de las dos a las fuerzas ciegas de la causación puramente eficiente” (Ibíd., p. 50), y de ese modo explicar el *pensamiento* humano – es decir, su “segunda naturaleza” – como un fenómeno pasible de una explicación biológica. Esto sería un modo de satisfacer la “naturalización” del pensamiento, una idea que ha llegado a convertirse en un desiderátum dominante de la filosofía contemporánea.

---

<sup>23</sup> Esto se hace patente, por ejemplo, ya en los cursos tempranos que Heidegger dictó en el semestre de postguerra de 1919 en Friburgo (v. Heidegger, M. (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J.A. Escudero, Barcelona: Herder). Véase también: Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale* [traducción castellana de F. Costa y E. Castro: *Lo abierto*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 77-103].

En las próximas secciones analizaremos brevemente las ideas de Peirce y de von Uexküll para poder comprender el uso que Sebeok y Favareau hacen de sus ideas para llevar adelante el proyecto de la Biosemiótica.

## II.2. La semiótica de Charles S. Peirce

### II.2.1. La lógica del signo

A pesar de ser un prolífico multidisciplinario, Peirce siempre se consideró como un lógico, aunque no debemos entender esto en el sentido en el cual se emplea el término hoy en día. La Lógica, para Peirce, es el estudio de la naturaleza esencial de los signos.<sup>24</sup> En este sentido, «lógica» no designa un sistema formal de cálculo, tal como se lo entiende en la lógica-matemática contemporánea, sino que adquiere un sentido filosóficamente más rico. Ciertamente, en tanto estudia “las condiciones esenciales que deben satisfacer los signos para ser tales” (Peirce: 1998, p. 307), es una disciplina *formal*, pero sin olvidar que “un signo está conectado a la «Verdad», esto es, el Universo total del ser” (Peirce: 1998, p. 303). Dicho de otro modo, la esencia del signo es significar *algo*, pero este ‘algo’ no es un mero ‘dominio’ que pueda modelarse formalmente – como en el caso de las semánticas formales – sino que es un ‘algo *real*’, parte del ‘Universo’, es decir, de aquella dimensión que reconocemos como *realidad*. En este sentido, la lógica es definible como una *semiótica* (σημειωτική), esto es, como una doctrina universal de los signos.<sup>25</sup>

Peirce define el signo como “algo que representa alguien o algo en algún respecto” (Peirce: 1955, p. 99). Según la relación que mantiene con su objeto, el signo puede

<sup>24</sup> Peirce, C.S., (1998), *The Essential Peirce: Volume 2* (ed. Peirce Edition Project), USA: Indiana University Press, p. 311.

<sup>25</sup> Peirce, C.S., (1955), *Philosophical Writings of Peirce* (ed. Justus Buchler), NY: Dover, p. 98.

clasificarse como un *ícono*, un *índice*, o un *símbolo*. Un *ícono* es un signo que representa a su objeto en virtud de su propia configuración, independientemente de la existencia del objeto que representa. Un claro ejemplo de íconos son las fotografías y los dibujos geométricos. Un *índice*, por otra parte, es un signo que refiere al objeto en virtud de mantener una relación real (hoy diríamos: causal) con él; por ejemplo: el humo que *indica* la presencia de fuego. El tercer tipo, el *símbolo*, es para Peirce el “genuino signo” (Peirce: 1998, p. 307). Un *símbolo* “es definido como un signo que sirve como tal simplemente porque se lo interpreta de esa forma” (Ibíd.). En este sentido, es el *símbolo* el que exhibe con mayor fuerza la irreductible estructura triádica que caracteriza a la significación, y que Peirce denomina – tal como lo hará Sebeok en su interpretación biológica del término – “*semiosis*”:

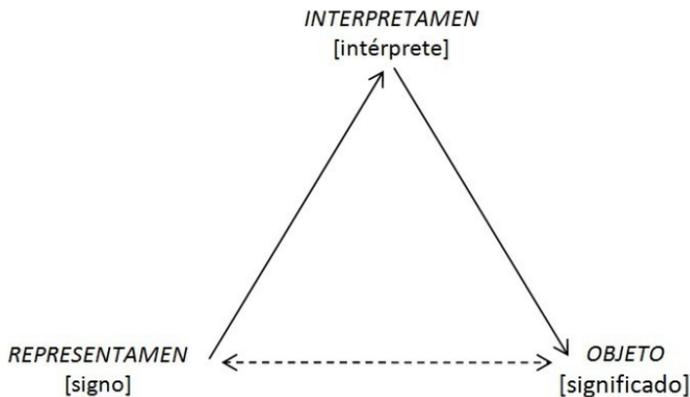


Figura 1: *Semiosis*

La semiosis es la estructura *triádica* y *formal* que compete a todo acto de significación (Peirce 1955: p. 282). La importancia del concepto de “símbolo” reside, entonces, en que, al ser definido en función de un acto de interpretación, es el que ejemplifica el fenómeno del pensamiento y del lenguaje: “el lenguaje y todo pensamiento abstracto, en tanto que pertenece a mentes que piensan en palabras, son de naturaleza simbólica” (Peirce: 1998, p. 307). Vimos que esta definición del pensamiento como una cierta forma de manipulación de símbolos estaba presente en Benveniste y en Wittgenstein (v. cap. 1, 5.5). En este sentido la Lógica, para Peirce, se encarga del *pensamiento*: “...no estoy preparado para afirmar que la lógica, como tal, no trata de la mente” (Peirce: 1998, p. 311). No debemos leer esta afirmación como una declaración ‘psicologista’. Mientras que los psicólogos “buscan evitar a toda costa el discurso acerca de la *mente*”, Peirce, por su parte, se esfuerza por emplear un concepto de “mente” en un sentido tal que pueda afirmarse que es el tema propio de la Lógica, “pero en ningún sentido en que la psicología – la psicología científica hoy reconocida – trata de ella” (Ibíd.). En este sentido, la racionalidad no es tomada como un concepto *psicológico* sino propiamente como un concepto *lógico*: la lógica examina la forma en que “todo ser racional debe pensar” (Ibíd., p. 309).

### II.2.2. *Signo, Realidad y Racionalidad*

En 1904, Peirce escribió que “el hombre es un símbolo” (Peirce: 1998, p. 324). Este enigmático aforismo resuena hoy en innumerables declaraciones panfletarias, pero su sentido original es muy claro y muy específico. Para Peirce, toda percepción y acción está, en tanto tal, mediada por símbolos (Peirce: 1998, p. 304), y esto es así porque el símbolo tiene una estructura esencialmente *normativa*. En el texto titulado

“*Logic as Semiotic: A Theory of Signs*”, leemos que “el Símbolo es una ley, o una regularidad del futuro indefinido” (Peirce: 1955, p. 112). Las razones para considerar a un símbolo como una entidad normativa son las mismas que venimos considerando desde el comienzo de este trabajo (v. sección I.3.): para que un símbolo represente *algo*, la interpretación debe determinar el dominio de cosas representadas por el símbolo, y al hacer esto excluye por principio aquellas cosas que *no* son representadas. ‘Interpretar’ un símbolo es una actividad que está sujeta al error. En tanto el símbolo se construye como una ley o como una *norma*, la bio-semiótica será, a ojos de Thomas Sebeok, una investigación de las formas más primitivas de normatividad que existen en el nivel biológico, lo que al mismo tiempo le permite entrever que, detrás de la caracterización peirceana de la realidad simbólica, se gesta una futura explicación de la *racionalidad* humana.

Esta relación entre símbolo y racionalidad se vuelve más clara cuando consideramos que el símbolo “es el único tipo de signo que puede ser una argumentación” (Peirce: 1998, p. 308), esto es, algo que puede representar un estado de cosas como *siendo el caso*. Y aquello que indica un estado de cosas como siendo un caso es precisamente una *proposición*: “...un signo no puede ser un argumento sin ser una proposición” (Ibíd.). Una proposición es el símbolo de un “hecho” en la medida en que su función es simbolizar ese hecho. Conversamente, un “hecho” sólo puede ser definido en relación a una estructura simbólica que lo significa. Peirce expresa esta tesis de la siguiente forma:

“Lo que llamamos un «hecho» es algo que tiene la estructura de una proposición, pero que se supone es un elemento del universo mismo. El propósito de todo signo es expresar un «hecho», y al ser reunido con otros signos, acercarse lo más posible a la determinación de una interpretación que sería *la Verdad perfecta*, la Verdad absoluta, y como tal (si al menos usamos este lenguaje) sería el mismo Universo.” (Peirce: 1998, p. 304)

La *Verdad* es ‘lo real’ significado en el signo. Peirce emplea el concepto aristotélico de ἐντελέχεια – entelequia, acto, consumación, perfección – para referirse a esta idea del “hecho perfecto”, esto es, el hecho total del mundo agotado en la totalidad de las determinaciones semióticas; materia y forma del mundo reunidos en una verdad fáctica: “la entelequia del Universo del ser, por tanto, del Universo *qua* hecho, será el Universo como un signo, la «Verdad» del ser” (Peirce: 1998, p. 304). El propio Wittgenstein comienza el *Tractatus Logico-Philosophicus* con la misma idea: “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”.<sup>26</sup> Lo que Peirce está tratando de decir con estos giros retóricos es que el ‘ser’ – o ‘realidad’, o ‘mundo’ – es una estructura simbólica mediada por interpretaciones, y que el hombre, en su actividad teórica y práctica, tiende a determinar esta realidad con un grado de determinación cada vez mayor (Peirce: 1998, p. 304). El punto ‘máximo’ de esta determinación es la ἐντελέχεια, el ‘hecho del Universo’. Con el concepto de ‘entelequia’, Peirce no hace más que llevar hasta sus últimas consecuencias el concepto de ‘verdad’ implícito en la investigación científica. La “Verdad” es “el hecho que no está abstraído, sino que es completo”, y es por ello “el intérprete último del hecho” (Ibíd.).

El pensamiento es la manipulación de símbolos para representar “hechos” del Universo. Pero, en tanto que el hombre es una ‘realidad’, es la realidad la que refiere a sí misma. Peirce es consciente de que la significación simbólica no puede provenir de ningún otro lugar que no sea la realidad misma: “el intérprete de un símbolo es la extensión del símbolo” (1998, p. 322).

Aquí resuena nuestra paradoja: “la naturaleza se piensa a sí misma” – o deberíamos parafrasear: la naturaleza misma engendra símbolos que la representan. Por eso Peirce sostiene que “un símbolo es algo que tiene el poder de

---

<sup>26</sup> Wittgenstein, L. (2003), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. L. Valdés Villanueva, Madrid: Tecnos, 1.1.

reproducirse a sí mismo, y esto esencialmente porque es un símbolo en virtud de ser interpretado como tal” (Peirce: 1998, p. 322). Cuando el hombre piensa el mundo, lo hace a través de los símbolos que ese mismo mundo es, de modo tal que una comprensión *perfecta* de la realidad incluiría, como parte integrante de ese conocimiento, esa misma comprensión. A pesar de la oscuridad de estas frases, podemos inferir lo siguiente: no debemos entender al símbolo como un *ítem* discreto. Ningún signo tiene límites físicos determinados: “un libro entero es un signo” e inclusive “una literatura completa es un signo” (Peirce: 1998, p. 303). La tarea teórica y práctica del hombre consiste en llegar a generar un símbolo que sea co-extensivo con la realidad misma. (Esto podrá parecer oscuro, pero, con todo, ¿no es acaso esta misma idea que está detrás de planteos filosóficos tan celebrados como la “unificación de la ciencia”?). La realidad total incluye la comprensión de la realidad:

“La realidad es compulsiva. Pero la compulsión es absolutamente *hic et nunc*. Es por un instante, y luego se ha ido. Si es nada más, no hay absolutamente nada. La realidad sólo existe como un elemento de la regularidad. Y la regularidad es el símbolo. La realidad, por lo tanto, sólo puede ser concebida como el límite de la serie interminable de símbolos.” (Peirce: 1998, p. 323)

Aquí podemos comenzar a entender el modo en que el pensamiento de Peirce desafiaba el discurso materialista imperante en la ciencia su tiempo. En el discurso materialista los fenómenos semánticos eran tratados como manifestaciones meramente *secundarias* de lo real, como el producto de *proyecciones subjetivas* sobre un mundo concretamente mecánico. Esto ha generado, por parte de los científicos y filósofos naturalistas, una actitud esquivada y hostil frente a lo que Peirce denomina aquí “la *mente*”. En contraste, Peirce reconoce el fenómeno del *signo* en el seno de la realidad misma, y en consecuencia comprende fenómeno semiótico como la piedra angular de la metafísica:

“La entelequia del ser yace en ser representable (...) Un símbolo es una realidad embrionaria dotada con la capacidad de crecimiento en la misma verdad, la misma entelequia de la realidad. Esto parece místico y misterioso simplemente porque insistimos en permanecer ciegos ante lo que es evidente: que no puede haber realidad alguna que no tenga la vida de un símbolo” (Peirce: 1998, p. 324)

Son estas ideas retadoras del discurso materialista las que Sebeok encontró atractivas en la obra de Charles Peirce. Sin embargo, Sebeok pensaba que esta dinámica peculiar e irreductible a la mera transacción físico-causal – aquello que Peirce denominó “*semiosis*” – podía explicarse científicamente. Después de todo, la *semiosis* no es un *factum ex nihilo*, sino el producto de una interpretación efectuada por un intérprete real y viviente. De hecho, el mismo Peirce parece reconocer una forma teleológica por detrás del fenómeno de la *semiosis*: “dado que el símbolo es un signo esencialmente en virtud de ser interpretable como tal, la idea de un propósito no es enteramente separable de aquélla” (Peirce: 1998, p. 308). Incluso más adelante llega a definir al símbolo en términos teleológicos: “el símbolo es esencialmente un propósito” (Ibíd., p. 323). Aquí Sebeok entrevé el *fundamento biológico* del signo: el propósito que subyace a la *semiosis* es un propósito biológicamente informado. En otras palabras, la *raison de être* de la *semiosis* es la *función biológica* específica que ésta cumple para un organismo vivo. Y fue la obra de Jakob von Uexküll la que le permitió profundizar estas ideas.

### II.3. La biología de Jakob von Uexküll

La obra de von Uexküll constituye una lucha contra las implicaciones negativas que el materialismo fisicalista arrojaba contra los fenómenos biológicos. Para él, era evidente que las estructuras biológicas exhibían una estructura teleológica que era imposible de explicar “según fuerzas

materiales”.<sup>27</sup> Pero la biología del siglo XIX había encontrado un modo de incluir a los seres vivos en el monismo fisicalista que proponía el materialismo: éste era el darwinismo. Y von Uexküll veía en el darwinismo las consecuencias del pensamiento materialista en la biología:

“Este nuevo Sansón era el viejo materialismo, que se había revestido con la piel de león del darwinismo y se presentaba como nuevo y único *monismo* (...) La conformidad a fin tenía que ser arrojada del mundo; si no, no había ninguna perspectiva de éxito para el materialismo. De esta tarea se ha encargado, no sin habilidad, el darwinismo” (von Uexküll: 1922, pp. 104-105)

No es que von Uexküll descreyera de la doctrina de la Selección Natural, sino que veía que, aunque la Selección Natural permitía explicar la morfología del animal, era absolutamente incapaz de explicar su *conducta*. Esta incapacidad residía en la asunción, por parte de la biología darwiniana, de una metodología de observación análoga a la de la física y la química. Al hacer esto, la biología darwiniana ignora el elemento *subjetivo* del animal, lo que para von Uexküll era equivalente a ignorar la biología en su conjunto, pues, en su opinión, la característica distintiva de la biósfera es precisamente la presencia de *sujetos*, y la consideración de la Naturaleza desde la perspectiva anímica del animal es “el primer fundamento de un verdadero conocimiento de la Naturaleza” (von Uexküll: 1922, p. 120). A diferencia de los sistemas puramente físicos, la realidad del animal está colmada de *significados*, y ese ambiente significativo es el que von Uexküll bautizará con el término *Umwelt*:

“Mientras la física y la química tratan de reducir los objetos a objetos cada vez más pequeños y sencillos, la biología comparada marcha desde el principio por otro camino.

---

<sup>27</sup> Uexküll, J. v. (1922), *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro, Madrid: Calpe, p. 107.

Descompone los objetos en sus propiedades e investiga cuáles de éstas obran sobre el animal sujeto a experimentación. La suma y disposición de las propiedades percibidas por el animal da lo que llamamos la *Umwelt* del animal” (von Uexküll: 1922, p. 45).<sup>28</sup>

La *Umwelt* refiere al horizonte significativo del animal en el cual los ‘objetos’ son tales *en virtud* del significado que precisamente tienen *para el animal*. La interacción entre el organismo y su *Umwelt* componen “un todo conforme a un fin” (von Uexküll: 1922, p. 117) de modo tal que fuera del horizonte de ese ‘mundo subjetivo’, las cosas no tienen significado, son una ‘nada’. Von Uexküll habla de un “círculo de efectos” (von Uexküll: 1922, p. 116); de modo tal que ese círculo determina, por así decir, la ‘extensión’ de la *Umwelt* del animal. Esta idea es expuesta con claridad por Peter Sloterdijk:

“El «um» del término *Umwelt* dibuja el círculo dentro del cual los sistemas biológicos se hallan interactivamente comprometidos y «abiertos» a aquello con lo que coexisten. El cierre de ese círculo relativiza la apertura del mundo del ser viviente a un sector definido de una totalidad mayor. «Um»-Welt tiene así, ontológicamente, cualidad de jaula: el «verdadero» mundo circundante o circunmundo del ser vivo es la jaula natural abierta en la que el comportamiento del animal se despliega como proceso vital imperturbado (...) el «mundo» se mantiene en la breve línea de la relevancia biológica: como circunmundo nunca es más que el *pendant* de un estar abierto limitado por ella”<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Tenreiro traduce el término con la clásica fórmula “mundo circundante”, pero aquí elegimos preservar el término “Umwelt” sin traducir, para no empobrecer la polisemia de una palabra compleja como ésta.

<sup>29</sup> Sloterdijk, P. (2001), *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger*, trad. J.C. Mielke, Madrid: Akal, p. 106.

La *Umwelt* es constituido en la realidad biológica de un organismo, es decir, la estructura sensomotriz, etológica, ambiental, del animal. Y en tanto la realidad biológica comprende estos elementos, es común a cada *especie*. Por lo tanto, debemos decir que hay tantas *Umwelten* como hay formas orgánicas (o “especies” en un sentido amplio del término). Entre estas formas orgánicas está, por supuesto, el hombre, cuya *Umwelt* peculiar también corresponde con su realidad biológica: “la *Umwelt* humano conviene al hombre exactamente tan bien como el río a la trucha, el castaño a la melolonta y la tierra arable a la lombriz de tierra” (von Uexküll: 1922, p. 116). Esto, por supuesto, no significa que von Uexküll reduzca el ‘mundo del hombre’ a un conjunto de necesidades básicas, sino que, como dice Sebeok, la *Umwelt* comprende *la totalidad* de las actividades del animal en tanto ésta está atravesada por significados: la *Umwelt* se manifiesta tanto en “la más simple maniobra de acercamiento y huida” como en “las más sofisticadas teorías cosmológicas de Newton y Einstein” (Sebeok: 2001, p. 23).

Dado que hay una correlación entre el organismo y la *Umwelt* que éste habita, las entidades que comparecen en este ‘mundo’ serán también parcialmente constituidas por el animal; en este sentido, la *Umwelt* tiene un estatuto trascendental. Pero este estatuto no mienta una relación transversal entre un ‘sujeto trascendental’ y un mundo ‘en sí’, sino que es concebida como una relación que tiene un *ser perteneciente a ese mundo* – un ser biológico – con su ambiente.<sup>30</sup> Cada objeto de la *Umwelt* ostenta un significado

---

<sup>30</sup> Como muchos contemporáneos suyos, Uexküll abrazó una lectura biológica de la obra de Kant, en particular de la noción de ‘síntesis’ y de la doctrina del ‘esquematismo’. Para Uexküll, el asiento último de la subjetividad animal consistía en el “centro” de una “red nerviosa” que era el encargado de unir los diversos estímulos provenientes de cada uno de los sentidos. Los estímulos son transformados en “excitaciones”, las cuales, tras correr por carriles nerviosos diferenciados, llegan hasta “el centro” donde se produce “la *síntesis* del objeto” (Uexküll: 1922, p. 114). La encargada de vincular los significados subjetivos con estos procesos nerviosos sería la *fisiología de los sentidos* (Ibíd., p. 121).

determinado para el animal. En este ‘mundo interno’ [*Innenwelt*] cada entidad recibe su lugar según *la función* que esa entidad asume en la realidad anímica del sujeto animal. Favareau ilustra esto con sencillo ejemplo: el tallo de una flor puede ser muchas cosas, dependiendo de la *Umwelt* al que pertenece. En la *Umwelt* de una niña, el tallo puede ser un elemento de decoración; en el de una hormiga, un camino; en el de una larva de chicharra, una fuente de materiales de construcción para un hogar, y, en el caso de una vaca, alimento (Favareau: 2010, p. 102). Cada *Umwelt* inviste al tallo con distintos significados, de acuerdo a los diversos propósitos que guían al organismo. El tallo puede habitar simultáneamente más de una *Umwelt*, pero siempre que lo haga, su ‘realidad’ será un reflejo de la función biológica que viene a cumplir para el organismo. Esta relación exhibe una estructura general que von Uexküll denomina “círculo funcional” [*Funktionkreis*].<sup>31</sup> El círculo funcional es la estructura que sostiene y explica la *Umwelt* de cada animal:

---

<sup>31</sup> Véase: Uexküll, J.v. (1926), *Theoretical Biology*, New York: Harcourt, Brace & Co., cap. 5.

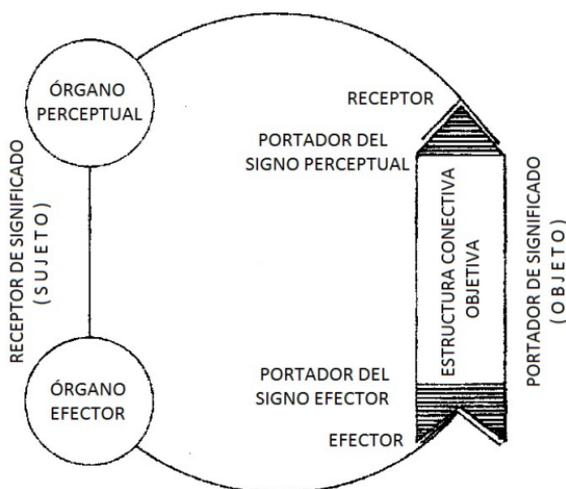


Figura 2: Círculo Funcional (trad. de "Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (1934)"

En este '*Funktionkreis*', algunas características del objeto son resaltadas como significativas, mientras que otras permanecen, por así decir, 'apagadas' de significado. Estos rasgos "portadores de significado" son identificables empíricamente por el biosemiótico mediante la observación de la conducta del animal y sus reacciones frente a esos caracteres del mundo externo. Mediante el análisis de los círculos funcionales entre el sujeto y el objeto, la Biosemiótica ofrece un análisis biológico del mundo significativo del animal. Esta nueva disciplina implica un cambio de paradigma que, para von Uexküll, representa la caída del viejo materialismo fiscalista y el advenimiento de una 'concepción biológica' del mundo: "a la época de la consideración fisicoquímica del mundo, que condujo al materialismo, sucede ahora naturalmente la consideración biológica del mundo" (von Uexküll: 1922, p. 118). Este verdadero conocimiento tendrá el

nombre de *Biología Subjetiva* (von Uexküll: 1922, p. 120), una suerte de ‘Biología Kantiana’ que concibe al ‘mundo’ según un modelo biológico: una realidad teleológica, funcional, significativa, anímica:

“A la pregunta enunciada hasta ahora: «¿Cuál es la posición del hombre en el Universo?», se le daba por respuesta: «Un complejo de átomos lanzado hacia todos lados por fuerzas mecánicas». Si ahora (...) suscitamos el problema biológico: «¿Cuál es la posición del hombre en el Universo?», la respuesta suena de modo muy distinto: «el hombre y la Naturaleza que le rodea forman juntos una armónica unidad según plan, en la que todas sus partes realizan un cambio de efectos conforme a plan».” (von Uexküll: 1922, p. 119)

Puede apreciarse el tinte kantiano de esta respuesta. Los elementos subjetivos presentes en el *Innenwelt* del animal llevan a von Uexküll a modificar su propia idea de *Welt* en general: el hombre, entre otras criaturas, tiene su *Umwelt*, el destinatario de sus acciones y creencias mundanas es este mundo articulado según una significatividad biológicamente configurada.

#### II.4. Sebeok, Favareau, y el proyecto de la Biosemiótica

Favareau ve en Thomas Sebeok a la figura central de la Biosemiótica. El redescubrimiento y la reinterpretación que Sebeok hace de la obra de Peirce y von Uexküll en la segunda mitad del siglo XX – y que se condensa en su libro *Signs*, publicado en 1994 – sugiere, entre otras cosas, la posibilidad de explicar el lugar del hombre como *animal racional* y su relación con el mundo natural. Favareau sostiene que “una de las tareas más importantes de la biosemiótica en estos tiempos es rehabilitar y restaurar los conceptos de «significación», «sentido» y «subjetividad» como fenómenos naturalísticamente comprensibles y científicamente examinables” (Favareau: 2010, p. 699). La ‘biosemiótica’ de Sebeok consiste en una *naturalización* de la semiótica

de Peirce mediante una *expansión* de la biología subjetiva de von Uexküll. Al interpretar el ‘propósito’ mentado por Peirce como un propósito biológico, Sebeok espera mostrar que nociones como “mente”, “proposición”, “hecho”, y sobre todo “Verdad”, tienen su significación última en el fenómeno biológico de la *semiosis*. Expandiendo el modelo del *Funktionkreis* al animal humano, la racionalidad quedaría capturada como un fenómeno describable en términos de una teoría netamente biológica:

“El objetivo primario de la semiótica es entender la capacidad de una especie para hacer y entender signos y, en el caso de la especie humana, la *actividad* cognoscitiva que esta capacidad les permite efectuar. A la primera se la conoce como *semiosis*, y a la segunda se la conoce como *representación*. La representación es un uso deliberado de los signos para probar, clasificar, y por lo tanto *conocer* el mundo. La *semiosis* es la capacidad biológica subyace a la producción y comprensión de los signos, desde los simples signos fisiológicos hasta aquellos que revelan un simbolismo altamente complejo”<sup>32</sup>

Dicho en otros términos: cuando el hombre habita el “espacio de las razones” está haciendo *un uso determinado* de los signos que, previamente y como condición de dicha actividad cognoscitiva, ya se exhibían en su *Umwelt*. Lo que Sebeok llama aquí ‘representación’ es el uso peculiar de los signos presentes en la realidad biológica del animal, peculiar en el sentido de que tiene como meta la ‘Verdad’. En este sentido, el uso humano de representaciones equivale al uso de los símbolos que, para Peirce, generaba las *argumentaciones*. Entendida peircianamente, una ‘proposición’ es un símbolo que *representa* un estado de cosas como ‘siendo el caso’; del mismo modo la ‘representación’ humana es la forma que asume la *semiosis* cuando está dirigida a representar el mundo como siendo de tal o cual modo: “...las actividades representacionales (...) constituyen una

---

<sup>32</sup> Sebeok, T.A. (2001), *Signs*, Toronto: University of Toronto Press, p. 8.

plantilla intermediaria en la cosmovisión que [los hombres] llegan a tener” (Sebeok: 2001, p. 8). Vimos que para Millikan esto también era cierto: la racionalidad debe ser entendida como un *uso peculiar*, por parte de la especie humana, de una *capacidad general* que comparte con otros miembros del reino animal (v. I.3).

Ahora bien, con la expansión de la teoría de von Uexküll al hombre, la racionalidad humana aparece iluminada bajo el modelo del *Funktionkreis*. Para Sebeok, si aceptamos que “cada especie produce y entiende ciertos tipos específicos de signos para los cuales su biología fue programada” (Sebeok: 2001, p. 4), y al mismo tiempo aceptamos que la capacidad humana de ‘representación’ está fundada en la *semiosis*, entonces la noción peirceana de “Verdad”, que constituye la peculiaridad simbólica del pensamiento, también estará fundada en el ‘círculo funcional’ de la especie humana. Dos puntos importantes se derivan de esta idea.

Una primera consecuencia de esta estrategia es la distinción entre el mundo funcionalmente determinado por el animal (*Umwelt*) y el ‘mundo real’ que constituye el ámbito sobre el cual el animal entabla una relación de funcionalidad para su supervivencia (*Natur*). Como vimos, la relación funcional que constituye el *Funktionkreis* es relativa a la estructura de cada organismo, y por lo tanto, la *Umwelt* forjado en el seno de dicha relación será igualmente relativo. Al ser así – concluye Sebeok – “la semiótica no es acerca del mundo «real»” (Sebeok: 2001, p. 26). Pero “los recursos conductuales de cada organismo han de estar razonablemente alineados con su modelo de ‘realidad’ (*Natur*), esto es, el sistema de signos que su sistema nervioso es capaz de ensamblar – pues de no ser así estará condenado, por la selección natural, a la extinción.” (Sebeok: 2001, p. 145) Es decir, debe haber una correspondencia entre la *Umwelt* del animal y la ‘realidad independiente’, pues de no ser así, el animal se vería imposibilitado de sobrevivir.

Pero esta correspondencia no tiene nada que ver con el concepto de “Verdad” empleado por Peirce, pues todo lo que se requiere es que los signos sean interpretados de un modo tal que generen en el organismo los ‘recursos conductuales’ necesarios para la supervivencia, sin importar *el modo* en el cual esos signos generan la conducta.<sup>33</sup> Por lo tanto, la Bio-semiótica debe comprometerse con una dualidad entre la *Umwelt* y el “verdadero ambiente (*Natur*, realidad)” (Sebeok: 2001, p. 33), y aceptar al mismo tiempo que “si hay o no una realidad detrás de los signos (...) es algo de lo cual la humanidad no estará nunca segura” (Sebeok: 2001, p. 34). En efecto, Sebeok identifica su propia posición como un “idealismo semiótico” (Sebeok: 2001, pp. 36-37). Del mismo modo, Favareau reconoce una dualidad entre el ‘objeto significativo’ y el ‘objeto neutral’. La idea de ‘objeto neutral’ mienta al objeto mismo cuando éste no está en una relación de significación para un sujeto animal. Para Favareau, al entrar en esta relación, el sujeto “imprime” significados sobre un “objeto neutral” cuyas propiedades “no son alteradas con estas transformaciones” (Favareau: 2010, p. 92). Volveremos sobre este punto en la siguiente sección.

Una segunda consecuencia es la interpretación del término ‘*Umwelt*’ en términos de lo que en lingüística se denomina *modelo*: “una estructura de elementos y reglas de combinación que está en un determinado estado de analogía con la esfera total del objeto del conocimiento, la inspección o la regulación” (Sebeok: 2001, p. 140). Con la interpretación del concepto en términos de *modelo*, Sebeok se acerca mucho más a lo que Dennett denominaba “mundo nocio-nal” [*notional world*], entendido como una ‘proyección’ del

---

<sup>33</sup> Este es un problema que Millikan también detectó en el caso de la Teleosemántica: el modo de satisfacer un comportamiento funcionalmente deseado no es unívoco, *todo* lo que se necesita es que dé resultado para el sistema consumidor, de modo que éste tiene la última palabra, y el modo en que ese signo ha sido producido es, en algún sentido, irrelevante (Millikan: 2004, p. 76).

sujeto sobre el mundo, siguiendo un conjunto de reglas de correspondencia que, como vimos, están determinadas en este caso por funciones biológicas.

La introducción de la idea de un “ambiente real” como contrapuesto a las *Umwelten* animales tiene consecuencias importantes sobre el modo de concebir la racionalidad humana y el modo en que la Biosemiótica pretende inaugurar la primera elucidación científica de ella.

## II.5. *Umwelt* y *Welt*

Hemos visto que la correlación entre el organismo y la *Umwelt* que éste habita está fundada en un ‘círculo funcional’, esto es, en una dinámica recíproca de funcionalidad biológica entre el organismo y su ambiente ‘real’, la Naturaleza. A continuación queremos sugerir que la idea de naturalizar las demandas racionales mediante la apelación al ‘círculo funcional’ conlleva una *pérdida del mundo* en cuanto tal.

Peirce emplea el concepto de *signo* para caracterizar el modo en que el hombre se vincula con la realidad que habita. De hecho, el concepto de *símbolo* – la forma ‘genuina’ del signo – es empleado para brindar una descripción de lo que hacemos cuando *pensamos* y *actuamos*, en otras palabras, cuando ejercemos nuestras capacidades racionales. La naturalización de estos conceptos peirceanos asume la forma de una *fundamentación biológica* de los mismos. El modo en que Sebeok encuentra este camino es mediante el uso de la noción de *Umwelt*, y particularmente de *Funktionkreis*. Ahora bien, en la medida en que la función biológica no es separable de la morfología del organismo cuyas funciones se está intentando establecer, debe relativizarse la conformación de cada *Umwelt* a las relaciones funcionales que cada organismo engendra con su ambiente. Y con esta relativización sobreviene una inevitable dualidad: aquella entre *Umwelt* y *Natur*. Es esta dicotomía la que, a su vez, motiva la interpretación de la *Umwelt* como un ‘modelo’: un

conjunto de elementos ‘impresos’ sobre un ‘objeto neutral’. Pero ¿qué es este objeto neutral? Ciertamente, la idea de un ‘objeto neutral’ como un concepto puramente *negativo* tiene un lugar bastante obvio en el contexto de la Semiótica: es el pensamiento de un ‘algo’ – donde la expresión ‘algo’ ni siquiera es empleada en forma literal – que no está revestido de signos. En este sentido, el concepto de ‘objeto neutral’ es análogo al concepto kantiano de ‘cosa en sí’ [*Ding an sich*] cuando es leído negativamente, es decir, cuando se conciben las cosas ‘simplemente como independientes de sus condiciones de inteligibilidad’.<sup>34</sup> Pero ese es un mundo que queda, por así decir, fuera de nuestro alcance. Y no sólo esto: en tanto la *Umwelt* humano también debe corresponder a las relaciones funcionales que el hombre establece con su medio, nuestra *racionalidad*, es decir, nuestra capacidad de pensar el mundo y sostener creencias acerca de ese mismo mundo, termina circunscribiéndose a nuestra especie. Una vez realizado este paso, perdemos la idea de que el pensamiento trata sobre el mundo real, el único mundo real que todos – humanos y no humanos – habitamos.

¿Pero no hemos estado defendiendo – a lo largo de este trabajo – la idea de que las reglas de la racionalidad no pueden estar constituidas ‘con independencia’ de la praxis que lleva a cabo una comunidad de animales racionales? Si esto es así, entonces la proposición de que el *mundo* que conocemos mediante nuestra actividad racional está circunscripto a las condiciones de la especie humana, es obviamente verdadera. Pero esta idea no debe ser malentendida: la racionalidad es una forma de vincularse con *el mismo mundo* con el cual los animales no-racionales se vinculan. Sólo que la responsabilidad (u objetividad) de las normas racionales residen precisamente en que nos muestran lo que el mundo *es*, esto es, lo que *es el caso*. Y no hay ningún conflicto entre decir que nosotros somos quienes constituimos

---

<sup>34</sup> V. Allison, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*, US: Yale University Press, cap. 2.

las normas – en tanto que animales racionales – y decir que esas normas responden a *cómo es el mundo en sí mismo*.<sup>35</sup> Para que este mundo sea el ‘mundo real’ no necesita estar ‘detrás de los signos’, en un ámbito *no-conceptual* – tal como Sebeok y Favareau piensan que tendría que ser. Ambos autores caen en la misma trampa que Davidson: en su intento por explicar cómo la significatividad animal forma parte de la Naturaleza, intentan compatibilizar ambas dimensiones sin modificar la noción insemántica de la Naturaleza, y debido a esto deben desplazar el fenómeno de la significatividad a un “mundo interior” [*Innenwelt*] cuya distancia con el ‘mundo real’ es ya infranqueable. Sebeok trata abiertamente esta cuestión al declararse un “idealista semiótico”, pero – y esto es lo que hemos querido mostrar en esta sección – el ‘idealismo’ mentado en ese título es más parecido al idealismo subjetivo de Berkeley que al idealismo trascendental de Kant. Pues, lo que tienen en común la funcionalidad y el idealismo clásico es que en ambos casos el “mundo” es una proyección de la *realidad interna* de un sujeto. Si se entiende así, no es sorprendente que el ‘mundo real’ deba quedar fuera de este esquema.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Esto es algo que McDowell ha expresado con la idea de una ‘trascendencia inocua’. Nos ocuparemos de esto en el capítulo 5. Véase: *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*, en McDowell (2009).

<sup>36</sup> Pequeño *excursus*: John Deely cuenta que en una conversación telefónica con el hijo de Jakob von Uexküll, Thure von Uexküll (quien, junto con Deely, Sebeok y otros habían ideado el “Manifiesto Semiótico”) le había sugerido traducir el término ‘*Umwelt*’ como “mundo objetivo” y emplear el concepto husserliano de *Lebenswelt* para entender el funcionamiento del *Umwelt* humano (v. Deely, J. (2004), “Semiotics and Jakob von Uexküll’s concept of *Umwelt*”, *Sign Systems Studies*, 32.1/2). Deely vió que el concepto de *Lebenswelt* (que Husserl derivó directamente del concepto de *Umwelt*) implicaba una imagen más adecuada de la relación entre un mundo que era ‘subjetivo’ pero no obstante ‘públicamente observable y habitable’ (v. Husserl: 2008, §§28-55). Al mismo tiempo nos permitimos recordar cómo Heidegger, teniendo en cuenta el mismo concepto, criticó fuertemente la idea de un ‘objeto neutral’ (v. GA=20 y GA=56). En este sentido, la Fenomenología demostró tener un entendimiento mucho más acabado del concepto de *Umwelt*. En el capítulo 5 ahondaremos un poco más sobre esta cuestión.

¿Qué hay detrás de la exigencia de naturalizar las demandas racionales mediante la apelación al ‘círculo funcional’? La respuesta es: la demanda ideológica del naturalismo cientificista. En otras palabras: la exigencia metodológica de usar un *concepto científico-natural* para explicar la racionalidad humana. Una vez consumado el fracaso del materialismo para explicar la mente humana, era esperable que el naturalismo contemporáneo apoye sus esperanzas sobre la Biología, reemplazando el viejo vocabulario de la causalidad y la materialidad por un vocabulario que se apoye sobre la noción central de la Biología: la *función biológica*.

### III. CONCLUSIÓN

La Biosemiótica, tal como la hemos presentado aquí, representa la segunda respuesta funcionalista a la ‘paradoja de la racionalidad’: la idea de que la Naturaleza es un ámbito desprovisto de pensamiento, significado o referencia, pero que, sin embargo, tiene la capacidad de pensarse a sí misma. Comparte con la Teleosemántica un fuerte compromiso naturalista: “el objetivo de la biosemiótica es *extender y abarcar* la ciencia moderna, al mismo tiempo adhiriendo en forma estricta a sus compromisos epistemológicos y metodológicos fundacionales” (Favareau: 2010, p. 3). Estos compromisos se expresan en la idea de que, en tanto la racionalidad es un fenómeno humano, y el hombre es un ente natural, entonces el desarrollo de una teoría que nos ayude a comprendernos mejor como seres racionales es la responsabilidad de una *ciencia natural del hombre*, que en este caso engloba la Biología. Pero, a diferencia de la Teleosemántica, la Biosemiótica modifica profundamente el paradigma de la Biología contemporánea, en la medida en que intenta capturar la *dimensión significativa* del animal. La *semiosis*, por lo tanto, será el concepto clave de este proyecto, y la racionalidad humana será un *caso particular* de la *semiosis animal*.

Es cierto que, al apelar a esta dimensión subjetiva – sobre todo con el recurso a la Semiótica – la Biosemiótica se ve en una ‘mejor’ posición que la Teleosemántica para responder preguntas acerca del modo en que el animal mismo se relaciona con los elementos significativos de su experiencia. Sin embargo, hemos estado intentando mostrar que la raíz del problema no reside tanto en la inclusión o exclusión de esta dimensión subjetiva, como en la apelación al concepto de *función biológica* para proyectar una explicación de la racionalidad.

No es fácil aceptar la idea de que la función biológica es inadecuada. Como dijimos antes, la idea que motiva al funcionalista – y en general al naturalista – es la idea de que existe una continuidad esencial entre los fenómenos humanos (culturales, políticos, científicos, estéticos) y los fenómenos naturales en cuanto tales. Favareau expresa este compromiso de una forma notablemente irresistible:

“...si hay criaturas biológicas, vivas hoy, que usan símbolos, e intercambian significados, tienen cultura, pueden lidiar con contrafácticos y pensar abstractamente – como indudablemente es el caso – y hay otros seres vivos evolucionando en las mismas condiciones físicas y constituidas virtualmente por exactamente el mismo material genético, y que han desarrollado una miríada de otras capacidades, pero no justo aquellas antes mencionadas – y al mismo tiempo negamos que el origen de todo esto es el resultado de un milagro Divino – *entonces* los ‘pensamientos’, ‘significados’, ‘símbolos’, ‘cultura’ y todo aquello que asociamos hoy a la mente humana debe estar *fundado* en las estructuras, eventos, principios y relaciones que constituyen el mundo natural” (Favareau: 2010, pp. 31-32)

El pasaje expresa un razonamiento condicional: *si p* (“somos criaturas capaces de pensar”) y *r* (“hay criaturas estructuralmente similares que evolucionaron con otras capacidades”) y *s* (“el origen de todo esto no es un milagro divino”), *entonces q* (todo esto está fundado en las

estructuras, eventos y leyes del mundo natural). Pero no podemos evitar notar una cierta ambigüedad en el uso que Favareau hace de la idea de *fundamentación*. Si se entiende de una forma, la conclusión se sigue de las premisas, y si se entiende de otra, no. Si está usando la expresión ‘fundado’ en un sentido, por así decir, *ontológico*, entonces volvemos a ratificar nuestro acuerdo con esta forma de pensar (v. I.3). La idea de que existe una continuidad fuerte entre los fenómenos biológicos y lo que podríamos llamar ‘fenómenos mentales’ no es potestad única del naturalismo filosófico. Como dijimos, la idea misma de concebir el pensamiento humano como una “segunda naturaleza” es la idea de entender una esencial pertenencia al mundo natural, y una continuidad con él. Pero si, por el contrario, Favareau está usando la expresión ‘fundado’ en un sentido *epistemológico*, entonces está diciendo algo muy distinto, a saber, que todo aquello a lo que hoy nos referimos mediante un vocabulario mental deberá ser fundado *en un vocabulario científico*, en particular el de las ciencias biológicas. Pero obviamente, las premisas presentadas por Favareau en este pasaje no son suficientes para concluir esto. Para eso necesitamos una premisa más que afirme que lo natural se identifica con lo que es descriptible en términos de la ciencia natural, y esto es justamente lo que está siendo puesta en duda. Como lo expresa Robert Pippin en su análisis de la obra de Hegel, uno puede pensar que “en un cierto nivel de complejidad y organización, los organismos naturales generaron un modo de ocuparse y comprenderse a ellos mismos en formas que ya no son apropiadamente explicables dentro de los límites de la naturaleza o en algún sentido de los resultados de la observación empírica” (Pippin: 2008, p.46). En el siguiente capítulo examinaremos en qué consiste esta peculiaridad que los organismos humanos han adquirido en el curso de su historia natural.

### 3

## La mente natural

*Cartesius certe non vidit simios* (Carlos Linneo)

Comenzamos este trabajo presentando la ‘paradoja de la racionalidad’, cuya aforística expresión era: “la naturaleza se piensa a sí misma”. Una mejor formulación de la paradoja quizás era la siguiente: o bien tenemos un animal que no es parte de la naturaleza, lo cual es absurdo, o bien tenemos una naturaleza meramente mecánica que es capaz de pensarse a sí misma, lo cual también es absurdo. Esta manera de ponerlo evidenciaba una tensión inherente no sólo en la filosofía contemporánea sino, por lo general, en la filosofía misma: la dicotomía entre *naturaleza* y *espíritu*.

Nuestra propuesta se inscribía dentro de aquella que John McDowell, desde la publicación de su influyente libro *Mind and World*, viene llevando adelante: pensar el pensamiento como una *segunda naturaleza*. En un primer desarrollo de la idea, llegamos a que, por principio, hablar de una ‘segunda naturaleza’ implica disociarse tanto del sobrenaturalismo como del reduccionismo. El rechazo de ambas posiciones ya conlleva una serie de criterios de adecuación que apuntan a la posibilidad de dar cuenta de la conducta racional como una conducta *animal* pero no obstante *responsable*. En los capítulos anteriores hemos visto dos intentos contemporáneos de resolución de la ‘paradoja de la racionalidad’: el *atribucionismo* y el *funcionalismo*.

Ciertamente, tenemos que admitir que nos hemos apropiado del concepto de ‘segunda naturaleza’ de un modo tal que podemos reconocer vestigios de tal reconocimien-

to en numerosos autores como Aristóteles, Kant, Hegel, Sellars, Davidson, McDowell, Dennett, Millikan, Papineau, Favareau, etc. Esto es así porque la idea de que la racionalidad del hombre tiene una 'segunda naturaleza' intenta evocar de un modo alternativo la metáfora de los "espacios lógicos", o la distinción davidsoniana entre ideales constitutivos, o incluso la distinción, en biosemiótica, entre 'semiosis' y 'representación'. Por lo tanto, la idea de que la racionalidad debe ser entendida como una segunda naturaleza – en *este sentido* – no es ajena a estos autores. Y por eso creemos que podemos decir: el fracaso de las posiciones que hemos llamado 'atribucionismo' y 'funcionalismo' se debe fundamentalmente a que ninguna de ellas logra llevar el reconocimiento de una 'segunda naturaleza' hasta las últimas consecuencias. Y que no se diga que esto es una objeción arbitraria, como si estuviésemos increpando a los demás autores por no ser consecuentes con una idea que ni siquiera admiten – *i.e.*, la 'segunda naturaleza' – puesto que, como quisimos mostrar en los capítulos anteriores, todos ellos determinan el punto de partida de su filosofía en el hecho de que el hombre es un *animal* que, sin embargo, ostenta una *naturaleza racional*. Si seguimos fieles a esta idea, entonces tenemos que ver la medida en la cual los criterios de adecuación mencionados en el primer capítulo son alcanzados por estas posiciones filosóficas. Volvamos brevemente sobre ambas posiciones.

### a. Atribucionismo

La piedra angular del atribucionismo es mostrar en qué medida la peculiaridad del discurso mental refleja una peculiaridad de *aparatos conceptuales* empleados para *interpretar* la conducta. De esta forma, el atribucionista explica cómo ciertos fenómenos a los que describimos como parte del mundo natural son no obstante *irreducibles* a un vocabulario científico-natural en sentido estricto. Naturalmente, esto no significa que el vocabulario mental esté

simplemente ‘desvinculado’, como si la racionalidad fuese algo ‘misterioso’ o ‘inefable’ que exigiera la aplicación de un aparato conceptual que nada tiene que ver con el lenguaje científico. En verdad, el enunciado ‘*la racionalidad es irreductible*’ (o ‘*lo mental es irreductible*’) dice únicamente que la idea central de lo que llamamos racionalidad – esto es, una actividad regida por normas que el agente racional *reconoce* como tales – no es explicada mediante una apelación a eventos que no involucran esta dimensión. Esta es la idea que está detrás del coherentismo de Davidson: la relación epistémica de justificación requiere que los elementos vinculados estén conceptualmente (proposicionalmente) estructurados (Davidson: 2005, p. 136). Esta irreductibilidad no se debe a la imposibilidad de concretar un entendimiento acabado de cómo lo conceptual se manifiesta, en última instancia, en relaciones materiales, sino que *por principio*, lo conceptual tiene la peculiar capacidad de estar auto-contenido: “no hay *nada* por fuera de nuestro razonamiento donde podríamos encontrar una certificación de sus resultados” (McDowell: 2009, p. 184). En el ámbito de la conceptualidad, la razón evalúa los contenidos según sus criterios internos – una ‘causalidad propia’, en el decir de Kant –, y dado que es la noción de *justificación* la que no permite reducir razones a causas, debemos decir que la normatividad (esto es, aquello que hace posible *juzgar*) es la otra cara de la moneda de la irreductibilidad. No podemos pensar que comprender lo real implique comprender lo que no es conceptual: “el lenguaje debe hablar por sí mismo” (Wittgenstein: 1974, p. 40)

El atribucionista nos enseña que, cuando queremos interpretar a alguien como teniendo pensamientos, la normatividad no es opcional: debemos investir al interpretado con las reglas que nosotros mismos concebimos que tienen un poder racional de justificación. Pero nótese que si esto es así, entonces “interpretar” no puede sólo significar “explicar la conducta”. Pues, como vimos en el segundo capítulo (cap. 2, sección II.3.1), hay una distinción entre las “causas

explicativas” y las “causas justificativas” (las *razones*) de una acción; y si “explicar la conducta” significa apelar a causas explicativas, entonces la idea de investir al interpretado con reglas que tienen (para nosotros) capacidad de justificar su acción, nos compromete trascender el plano *explicativo* hacia un plano *justificativo*. Como dice Moran: “invocar la racionalidad en primer lugar compromete al intérprete a una noción de justificación, lo que significa justificación *desde la perspectiva del agente y de su pensamiento*, más que de la perspectiva de la explicación o de quienes explican”.<sup>1</sup> Pero el atribucionista tiene problemas para vincular ambos planos, dado que la perspectiva teórica del intérprete es esencialmente de “tercera persona”, mientras que la dimensión justificativa requiere que tomemos en cuenta “la perspectiva del agente y de su pensamiento”, esto es, la dimensión de primera persona donde las creencias ya no son empleadas por el intérprete para realizar una explicación psicológica de la conducta de otro, sino que exigen que el intérprete se haga *él mismo responsable* de su verdad. Es por esto que Dennett se vio obligado a *duplicar* su noción de racionalidad (cap. 2, sección II.5). Pero claramente – y este es el punto de Moran – el distinguir entre “causas explicativas” y “causas justificatorias” no tiene por qué obligarnos a duplicar el significado de los conceptos psicológicos cuando los empleamos en tercera persona y en primera persona, respectivamente. En realidad, lo que la distinción muestra es “que la metodología predictiva en tercera persona de la instancia intencional es parte del proceso en primera persona de resolución de la pregunta deliberativa acerca de lo que uno debería creer o hacer en tal o cual situación” (Moran: 1994, p. 161). Esto es: la explicación y la justificación son *complementarias*: nosotros explicamos una conducta mostrando cómo esa conducta estaría justificada, desde la perspectiva del agente. Y al hacer esto estamos *apostando* en la

---

<sup>1</sup> Moran, R. (1994), “Interpretation and the first person”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 175, p. 168.

racionalidad del agente, que no es otra que nuestra misma racionalidad. Es claro que el atribucionista no ignora esta complementariedad; tanto para Davidson como para Dennett, el intérprete debe estar vinculado con las normas que atribuye al interpretado para siquiera reconocer una conducta empírica como manifestación del pensamiento – este es el punto del rechazo davidsoniano al “dualismo esquema-contenido” (cap. 2, secciones I.3 y I.4).

Esta idea nos conduce naturalmente al criterio de la *hermeneuticidad*. No es de extrañar que el atribucionista tenga mucho que decir respecto del carácter hermenéutico del pensamiento, dado que el concepto central del atribucionismo es la “interpretación” (ἑρμηνεία), y la racionalidad es un fenómeno netamente interpretativo. Pero a pesar de este reconocimiento, el atribucionista sigue siendo fiel a una perspectiva de ‘tercera persona’ – la del intérprete – cuya raíz común es evidentemente el naturalismo de Quine, el cual se expresa en su conductismo. Esta ‘excesiva’ preferencia del ‘lado de la tercera persona’ produce un desbalance importante en la explicación de la racionalidad humana. Como dice Moran:

“Mientras haya seres con creencias, y mientras las creencias pretendan representar el mundo, para cualquier creencia será posible preguntar, o bien si es verdadera o falsa, o bien cómo dispone a quien tiene la creencia para la acción. Ambos aspectos de la creencia son mutuamente dependientes, puesto que el aspecto explicativo requiere la asunción de la racionalidad, y *esto* requiere que el sujeto que cree no trate a sus creencias como un hecho psicológico opaco” (Moran: 1994, p. 169)

El desbalance del atribucionista deja poco lugar para una elucidación de este *segundo* aspecto mencionado en la cita de Moran: la responsabilidad del agente, para quien sus creencias no son “hechos psicológicos opacos” (por más explicativos de la conducta que sean) sino el producto de una *deliberación* respecto de qué ha de creer acerca del mundo. Este vacío que deja el atribucionista afecta directamente

la comprensión de otro de los criterios de adecuación: la *objetividad* de las normas. Como vimos, el fisicalismo quineano motiva la idea de que el mundo, esto es, la *naturaleza* en cuanto tal, no exhibe ‘en sí’ racionalidad alguna, en tanto es un reino puramente insemántico de relaciones causales. Y como el mundo ‘real’ no puede ser el asiento de la racionalidad, el atribucionista se ve forzado a “deflacionar” su noción de pensamiento en dirección al aparato conceptual del cual dispone un intérprete para evaluar la conducta empíricamente observable de un cuerpo físico (cap. 2, sección I.4 y sección III).<sup>2</sup> Ahora bien, como dijimos, este “conductismo quineano” que atraviesa todo el planteo atribucionista no deja espacio para discutir el otro aspecto de la racionalidad: la responsabilidad del agente. Pero la idea de que el agente es *responsable* por sus creencias de un modo transparente y no opaco, es la idea de que es el *mundo mismo* el que determina las normas según las cuales ha de evaluar dichas creencias, pues la racionalidad es el hacerse responsable por cómo el mundo *es*. Naturalmente, esta idea no tiene mucha cabida si permanecemos en el planteo desbalanceado del atribucionista. El fenómeno de la responsabilidad sólo se exhibe en la “perspectiva de primera persona”. Esto, claro está, no significa que la idea de que el mundo esté conceptualmente articulado – de modo tal que los “hechos” puedan constituirse en “razones” – sólo sea una “ilusión subjetiva”, o, por así decir, el modo en que el agente “ve subjetivamente” el mundo. Pues, como mostró Moran: la explicación efectuada por el intérprete *supone* la responsabilidad del mismo ante el mundo que de hecho interpreta. En cuanto al último criterio de adecuación, lo

---

<sup>2</sup> Aquí podría objetarse que Davidson, a diferencia de Dennett, no infiere el irrealismo de los estados intencionales de su carácter interpretativo. De hecho, ambos han hecho explícita esta polémica en textos como “Indeterminism and Antirealism” (Davidson) y “Real Patterns” (Dennett). Pero el punto sigue en pie: la influencia de Quine sigue ejerciendo en ambos autores la presión de recluir los conceptos mentales a un ámbito concebible únicamente en términos de *descripciones alternativas*.

dejaremos para más adelante, pues la reflexión en torno a la *lingüística* va a constituir el punto de partida de la siguiente sección.

## b. Funcionalismo

El intento de dar una descripción de la racionalidad humana en términos de su función biológica proviene, como vimos, de un compromiso con el modelo científico-natural de adquisición y legitimación del conocimiento. Este naturalismo se hace patente tanto en la Teleosemántica como en la Biosemiótica, cuyos defensores ven en la ciencia biológica el camino teórico para la elucidación última de los fenómenos mentales, y, particularmente, la racionalidad humana.

Aunque ‘función’ se dice de muchas maneras, el interés del funcionalista está puesto exclusivamente en la forma más ‘originaria’ de funcionalidad: la biológica. La ‘función biológica’ de un elemento sólo puede pensarse en virtud de la historia evolutiva de ese elemento, es decir, del modo en que la presencia de ese elemento contribuye a la selectividad natural del organismo en cuestión. Como vimos, este aspecto ‘relacional’ de las propiedades funcionales hacía imposible explicarlas por medio de una descripción de su estructura física: las funciones son *múltiplemente realizables* en el medio físico, y esto redundaba en la *irreductibilidad* del discurso biológico a vocabularios ‘más básicos’ como el de la física o el de la química. Pero para el funcionalista, el principal atractivo de la función biológica reside en que la funcionalidad es esencialmente *normativa*. La idea de que ‘algo funciona para algo’ involucra una dimensión teleológica que supone la posibilidad misma de no cumplir esa función: decimos, por ejemplo, que el corazón funciona *mal* porque no bombea ‘correctamente’ la sangre. Y decimos, del mismo modo, que el corazón *debería* cumplir tal o cual función. La distinción entre “ser” y “deber ser” es, en este contexto, completamente legítima. Y como la función biológica es la forma más básica de funcionalidad, también será la

forma más básica de la normatividad. La realidad biológica es, como ha dicho Fred Dretske, el lugar donde la Naturaleza “comete errores”.<sup>3</sup> De aquí se desprende que, también en el caso del funcionalismo, irreductibilidad y normatividad son vistas como dos caras de una misma moneda: ambas forman parte del fenómeno unitario de la *funcionalidad*.

El funcionalismo es una promesa teórica: subordina el concepto de “norma” al de “función”, garantizando así la inteligibilidad de los fenómenos normativos en el marco de una ciencia cuyas credenciales epistemológicas no están puestas en duda: la biología. Así, el pensamiento biológico se erige como el candidato idóneo para explicar la mente como un fenómeno natural. Pero, ¿acaso una creencia puede ser evaluada del mismo modo en que es evaluado, digamos, el funcionamiento del corazón? Algunos autores han levantado sospechas frente a esta pretensión. John Haugeland, por ejemplo, argumentó que aunque “las normas funcionales biológicas hacen inteligible la *desinformación*”, sin embargo son incapaces de marcar la distinción entre un funcionamiento correcto y la *verdad objetiva*, o, conversamente, entre el malfuncionamiento y el *error*. En otras palabras, “no puede haber una base biológica para entender un sistema como funcionando apropiadamente, pero no obstante desinformando” (Haugeland: 1998, pp. 309-310). Esto es algo a lo que el teleosemanticista refiere abiertamente: Millikan caracteriza las teorías teleológicas como teniendo en común la idea de que “las representaciones erróneas (...) son representaciones que están *fallando* en representar” (Millikan: 2004, p.64).<sup>4</sup> La teoría biosemiótica del “círculo

3 Dretske F. (1986), “Misrepresentation”, en Bogdan, R., J. (ed.), *Belief: Form, Content and Function*, USA: Oxford University Press, p. 18.

4 Curiosamente, Millikan emplea una metáfora iluminadora respecto de esta diferencia: hablar *falsamente* no es faltar al principio de la racionalidad, como si un jugador de ajedrez estuviese violando las reglas del juego. Quien dice algo falso es, más bien, como el hombre que, jugando al Ajedrez, pierde frente a un adversario. En este caso, la identidad del agente como *jugador de ajedrez* garantiza que él está siguiendo las normas del juego con independencia de que juegue *bien o mal* – aquí *verdad y falsedad* serían los correlatos de la

funcional” tampoco habilita esta distinción: el “receptor de significado” recibe la información correcta por parte del “portador”, o no recibe información en absoluto.<sup>5</sup>

Como vimos, el funcionalista no puede producir esta distinción debido a su omisión del carácter *responsable* de lo mental. Decir que un estado es ‘responsable’ es decir que la corrección de dicho estado (digamos, una creencia) “depende de algo externo a la ejecución misma” (Haugeland: 1998, p. 313). Esto era lo que queríamos decir cuando afirmábamos (v. capítulo 3, sección I.3) que la funcionalidad es “opaca”. Pues, la *transparencia* indica que lo que hay como criterio va más allá del “estado psicológico” en tanto tal; el “estado mental” apunta a algo cuyas credenciales no son él mismo. Y la funcionalidad no puede generar esta distancia. Como lo ve Haugeland (y asimismo McDowell) esta omisión redundante, en última instancia, en la pérdida de la *objetividad*, entendida como la capacidad que tiene el pensamiento de hacerse responsable por cómo es el mundo. Es cierto que la Biosemiótica intenta remediar esta situación mediante su relectura del concepto biológico de *Umwelt*. El análisis del *Umwelt* es el análisis del mundo del animal como lugar de significado para el animal que lo habita. Pero, como vimos, esta apelación no logra capturar la objetividad en cuanto tal, ya que la interpretación de la naturaleza como ámbito insemántico fuerza al biosemiólogo a relegar el *Umwelt* como un *mundo subjetivo*.<sup>6</sup>

Hemos visto cómo el funcionalismo aborda los criterios de irreductibilidad y normatividad, y cómo este abordaje impedía un tratamiento satisfactorio de la objetividad

---

analogía: así como aprender las reglas del Ajedrez no garantiza que uno juegue bien, “aprender mejor el lenguaje de una comunidad no es la cura para el mal juicio” (Millikan, R. (1990), “Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox”, *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 3, p. 350). Pero esta reflexión la lleva a sostener un conjunto de “propósitos biológicamente determinados” cuya descripción sería a su vez funcional.

<sup>5</sup> Cf. la noción tractarianista del “sentido” [*Sinn*] de una proposición (v. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.21).

<sup>6</sup> V. Capítulo 3, Sección II.5: *Umwelt y Welt*.

de las reglas pertinentes para la racionalidad. ¿Qué hay del criterio de *hermeneuticidad*? Vimos cómo Millikan reconoce dos sentidos distintos de racionalidad.<sup>7</sup> En el primer sentido, se trataba de una suerte de aptitud para el “cálculo práctico” en la satisfacción de necesidades circundantes. En el segundo caso, se trataba de una estructura proposicional cuyo tema era el mundo como un ‘todo coherente’, independientemente de su utilidad, y que suponía, ante todo, la *triangulación*. A grandes rasgos, este segundo sentido de racionalidad coincide con la descripción que venimos sugiriendo a partir de nuestros criterios de adecuación. Y este segundo sentido de racionalidad, al invocar la triangulación, es sensible al carácter social del pensamiento. Pero, como vimos, el funcionalismo no puede caracterizarse como una satisfactoria elucidación teórica de la racionalidad en *este* sentido, precisamente porque la apelación a la noción de “función biológica” es insuficiente para dar cuenta de la responsabilidad que queremos establecer entre el animal racional y su mundo. Todo lo que podemos hacer es afirmar que el funcionalismo proporciona una buena explicación del modo en que nuestro pensamiento está en última instancia arraigado a las necesidades evolutivas del organismo humano. Pero, como vimos, esto es algo en lo que hemos estado insistiendo a partir de la idea misma de que la racionalidad es una *segunda naturaleza*. Como dice Davidson:

“Lo que se necesita en términos de nuestra aptitud lingüística genéticamente determinada para explicar el caso relativo a la adquisición de un lenguaje tiene poco o nada que ver con los contenidos de nuestros pensamientos o juicios. Aquello con lo que nacemos, o lo que emerge en el curso normal de la niñez, representa un límite sintáctico, no semántico. No hay razón para suponer que las ideas, conceptos, o significados son innatos si esto significa algo más que el hecho de que la

---

7 V. : Capítulo 3, Sección I.3: ‘Estilos’ de racionalidad.

gente ha llegado a tener lenguajes y pensamientos que reflejan las necesidades y los intereses de los animales humanos” (Davidson: 2005, p. 134)

Esto es, o bien el funcionalismo proporciona una ‘base biológica’ para la racionalidad, con lo cual se convierte en una teoría inocua desde nuestro punto de vista; o bien constituye un intento de explicar la racionalidad en el sentido fuerte (el “pensamiento discursivo”), con lo cual se convierte en una teoría insuficiente. El punto es que necesitamos otro aparato de conceptos para pensar la racionalidad.

En suma, si tenemos en vista los criterios de adecuación presentados en el primer capítulo, entonces la debilidad fundamental de ambas posiciones es la de no dejar lugar a una idea fuerte de *objetividad*. Y la razón por la cual este criterio no es satisfecho tiene que ver no sólo con el sustento del concepto insemántico de la naturaleza, sino también – y correlativamente – con un cierto modo de entender el concepto de “lenguaje” y su relación con la “mente” o el “pensamiento”.

## I. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

En el primer capítulo habíamos presentado el requisito de la lingüisticidad como un principio que exige la consideración del lenguaje como un fenómeno central ante la pregunta por la naturaleza del pensamiento. Pero hay más de una forma de interpretar las razones de esta centralidad, y por lo tanto, hay varias formas de interpretar la relación entre el pensamiento y el lenguaje.

Una forma de entender el criterio de lingüisticidad es como una tesis fundamentalmente *metodológica*. Según esta idea, la necesidad de tomar el lenguaje como un factor central en un análisis filosófico de la racionalidad, es que el éste proporciona el único medio para individuar los pensamientos – bajo la forma de enunciados, juicios, proposiciones,

etc. Este es el tipo de lectura que parece estar sugerida en la aproximación atribucionista, pues, en efecto, el lenguaje allí aparece como una herramienta central a la que apela el intérprete para atribuir una “actitud proposicional” o “estado intencional” determinado. Esta concepción de la lingüística parece estar supuesta, por ejemplo, en la crítica que hace Dennett al realismo, donde define al lenguaje como un “proceso autocrítico que individúa las expresiones de creencia” (Dennett: 1998, p. 114). Aunque su argumento va contra la “hipótesis del lenguaje del pensamiento” – lo cual él considera como una refutación del realismo mental en general – una de sus premisas es precisamente que no debemos trasladar a los supuestos “ítems mentales” una serie de características que pertenecen exclusivamente al *método de individuación* de los mismos.<sup>8</sup>

Otra forma de entender la lingüística es como un requisito que concierne la capacidad lingüística y su relación con la capacidad de pensar. En este sentido, la lingüística es una tesis *constitutiva*, que a su vez puede ser interpretada bajo dos formas: una débil y una fuerte. La versión débil establece que debemos considerar al lenguaje como un fenómeno *central* en la idea de pensamiento o racionalidad, ya sea porque el pensamiento surge junto con el lenguaje, o porque el lenguaje es una condición necesaria para el surgimiento del pensamiento. En una palabra: no hay pensamiento sin lenguaje y viceversa. La versión fuerte propone que la versión débil es verdadera porque hay una *identidad* entre lo que llamamos lenguaje – como *langue* – y lo que llamamos pensamiento – como ejercicio de capacidades conceptuales. Esta idea es reconocible en filósofos como Kant (*KrV*, A79/B105), Lotze (*Logik* III, § 321), Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.1), o McDowell (*Mind and*

---

<sup>8</sup> V. Capítulo 2, sección I.5: *Las condiciones pre-conceptuales de la interpretación*, y sección II.4: *¿Cuál es el estatuto ontológico de los estados intencionales?*

*World*, VI, 8).<sup>9</sup> En una palabra, la idea fundamental de la versión fuerte de la lingüisticidad es que la forma de la proposición es la forma del pensamiento, en la medida en que el tipo de articulación conceptual que atribuimos al pensamiento discursivo es la contraparte de la unidad lógica que existe entre las palabras de un juicio o proposición. De este modo, el lenguaje adquiere un lugar central en la indagación filosófica, no sólo porque nos permite atribuir actitudes proposicionales a otros, sino porque existe “una conexión entre la habilidad para hablar y la capacidad de reconocer y responder a las razones como tales”.<sup>10</sup> Nuestra pregunta, entonces, no se refiere ya un conjunto de condiciones de atribución, sino a una *habilidad* específica del animal humano. Este recurso a una noción de “habilidad” o “capacidad” es fundamental, ya que hemos definido el pensamiento como el “ejercicio de *capacidades* conceptuales”. Como dice Davidson, “la habilidad para hablar, percibir, y pensar se desarrollan juntas, gradualmente” en el organismo humano (Davidson: 2005, p. 141), y lo que debemos hacer para comprender esta conexión es preguntarnos *qué tipo de destreza* es la que está en juego aquí. En otras palabras, hay una capacidad o conjunto de capacidades que constituyen la habilidad de “ver que *p*”, la habilidad de “*creer* que *p*”, y la habilidad de “*juzgar* que *p*”, y si podemos sacar a la luz esta capacidad de una manera filosóficamente satisfactoria – esto es, tomando en cuenta nuestro compromiso con la idea de una “segunda naturaleza” y lo que ello implica – entonces habremos puesto el fenómeno del pensamiento en

---

<sup>9</sup> En este respecto la posición de Davidson es más ambigua que la de Dennett: por momentos parece que el lenguaje es un requisito metodológico de la interpretación radical – v. *Rational Animals* (1982) – pero en algunos trabajos posteriores, Davidson parece acercarse más a una tesis constitutiva – v. *Seeing through language* (1997).

<sup>10</sup> McDowell, J., “Autonomy and Community: some remarks on the second movement of Brandom’s sonata” (conferencia pronunciada en la Universidad de Chicago el 14 de Abril de 2011), p. 5.

un punto equidistante entre el reduccionismo y el sobrenaturalismo, y asimismo habremos aclarado en parte su relación con el lenguaje.

### 1.1. Lenguaje, signo y pensamiento

Habíamos argumentado que la identificación entre lenguaje y pensamiento parece implausible sólo para quien no tiene en mente una distinción conceptual entre la *parole* – esto es, el conjunto de emisiones verbales efectivas y potenciales de un individuo – y la *langue* – aquel “sistema de signos” [*système de signes*] en el cual cada elemento adquiere su carácter de signo (De Saussure: 1967, p. 32).<sup>11</sup> Pero, como es sabido, De Saussure consideraba que este sistema tenía un carácter *formal y abstracto* – lo cual, comprensiblemente, respondía a sus pretensiones científicas de instaurar una ciencia autónoma del lenguaje. No obstante, como insistimos en el primer capítulo, el rechazo del sobrenaturalismo implicado en la idea de una “segunda naturaleza” nos compromete a rechazar la idea de que una comprensión acabada del “espacio de las razones” pueda realizarse sin tomar en cuenta el conjunto de prácticas efectivas que realiza una comunidad de animales, en este caso, los animales humanos.<sup>12</sup> Por tanto, debemos concebir el sistema de signos de un modo que no vaya contra las intuiciones fundamentales presentadas en la Introducción.

---

<sup>11</sup> Louis Hjelmslev consideró que en el texto del *Cours*, el concepto de *langue* es susceptible de tres interpretaciones básicas: como un sistema formal-abstracto (“esquema”), como la realización material de un sistema (“norma”) o como un conjunto de hábitos en una sociedad dada (“uso”). A pesar de que Hjelmslev considera (con razón) que la interpretación de la *langue* como *esquema* es predominante en la concepción saussureana, admite no obstante que en ese texto puede hablarse de *langue* en los tres sentidos, de modo tal que la única manera de referirse universalmente a todas las referencias saussureanas es definiéndola como un “sistema de signos” (Hjelmslev, L. (1942), “Langue et parole”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, No. 2, pp. 29-44).

<sup>12</sup> V.: Capítulo 1, sección 4: *La “segunda naturaleza”, entre el “sobrenaturalismo” y el “reduccionismo”*.

Una forma de hacer esto es afirmar que la *langue* no puede desvincularse de la práctica real que los usuarios de un lenguaje tienen en el curso de sus vidas concretas. Esta reconducción al plano efectivo de la práctica lingüística no implica descartar la idea misma de *sistema*, pero sí implica reconocer que el único sentido en el que puede hablarse de un “sistema” es en el contexto de una “práctica sistemática” ejercida por una comunidad de agentes vivos. En efecto, “si la lengua es un sistema, ¿quién sino el espíritu de los hablantes lo ha hecho sistemático y lo mantiene como tal?”<sup>13</sup> Es decir, es una praxis concreta, pero que exhibe una cierta estructura. La noción de una “práctica sistemática” tiene interesantes afinidades con el concepto de “juego” tal y como es empleado por Wittgenstein para caracterizar las prácticas lingüísticas. El propio Benveniste reconoce esta idea: “el lenguaje admite asimismo ser construido en estructura de «juego», como un conjunto de «figuras» producidas por las relaciones intrínsecas de elementos constantes” (Benveniste: 1971, p. 18). El concepto wittgensteiniano de “juego de lenguaje” [*Sprachspiel*] puede abrirnos la puerta a una comprensión de la *langue* que no adolezca de los clásicos problemas de la concepción positivista de De Saussure. ¿Cuál es la función de dicho concepto? En el §23 de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein sostiene que “la expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein: 2002, p. 39). Esto significa que lo interesante de emparejar la idea saussureana de *langue* con la idea de un “juego” es destacar que el lenguaje es una práctica colectiva ejercida por un grupo de animales para los cuales la estructuración lingüística de su espacio es parte de su “historia natural” (Ibíd., p. 43).<sup>14</sup> Este conjunto de prácticas oficia como condición de

<sup>13</sup> Alonso, A. (2007), Prólogo a la edición española del *Cours*, en De Saussure, F., *Curso de Lingüística General. Tomo I*, Buenos Aires: Losada, p. 23.

<sup>14</sup> V.: Capítulo 1, sección 5.5: *Lingüisticidad*.

posibilidad de los actos concretos de significación presentes en una comunidad dada, pero a pesar de este estatuto trascendental, la *langue* no es una estructura autónoma de esas prácticas mismas.

Esta idea nos compromete de lleno con un concepto *ampliado* del lenguaje que incluya un conjunto de instituciones que contarían como “no lingüísticas” si usáramos el término en el sentido más restringido, y que corresponde más a lo que Wittgenstein llamó una “forma de vida”. El concepto wittgensteiniano de “forma de vida” [*Lebensform*] no tiene un sentido unívoco en el texto de las *Investigaciones*. Como esta discusión excede los límites del presente trabajo, aquí nos limitaremos a exponer la “interpretación orgánica” del concepto de *Lebensform* presentada por John Hunter.<sup>15</sup> Según esta interpretación, el lenguaje ha de ser concebido “como un fenómeno biológico u orgánico” (Hunter: 1968, p. 235). Ahora bien, dado que “lo biológico” ha sido históricamente concebido como “lo que es natural en nosotros” en contraposición a “lo que es adquirido”, puede parecer que esta interpretación del lenguaje está mal encaminada. Pero, para Hunter, dado cierto desarrollo del organismo, el lenguaje “fluye en un ser humano viviente tan naturalmente como camina, baila o digiere comida: operaciones de una complejidad comparable” (Ibíd.). Dicho de otra manera: concebir una naturaleza adquirida (el lenguaje) como un fenómeno biológico no debe ser problemático si podemos pensar el proceso mismo de adquisición como un fenómeno natural. En efecto, para Hunter, “la enseñanza de un lenguaje es un proceso *ad hoc*, de ensayo y error (...) para moldearlo y determinarlo”; un proceso plástico que no consiste en la simple implantación de reglas definidas de una vez y para siempre – como en el caso de la programación de una computadora – sino más bien en “el entrenamiento de un organismo”, es decir, una práctica condicionante cuyo

---

<sup>15</sup> Hunter, J.F.M. (1968), “«Forms of Life» in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, N° 4, pp. 233-243.

fin es el establecimiento de un *hábito* (Ibíd.). Es esta misma idea la que McDowell, por ejemplo, buscará subrayar con su invocación del concepto de *Bildung*. La *Bildung* designa un proceso educativo que forma al organismo humano en ciertos hábitos de conducta mediante una praxis continuada de instrucción. En esta lectura, el único sentido en el cual puede decirse que el uso de un lenguaje no es algo “natural” es en el sentido de que es ésta una capacidad que requiere ser *aprendida*, y que no puede surgir naturalmente en el curso de la vida orgánica como, por ejemplo, el instinto sexual (McDowell: 2009, p. 147). Esto es lo que diferencia procesos como la digestión de capacidades como la de usar un lenguaje, pero sin que este contraste comprometa en absoluto la idea de que ambos forman parte de la vida de un organismo.

Nótese que esta interpretación de la *Lebensform* nos permite recuperar una dimensión *hermenéutica* del lenguaje: cuando usamos un lenguaje estamos haciendo algo en lo cual hemos sido instruidos en el seno de una comunidad; estamos ejerciendo una actividad que no es ciega (como un reflejo) sino que es una *habilidad* (Hunter: 1968, p. 239).<sup>16</sup> Ahora bien, ¿en qué consiste esta habilidad, si la *langue* ha de ser concebida en un contexto más amplio que el dominio del habla?

Como vimos, el objetivo de nuestra propuesta de entender la *langue* en términos de un “juego de lenguaje” era poner de relieve que usar un lenguaje es primariamente una forma de *acción*. De hecho, como señala Benveniste, “la más mínima atención a nuestro comportamiento (...) nos muestra que utilizamos a la vez y a cada instante varios sistemas de signos”.<sup>17</sup> Naturalmente, para entender esto tendremos que trascender la noción saussureana de “signo” en dirección a una concepción más ampliada que está presente,

---

<sup>16</sup> V. Capítulo 1, sección 5.4: *Hemeneuticidad*.

<sup>17</sup> Benveniste, É. (2008), *Problemas de lingüística general: Tomo II*, trad. J. Almela, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 54-55.

por ejemplo, en la filosofía de Peirce. En el capítulo anterior vimos que para Peirce, el signo – cuya forma paradigmática es el *símbolo* – está estructurado en una tríada relacional: un signo (o *representamen*), un intérprete (o *interpretamen*), y un significado (el *objeto*).<sup>18</sup> La idea fundamental de Peirce es que algo es un signo tan sólo en virtud su participación en este triángulo, que el cual lleva el nombre de *semiosis*. La semiosis es un proceso que involucra estos tres elementos en una dinámica tal que ninguno de ellos es prioritario respecto de los otros. Lo interesante de englobar a todo signo en la estructura universal de la semiosis es precisamente el hecho de que ésta representa una *actividad* (de allí el sufijo griego *-σις* que tiene un carácter procesual). La semiosis no es una estructura abstracta – en el sentido del *systeme saussureano* – sino que comprende una *acción* (Peirce: 1955, p. 282) entre tres elementos concretos.

Ahora bien, en tanto que es una relación de *influencia* o *acción* entre elementos concretos – el signo, el significado y el intérprete tienen, en el fondo, una base física concreta – debemos decir que la *semiosis* está en algún sentido “constituida” por relaciones causales. Sin embargo – y aquí está lo interesante – la semiosis no puede reducirse a meras relaciones causales. Y esta irreductibilidad no se debe a una diferencia ontológica entre los elementos, sino más bien en la *cantidad* de elementos que entran en relación. Para mostrar esto, Peirce distingue entre lo que llama “acción dinámica” y “acción inteligente”. La acción dinámica es una relación *diádica* de elementos, lo cual quiere decir que “cada paso de esa acción involucra un par de objetos” (Peirce: 1055, p. 274). Esta forma de acción es la que la ciencia moderna ha comprendido fundamentalmente bajo el nombre de *causalidad*. De modo tal que toda acción física (o “acción bruta”) es una acción dinámica. Para ver esto sólo basta echar un vistazo a la *forma* del esquema causal. Cuando se consideran los objetos en sus relaciones causales

---

<sup>18</sup> V. Capítulo 3, Sección II.2.1.: *La lógica del signo*.

siempre se los toma diádicamente, es decir, se los reúne en grupos de pares: causa y efecto (Peirce: 1955, p. 92). Peirce observa que la causalidad entendida como “acción dinámica” entre objetos físicos está representada en una concatenación cuya forma es la de una *secuencia ordenada*:

...A causa B, luego B causa C, luego C causa D, luego D causa E...

Ciertamente, un evento puede causar más de un efecto al mismo tiempo, o recibir influencia de más de un objeto. Asimismo puede haber innumerables bifurcaciones de las cadenas causales, así como también comunidad de elementos – en el sentido de una influencia recíproca entre ambos. Pero lo importante es que *a cada paso de la cadena* los elementos se consideran “de a pares”, es decir, diádicamente como ‘causa’ y ‘efecto’. La “acción inteligente”, por el contrario, es una relación *triádica*: comprende tres elementos que están vinculados de tal forma que no pueden ser vistos en términos de relaciones diádicas, so pena de perder su propio carácter. Lo que hace a la semiosis un proceso semiológico y no meramente físico es precisamente esta participación de *tres* elementos: un intérprete que *coordina* su acción sobre un elemento con la acción sobre otro elemento distinto del primero. Lo interesante es que la relación triádica requiere que tomemos en cuenta *a los tres elementos simultáneamente*, y no que los tomemos secuencialmente, como es el caso de la relación causa-efecto. La acción inteligente involucra tres elementos, dos de los cuales (signo y significado) no están meramente vinculados en una “acción dinámica” – es decir, causal – sino en una relación *simbólica*.

Llegados a este punto, podemos decir que el signo reviste dos características fundamentales. Tiene, en primer lugar, un carácter *relacional*, en tanto que su “modo de ser” como signo depende de ser reconocido como tal por un intérprete. Tomado por sí mismo, el signo no puede existir.

En segundo lugar, el signo es *normativo*: indica *algo distinto de sí*, y para que ese algo sea determinado, debe excluir por principio aquello que el signo *no* representa, abriendo así la posibilidad lógica del error.<sup>19</sup> En efecto, la interpretación no es arbitraria: uno puede interpretar un signo correcta o incorrectamente, pues, como mostró Wittgenstein, de no ser así no habría signo alguno.<sup>20</sup> Estas dos características de algún modo responden a la pregunta por qué tipo de cosa es un signo. Pero, ¿no es acaso esta misma estructura la que reconocemos – al menos implícitamente – cuando hablamos de *razones*? ¿Acaso nos hemos topado con el modelo que subyace a la noción más “intuitiva” de lo que es ser una razón? Cuando, por ejemplo, decimos que “x es una razón para creer que p”, estamos hablando de un fenómeno que exhibe las mismas características que vimos respecto del signo. En primer lugar, como es evidente, una “razón” tiene una estructura *normativa*, pues, para usar una expresión de Wittgenstein, “soy guiado” por ella (Wittgenstein: 2002, p. 177). Y en segundo lugar, algo es una “razón” sólo cuando un agente le confiere autoridad como tal. Si una razón tuviera ese valor por sí sola, no sólo estaríamos postulando algo así como una entidad platónica – lo cual nos haría recaer en una forma de sobrenaturalismo – sino que además perderíamos la idea misma de “acción racional”. En efecto, si una “razón” existe como una mera “presencia”, y no se lo vincula con un sujeto operativo que de algún modo le confiera ese estatuto, entonces la idea misma de actuar por razones no incluiría responsabilidad alguna, puesto que la fuerza vinculante que lleva al agente a actuar según ese valor es *únicamente* la presencia de ese valor, que de algún modo “exhibe” su validez – ‘ostentando’ su justificación –, y no hay nada que el *reconocimiento* de un agente pueda

---

<sup>19</sup> Para una exposición del argumento, véase: Capítulo 3, Sección I.3: ‘Estilos’ de Racionalidad.

<sup>20</sup> V. *Investigaciones Filosóficas*, §258.

agregar a esta imagen.<sup>21</sup> Hemos encontrado que la estructura de una razón es análoga a la estructura del signo. Y esto representa la idea fundamental de la *lingüística* del pensamiento, tal como lo habíamos presentado en la Introducción: que la capacidad que empleamos al usar un lenguaje es la misma capacidad que empleamos cuando pensamos. Por eso Peirce señala que “toda genuina relación triádica involucra pensamiento o *significado*” (Peirce: 1955, p. 92) El ejercicio de capacidades conceptuales debe ser entendido bajo el mismo modelo peirceano de la “acción inteligente” en tanto que las “razones” siguen este modelo triádico:

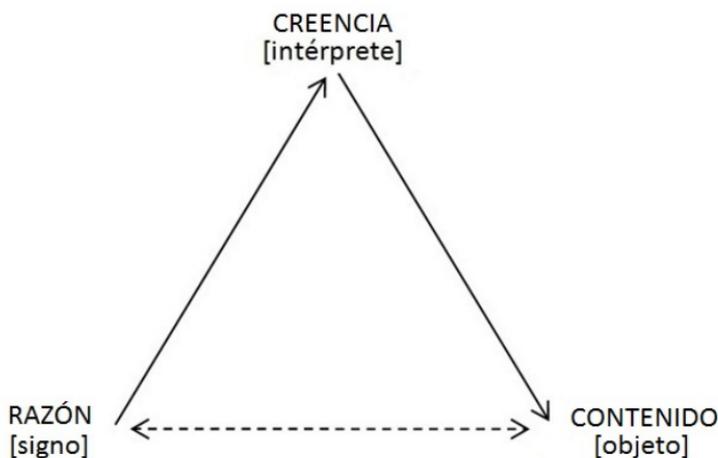


Figura 3: Modelo peirceano de las capacidades conceptuales

<sup>21</sup> En su libro *The Sources of Normativity*, Christine Korsgaard elabora un argumento similar para criticar la forma de realismo moral que intenta fundamentar el deber en entidades “*intrínsecamente* normativas”, y que ella denomina “realismo sustantivo”. (Véase: Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press, cap. 1).

Tener capacidades conceptuales es tener la habilidad de conceptualizar el entorno. Cuando usamos nuestras capacidades conceptuales, nos guiamos por conceptos. Y la relación entre los conceptos es racional. Esto significa que la capacidad de conceptualizar el entorno no consiste únicamente en la habilidad de responder exitosamente a las características del entorno – algo que también hacen los animales no racionales – sino de tener el concepto relevante y poder manipularlo en el contexto de un *razonamiento*. Esto implica “poner la noción relevante de racionalidad en el contexto de una noción de *inferencia*, entendida de manera suficientemente general como para cubrir el actuar en consecuencia de un razonamiento práctico tanto como el llegar a creer algo como consecuencia de un razonamiento teórico” (McDowell, J.: 2009b, p. 131). ¿Cómo es que el modelo semiótico nos ayuda a comprender esta habilidad? Veamos un ejemplo.<sup>22</sup>

Supongamos que Manuel sale a caminar y ve dos hombres armados con máscaras saliendo de una panadería y entrando velozmente a un automóvil. Ante esto, Manuel infiere que han robado la panadería. Aquí es posible atisbar los tres elementos de la *semiosis*: los hombres enmascarados y sus acciones son un *signo* de que han robado la panadería. Pero su carácter de signo sólo es tal en virtud de alguien que lo *interpreta* como tal (Manuel) quien infiere a partir de lo que observa, que han robado la panadería. Que han robado la panadería es la creencia de Manuel, y es al mismo tiempo un hecho al que la creencia como tal refiere: la panadería en tanto robada es el *objeto* del signo. Y decimos que Manuel *coordina* su acción – esto es, su creencia – respecto del primer elemento – el signo o razón – en relación a un segundo elemento – el hecho que se quiere simbolizar. La creencia es un conjunto de acciones que *simbolizan* el hecho

---

<sup>22</sup> Lo que sigue es una variación sobre el ejemplo elaborado por Felicia Kruse en Kruse, F.E. (1990), “Nature and Semiosis”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 26, No. 2, pp. 211-224.

de que han robado la panadería, y cuya razón es algo que está conceptualmente articulado: los hombres, sus acciones, sus características. Y lo están precisamente en virtud de estar involucrados en esta relación triádica. La “articulación conceptual” no es una propiedad intrínseca ni del objeto, ni de la creencia, ni de los hechos. Los tres elementos se encuentran coordinados en esta acción triádica, lo cual significa que un elemento *coordina* su acción con ambos elementos (la razón y el hecho) y no está simplemente en un lugar  $n$  de una secuencia causal, esperando ser afectado por el elemento  $n-1$  y así afectar al elemento  $n+1$  que lo sigue en la cadena. La relación triádica es inexpresable en términos de relaciones diádicas (Peirce: 1955, p. 91). Buscando responder a la pregunta por la naturaleza del signo, nos topamos con que la estructura de las razones es análoga a la estructura de los signos.

## 1.2. Acción, Mente y Cerebro: ¿Son discretos los estados mentales?

Hemos reconducido el fenómeno del lenguaje y el pensamiento a una capacidad común: la *semiosis*, que, como vimos, no es una estructura abstracta sino más bien una *praxis simbolizadora*. Una de las consecuencias de concebir el pensamiento según este modelo es que también debemos considerar los “estados mentales” – por ej., la creencia – como una forma de *acción* (v. Figura 3). Supongamos que alguien me pregunta si creo que Mozart era un pianista virtuoso. Yo respondo que no lo sé, dado que nunca medité acerca de la cuestión. Pero luego vuelvo a mi casa y pongo un disco de Mozart. Luego leo algunas cosas acerca de armonía, contrapunto, y teoría musical general. En base a lo que escucho y leo, *decido* – no arbitrariamente, sino teniendo en vista las razones que se me presentan – que Mozart era un pianista virtuoso. Ahora tengo esa creencia. ¿Qué significa *tener* una creencia? Es sorprendente ver cómo en filosofía se emplean estas expresiones como si tan

sólo fuesen metáforas inocuas, y no contuviesen un grado detectable de compromiso metafísico. Lo primero que deberíamos decir es que, cuando escucho el disco y leo los textos de teoría musical, estoy *reconociendo* esas cosas (lo que oigo, los argumentos presentes en los textos, etc.) como razones para creer lo que ahora creo, y en este sentido, me estoy auto-determinando. Esta autodeterminación constituye lo que llamamos *autonomía*, que es “la capacidad de apreciar la fuerza de las razones y responder a ella”.<sup>23</sup>

Lo segundo que deberíamos decir es que, en tanto es una “praxis simbolizadora”, mi creencia no puede ser considerada como una entidad *discreta* sino “una condición global de la persona”. La adscripción de un estado psicológico, por lo tanto, no debe consistir en la identificación de un ítem mental en una *parte* del individuo, sino más bien en una *orientación práctica global* de la persona hacia el mundo y hacia sí mismo (Moran: 2001, p. 50). Pero evidentemente esto nos obliga reconsiderar nuestro concepto de *mente*, tan hipertrofiado en las polémicas actuales. Si la mente es el *locus* de los estados mentales ¿cómo debemos entenderla en la interpretación que venimos proponiendo? Lo que necesitamos es, como dice Eugene Halton, “un descentramiento radical de la concepción cefalópoda de que la mente es algo que está en la cabeza”.<sup>24</sup> Aquí volvemos al punto de la discusión con Dennett: si la única forma de considerar a la “mente” como una genuina realidad es mediante la identificación de un conjunto de ítems susceptibles de una descripción científica, entonces parecería que el único modo de determinar la realidad de un “estado mental” es identificándolo con un estado físico discreto que exhibe lo que ese estado “*realmente*” es. Una vez aceptado esto, parece natural que el mejor candidato para esta identificación sea

---

<sup>23</sup> McDowell, J., “Autonomy and Community...”, p.1. En última instancia, esta noción de autonomía proviene de Kant, quien define la autonomía como una “auto-legislación” (v. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).

<sup>24</sup> Halton, E. (2008), “Mind Matters”, *Symbolic Interaction*, Vol. 31, No. 2, p. 120.

el cerebro.<sup>25</sup> Pero, como señala McDowell, hablar de mentes es tan sólo “hablar de sujetos de vida mental”, y pretender que la vida mental deba tener lugar en un órgano no es sino “un prejuicio que deberíamos descartar”.<sup>26</sup> Evidentemente, esto no implica negar que el cerebro tenga una función – e incluso una función central – en la mentalidad humana. Pero el punto es que la identificación entre el concepto filosófico de “mente” y el concepto neurofisiológico de “cerebro” representa una decisión metafísica tomada de antemano. Decir que “creer algo” es “estar en un estado cerebral x” es análogo a decir que “creer algo” es “estar en un estado cardíaco x”. Para cada creencia de un sujeto, habrá, por así decir, un estado cardíaco determinado. Pero esto no tendrá sino la forma de una tergiversación de la naturaleza de lo que llamamos “mente” en dirección a una pretensión materialista infundada. Y no ayuda en nada decir que no hay una “identidad de tipos” entre los estados cardíacos y los presuntos estados mentales, así como tampoco ayuda mostrar que el cerebro es el órgano más importante para que sea posible algo así como una vida mental.

Es necesario entender cabalmente esta línea de razonamiento: de lo que se habla aquí no es de la posibilidad de reducir la mente al cerebro, ya que el problema principal no es la *irreductibilidad* de lo mental. De hecho, muchos filósofos contemporáneos sostienen que los estados mentales son irreductibles en virtud de ser experiencias conscientes, y en tanto tales, esencialmente subjetivas. Este es el objeto del ya clásico “*What is it like to be a bat?*” de Thomas Nagel: mostrar que estas experiencias subjetivas – el dolor, las sensaciones del color, etc. – o “*qualia*”, representan el hiato explicativo existente entre las cualidades conscientes

---

<sup>25</sup> V. Capítulo 2, sección II.4: *¿Cuál es el estatuto ontológico de los estados intencionales?*

<sup>26</sup> McDowell, J. (1998), *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge / London: Harvard University Press, p. 281.

de una experiencia y su manifestación física en el cerebro.<sup>27</sup> Si se lleva la discusión en esta dirección, puede decirse que incluso Dennett parecería tomar en cuenta estos fenómenos – v. “*Quining Qualia*” (1998) –. Pero el problema no es el lugar que se le asigne al “estado mental” en el contexto de una presunta reducción, sino la descripción de un “estado mental” como un *estado discreto*. Como dice Pippin:

“No es, por ejemplo, el carácter subjetivo de una experiencia (...) lo que hace inapropiado tratarlo como una manifestación de la naturaleza en el sentido de un estado cerebral. Sería erróneo desde el comienzo, una categoría inapropiada, caracterizarlo como el “estar *en* un estado”. Un estado tal ya refleja *la realización de un comportamiento orientado hacia el mundo*, el cual sería falsificado si fuese tratado como una manifestación natural o resultado causal de un estado psicológico.” (Pippin: 2008, p. 53)

La inclusión del fenómeno de la primera persona en estas consideraciones no surge de la necesidad de investigar las “cualidades subjetivas” de una experiencia, sino más bien del hecho de que soy *yo* el que entra en una relación simbólica con un *estado de cosas objetivo*, con el cual me comprometo mediante el establecimiento de un conjunto de acciones que constituyen mi “*creencia*”. Tenemos que ver el estado mental “como no más que lo que es correctamente atribuido por movimientos en un juego de lenguaje que sabemos jugar” (McDowell: 2009, p. 92). En el fondo, esta es la enseñanza fundamental detrás de la idea de una *forma de vida* – al menos en la interpretación orgánica que admitimos más arriba –: *pensar* es una técnica que tenemos que *aprender*. Y la “*vida mental*” a la que se refieren muchos de estos autores, es este conjunto de prácticas simbólicas cuyo dominio hemos adquirido con el tiempo. Wittgenstein se dio cuenta

---

<sup>27</sup> V. Nagel, T. (1974), “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4, pp. 435-450.

de lo que esto implicaba, a saber, que la realidad mental sólo podía emerger bajo la forma del *hábito* o la *costumbre* extendida en el tiempo. En el §198 de las *Investigaciones* escribe:

“Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla – el indicador de caminos, por ejemplo – con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? – Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo [*Dem-Zeichen-Folgen*]. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre” (Wittgenstein: 2002, p. 201)

Esto no está muy lejos de algunas afirmaciones que podemos encontrar en el propio Peirce: “la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y diversas creencias son distinguidas por los diversos modos de acción a los que dan lugar” (Pierce: 1955, p. 19). La idea misma de pensamiento, por lo tanto, refiere a la producción de *hábitos de acción* (Ibíd., p. 30).<sup>28</sup> Peirce consideraba la conducta humana como un “hábito de signos”, lo cual no es simplemente una cosa material, ni tampoco una

---

<sup>28</sup> En su célebre texto “*The fixation of belief*”, Peirce define el sentimiento de la creencia como “una indicación más o menos certera de que se ha establecido en nuestra naturaleza un hábito que determinará nuestras acciones” (Peirce: 1955, p. 10). Aunque esta afirmación ha sido polvorín para los pragmáticos más pertinaces, podemos interpretarla como diciendo algo más cercano a la posición de Richard Moran. En efecto, Peirce habla de un sentimiento “más o menos certero”. ¿Cómo algo tan contundente como la certeza puede ser “mayor o menor”? La respuesta está, quizás, en el concepto moriano de admisión [avowal] de una creencia: la certeza, entendida como un conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sus propios estados, no es equivalente a la infalibilidad, y esto es así porque la autoridad de primera persona no consiste en un privilegio epistemológico (“yo sé lo que creo más que ustedes”) sino en un requisito racional (“yo soy el autor de mi creencia porque soy yo quien la admite”). (Véase: Moran: 2001, pp. 83-94).

“sustancia pensante” desmaterializada, sino una actividad espacio-temporal (Halton: 2008, p. 123). Esa es la razón de la irreductibilidad de mi creencia a estados cerebrales: no su cualidad subjetiva, sino el hecho de que una creencia es un compromiso *sostenido en el tiempo*, donde las acciones (sean o no “porciones de discurso”) *simbolizan* el estado de cosas con el cual me he comprometido. Si “congeláramos” el tiempo en un instante dado e inspeccionásemos a un sujeto, no encontraríamos ninguna creencia en él. Como dice Merleau-Ponty: “no podemos entender una conducta si la miramos momento por momento”.<sup>29</sup> Por eso no ilumina nada decir que para cada evento mental, habrá un evento físico. Pensemos en el ejemplo que da Wittgenstein: un indicador de caminos, presumiblemente un cartel de chapa con una flecha pintada. Si nos detenemos a observar las propiedades físicas de la flecha, ésta no podrá indicarnos dirección alguna. Y esto es así porque el *signo es lo que es en virtud de su involucramiento en una práctica relevante*. Nuestro objetivo aquí ha sido entender esta “práctica” en términos de una “acción simbolizadora” ejercida por animales en el seno de una comunidad – i.e., la “vida mental”. El pensamiento no es un proceso interno, sino un tipo peculiar de acción. Este es el sentido de la célebre analogía que hace Peirce entre pensamiento y *movimiento*: “así como decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, deberíamos decir que estamos en el pensamiento, y no que los pensamiento están en nosotros” (Peirce: 1955, p. 233).<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, M. (2003), *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, (traducción al inglés de R. Vallier: *Nature: Course Notes from the Collège de France*, Illinois: Northwestern University Press), p. 175.

<sup>30</sup> Esto tiene importantes afinidades con el modo en que algunos autores contemporáneos han pensado la *temporalidad* propia de la acción en relación a la “razón práctica”. Sebastian Rödl, por ejemplo, contrasta la temporalidad de un *estado cambiante* con la temporalidad de un *movimiento*, argumentando que las acciones intencionales exhiben la temporalidad del segundo tipo. En el caso de un estado cambiante, cada momento es lógicamente independiente del otro: si yo digo que “S es F”, digo que está en un estado tal que, si en

Venimos sugiriendo que una creencia es un conjunto de disposiciones que simbolizan un estado de cosas. Que una “praxis” *simbolice* un estado de cosas significa que el conjunto de acciones habitadas que el sujeto genera en respuesta a lo que ve, y que constituye su creencia, deben estar “a tono” con el estado de cosas que es su contenido. Si creo que “han robado la panadería”, el conjunto de acciones que tomo al respecto debe ser consistente con la verdad del hecho de que han robado la panadería. Aquí la idea de “consistencia” no debe remitirnos al concepto lógico-formal de consistencia, sino más bien a la idea de un *compromiso con un estado de cosas*. La idea de tener un compromiso con un estado de cosas indica que mi actitud frente a ese estado no consiste en la posesión de un estado discreto, sino más bien de una forma de comportamiento que depende de mí mantener o revocar (Moran: 2001, p. 89). Susan Haack, una filósofa peirceana contemporánea, lo expresa concisamente del siguiente modo:

“Una persona que cree que las serpientes son peligrosas tendrá una muy compleja disposición multiforme – por ejemplo: gritar en presencia de, y correr lejos de serpientes; estremecerse ante imágenes de serpientes; y afirmar o asentir a oraciones de su lenguaje que hablan de la peligrosidad de las serpientes. Con estas diversas creencias ordinarias, las disposiciones verbales y no-verbales se entrelazan causalmente y referencialmente: el hecho de que el sujeto se representa de esta manera el mundo sostiene causalmente su disposición de

---

momentos distintos vuelvo a realizar el juicio, cada juicio es un juicio diferente, dado que la verdad de “S es F” realizado en t1 es independiente de la verdad del juicio “S es F” en t2. En el caso del *movimiento*, por el contrario, no estamos lidiando con un mero “agregado de intervalos”, sino que estamos hablando de la unidad de los mismos bajo una norma, que es la que expresa precisamente la intención. Así, el juicio de acción “S está haciendo A” no expresa distintos juicios en distintos momentos, sino que representan *el mismo juicio* mientras S esté haciendo A. [Véase: Rödl, S. (2007), *Self-Consciousness*, Cambridge / London: Harvard University Press, cap. 2; y Thompson, M. (2008), *Life and Action*, Cambridge / London: Harvard University Press, parte 2, cap. 8].

actuar de tal o cual forma, y las oraciones que está dispuesto a asentir son acerca de cosas en el mundo con respecto de las cuales está dispuesto a actuar de tal o cual forma – en la tríada semiótica característica de la persona, la palabra y el mundo” (Haack: 2005, pp. 251-252)

Si una creencia es una orientación práctica global, entonces el contenido de la creencia es aquello que esa práctica simboliza, esto es, el estado de cosas con el cual esa práctica está comprometida. Usualmente usamos la *expresión verbal* para hacer esto: el lenguaje hablado es el instrumento más económico y exacto para comunicar contenidos. Pero si hemos definido una creencia como un “conjunto de acciones orientadas hacia el mundo”, y hemos defendido que el pensamiento no puede reducirse a marcas del habla, entonces tenemos que admitir que puede haber en S una o más creencias que no consistan en una enunciación concreta – aunque, como vimos, esto no significa se esté fuera del lenguaje.<sup>31</sup> En otras palabras: tiene que poder haber creencias *implícitas*, en el sentido de *no-dichas* (a pesar de que sea esencial a cualquier creencia el poder, eventualmente, ser explicitada en una forma enunciativa). Esta idea no es muy polémica; de hecho, la mayoría de las veces es ocioso explicitar la totalidad de las creencias que uno tiene, incluso aquellas que son relevantes ahora para racionalizar mi acción.<sup>32</sup> Pero tiene, de todos modos, una consecuencia importante: tal como argumentó Davidson, nunca tenemos *una sola* creencia. Nuestra vida mental involucra un conjunto indefinido de creencias acerca de infinidad de cosas

---

<sup>31</sup> Esto es consistente con la idea de que el reconocimiento de razones dependa de aprender a *decir* que las cosas son de tal o cual modo. El punto de rechazar una interpretación del lenguaje como *parole* sugiere simplemente que no pensamos en español, alemán, o inglés. Ningún conjunto de signos convencionales – como los idiomas – es idéntico al *lenguaje*.

<sup>32</sup> Davidson, D. (2001), *Essays on Actions and Events*, UK: Oxford University Press, p. 15.

acerca del mundo que nos rodea, y la individuación de una de ellas – presumiblemente mediante su formulación verbal – sólo puede ser una abstracción ulterior.

Para mostrar esto, volvamos sobre el ejemplo del final de la sección anterior. Manuel cree que han robado la panadería. Su razón para creer esto (el signo) son esos hombres enmascarados que salen corriendo a un automóvil. En este ejemplo tenemos una creencia explícita: que han robado la panadería. Incluso puede parecer que eso es precisamente lo que está viendo Manuel, pues él probablemente diría “veo que roban la panadería” o “veo que robaron la panadería”. Pero esto es tan sólo un modo abreviado de hablar que no tiene que confundirnos. En realidad, lo que Manuel ve son los hombres salir encapuchados de una tienda. A partir de eso, Manuel *infiere* algo que no está viendo, aunque tiene buenas razones para hacerlo. Este es el tipo de inferencia de “lo dado en lo sentidos” a lo “no dado en los sentidos” con el cual Hume caracterizaba el conocimiento humano de las “cuestiones de hecho” [*matters of fact*].<sup>33</sup> Pero claramente, la creencia de que están robando la panadería depende de que Manuel crea que hay dos hombres enmascarados allí, sosteniendo armas y corriendo a un auto. Esta es una creencia implícita que sirve de signo para la creencia de que han robado la panadería. Claramente, sería redundante que Manuel justifique su creencia diciendo “creo que han robado la panadería porque creo que hay dos hombres allí, y creo que hay dos hombres allí porque los he visto”. Esto sería un rodeo innecesario, y una reconstrucción tal sería artificiosa respecto del modo en que realmente se articulan las creencias en un animal racional. La idea de “signo” o “inferencia” no tiene que hacernos pensar que el conjunto de creencias de un sujeto está estructurado como una sucesión de premisas en un silogismo – como si, a partir de una gama de *sensa data*, Manuel tuviera que inferir algo

---

<sup>33</sup> Hume, D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, p. 19.

“no dado” (un estado de cosas) de algo “dado” (las impresiones sensoriales), pues la noción misma de algo “dado” supone ya la articulación semiótica en cuanto tal.<sup>34</sup> Más bien, la articulación conceptual constituye una matriz práctica, esto es, una “orientación global” y dinámica, sostenida en el tiempo. de modo tal que lo que “le sale al encuentro” a Manuel es una *situación*: él ve *que* hay dos hombres enmascarados corriendo hacia un auto, y cree, en base a esto, que han robado la panadería. Su creencia es un conjunto de acciones coordinadas que simbolizan ese hecho.<sup>35</sup> Esto no quita el hecho de que, por supuesto, Manuel pueda explicitar – si se le pregunta – la relación entre su percepción y su creencia perceptiva, diciendo que cree lo que cree porque *lo está viendo*, o incluso que pueda expresar la totalidad del proceso con la simple afirmación: “veo que han robado la panadería”, incluyendo en esa exclamación toda la amalgama semiótica de percepción, creencias perceptuales, creencias no-perceptuales, etc. Para emplear una recurrida metáfora peirceana: el pensamiento no debe concebirse como una cadena que es tan fuerte como su eslabón más débil, sino como un cable cuyas fibras, aunque delgadas, se entrelazan numerosas y están íntimamente conectadas (Peirce: 1955, p. 229).

### I.3. Racionalidad y Libertad

Otra consecuencia importante de este modo de concebir la “vida mental” concierne a la problemática relación entre causas y razones. Hemos venido defendiendo una cierta tradición filosófica que sostiene que debemos distinguir la

---

<sup>34</sup> En el siguiente capítulo ahondaremos sobre esta idea.

<sup>35</sup> Que una praxis tenga la capacidad de simbolizar un estado de cosas no requiere que haya algo así como una “similitud pictórica” entre la praxis y el estado de cosas. Este es el caso del *ícono*, y no del *símbolo*, tal como lo concibe Peirce. Lo que hace a un *símbolo* es que la relación entre signo, intérprete y objeto que está constituida por una *norma* (una “ley”, en el lenguaje peirceano). Lo que hicimos, en todo caso, fue entender el “interpretamen” no como un “proceso interno” sino como una forma de *acción coordinada*.

explicación causal de la explicación racional.<sup>36</sup> Esto estaba comprendido en la idea misma de una “segunda naturaleza”, si por “naturaleza” a secas entendemos el mundo causalmente determinado, entonces las relaciones que un ente mental mantiene su entorno no pueden ser descriptos empleando los mismos patrones. No obstante, esto sólo implica que debemos distinguir la *explicación* racional de la *explicación* causal, pero en modo alguno implica que las razones no sean causas *de algún tipo*.<sup>37</sup> De hecho, una vez que hemos defendido la idea de que un estado mental debe ser construido como una forma de *acción*, no necesitamos construir la relación entre un “estado mental” y una acción en términos de algún un vínculo mágico ni anímico en ningún sentido misterioso, puesto que *la acción misma* es el pensamiento. En palabras de Rödl: “una acción expresa un pensamiento sobre qué hacer, no en el sentido de ser su efecto, sino en el sentido de ser ese mismo pensamiento. Las acciones no apuntan a un estado mental como su causa. Actuar intencionalmente *es* estar en cierto estado mental” (Rödl: 2007, p. 49).

Podrá parecer pertinente, en este punto, objetar que hemos reducido el pensamiento a meros movimientos corporales, los cuales pueden explicarse apelando a meras relaciones causales en el sentido no-problemático. Dicho de otro modo: no estamos favoreciendo la tesis de que las razones son “un tipo” de causas, sino que directamente estamos *reduciendo* las razones a meras relaciones causales, y al hacer esto estamos soslayando la única pregunta relevante que era: ¿cómo un estado mental – algo diferente de un estado físico – puede causar un estado físico? Pero este tipo de pregunta, que cae bajo lo que en la Introducción hemos denominado el “problema mente-cuerpo”, es un modo desviado

---

<sup>36</sup> V. Capítulo 1, sección 5.1: *Irreductibilidad*.

<sup>37</sup> Para una defensa de esta distinción, véase: Risjord, M. (2004), “Reasons, Causes, and Action Explanation”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 35, No. 3, pp. 1-13.

de confrontar el problema del carácter causal del pensamiento.<sup>38</sup> La perplejidad por el modo en que un “estado mental” pueda causar “movimiento corporales” sólo puede surgir cuando se ha definido de antemano al movimiento corporal como un evento natural sujeto exclusivamente a leyes causales, y al evento mental como un acontecimiento *in foro interno*. Una vez hecho esto, puede verse que el único modo de concebir la relación entre el “estado mental” y el “evento corporal” es en términos de una relación diádica donde un evento causa otro evento según la ley de causalidad: “¿cómo A causó B?”. Pero, como vimos, la *semiosis* es una estructura triádica de acciones recíprocas – entre signo, intérprete y objeto – que no se diferencian de la acción diádica *más que por la cantidad de los elementos* involucrados en cada instancia. Dicho de otro modo, el único sentido en que decimos que el pensamiento está articulado en relaciones causales es en el sentido de que el pensamiento es una forma de *acción real* entre elementos, esto es, de *influencia real* – diríamos “física”, si el término no tuviera la carga semántica que tiene, significando exclusivamente influencia diádica. Pero que el pensamiento sea una forma de acción no lo hace reductible a una “mera causalidad”, ya que, como vimos, las relaciones triádicas son inexpresables en términos diádicos. La acción triádica es una forma distinta de causalidad: es una acción coordinada que toma tres elementos. Una acción coordinada es una acción donde el movimiento está determinado en una forma *no secuencial*. Esto es, no es que la razón afecte al intérprete y luego el intérprete efectúe un movimiento que afecta a una tercera cosa. Esto es lo que ocurre precisamente en caso de la causalidad lineal: “A causa B, luego B causa C”. Aquí, la acción que B ejerce sobre C es lógicamente independiente de lo que A hizo a B. En el caso de la relación triádica, en cambio, lo que B haga respecto de C tiene una relación *constante y durable* con el hecho de que A sea el caso.

---

<sup>38</sup> V. Capítulo 1, sección 3.2: *El “problema mente-cuerpo”*.

Para aclarar esto veamos un ejemplo. Supongamos que un fuerte viento abre la ventana de una casa y el marco de la ventana golpea un valioso jarrón que cae directo de la mesa al suelo. Al estrellarse, el jarrón produce un estruendo que despierta al inquilino. El hombre, creyendo que unos ladrones han entrado en su propiedad, se levanta rápidamente y se precipita al armario para buscar un palo de golf. Podemos reconstruir lo ocurrido como una secuencia – muy esquemática – de sucesos vinculados por la relación diádica de la causalidad: A (el viento) causó B (la apertura de la ventana) que causó C (el golpe de la ventana al jarrón) que causó D (la caída del jarrón) que causó E (el estruendo) que causó F (el despertar del inquilino). Hasta allí lo que tenemos es una secuencia de “acciones brutas”, esto es, de una causalidad secuencial donde cada evento da lugar al siguiente y donde *en cada momento* de la secuencia, podemos explicar un evento por el evento inmediatamente anterior (“¿Por qué se cayó el jarrón? Porque la ventana lo golpeó.”). Sin embargo, cuando el inquilino entra en escena, con su creencia de que unos ladrones han entrado en su propiedad, debemos modificar el patrón de acción. No entenderíamos lo que el hombre está haciendo si decimos que fue a buscar un palo de golf *porque* se despertó (F). Dicho de otro modo, su acción no es un mero eslabón en la secuencia. El inquilino *infiere* que están robando su casa a partir del sonido que lo despertó. El estruendo no es una mera causa, sino un *signo*. Y es un signo precisamente en virtud de que él coordina su acción con el signo y con aquello que el signo “significa”, a saber, que están robando su casa. Su *creencia* constituye una amalgama de acciones y disposiciones que simbolizan un estado de cosas, a saber, que están robando su casa. Claramente, cuando él baje las escaleras y vea la ventana abierta, de dará cuenta que la inferencia anterior constituye una malinterpretación del signo, y reconstruirá lo ocurrido a partir de una nueva evidencia. Pero lo importante a tener en mente aquí es que las acciones del inquilino no pueden situarse en el plano de la secuencia de acciones

diádicas. Pero esto tampoco significa la interrupción de la secuencia, como si la causalidad entrara en una especie de “dimensión mística de la voluntad libre” y saliera de allí con una decisión tomada y una dirección definida; todo eso corresponde al mito de que la libertad es equivalente a la ausencia de toda determinación. Esto es lo que Hegel llamó “libertad del vacío” [*Freiheit der Leere*], y que corresponde a la idea de que la libertad es la ausencia absoluta de toda determinación.<sup>39</sup> Frente a esta idea debemos reivindicar – aunque aceptando la crítica de Hegel – la tesis kantiana de que *ser libre* es ser autónomo, y ser autónomo es darse la propia ley.<sup>40</sup> Esta es la idea, ya sugerida en la Introducción, de que la libertad designa un tipo específico de causalidad, que Kant llamó “causalidad de la razón”. Pues, como reconoce Rödl, “si no disponemos de la idea de una causalidad del pensamiento, el ser libre necesariamente es malinterpretado como un movimiento causado por ciertos eventos o estados psíquicos (...) pues esta sería la única alternativa a la visión absurda según la cual ser libre es no estar determinado por nada” (Rödl: 2007, p. 111).<sup>41</sup> De este modo, la razón de una creencia es su causa: las acciones del agente están causadas por el signo, pero aquello que la acción simboliza, esto es, el contenido de la creencia, no es un agregado accidental de la cadena, sino que precisamente

---

<sup>39</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §6 (traducción castellana de Vermal, J. L., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975).

<sup>40</sup> V. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (traducción castellana de M.G. Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Edición Encuentro, 2003, p. 90).

<sup>41</sup> En el fondo, esta idea proviene del propio Descartes quien, en la cuarta de sus *Meditaciones Metafísicas*, define la libertad como una suerte de “sometimiento” hacia lo razonable: “Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre des deux contraires ; mais plutôt, d’autant plus que je penche vers l’un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s’y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l’intérieur de ma pensée, d’autant plus librement j’en fais choix et je l’embrasse” [Descartes, R. (2006), *Discours de la Méthode suivi des Méditations Métaphysiques*, Paris: Élibron Classics, p. 104]

depende del signo con el cual el agente se está relacionando. Esta es otra forma de decir que lo que el inquilino *cree* está fundado racionalmente y no es algo que simplemente esté siendo causado en él, como sí es el caso, por ejemplo, de su despertar. Cuando nos preguntamos por *las causas* de su despertar, respondemos haciendo referencia a su par en la diáda: se despertó a causa del ruido. Cuando nos preguntamos por las *razones* de su creencia, estamos vinculándonos con una causa que él mismo reconoce como tal: su razón (el signo) para creer (su acción) que están robando su casa (aquello que la acción simboliza). Y cuando hacemos esto, ya no podemos pensar en pares, sino que debemos recurrir a esta estructura triádica que constituye la esencia de toda relación simbólica.

Esta forma de concebir el *logos* como una forma de causalidad coordinada nos proporciona un criterio *externalista* para distinguir entre un caso de pensamiento y un caso de mera “causalidad bruta”, en la medida en que la mente no es concebida en términos de una interioridad, sino en términos de una orientación práctica global. La pregunta por la presencia o ausencia de una “mente” en un organismo no es una pregunta por la presunta presencia de un estado cualitativo interno; este es el tipo de preguntas que, como argumentamos en la sección anterior, llevan al tipo de investigaciones que caracterizan la obra de Thomas Nagel. Más bien, la pregunta por la presencia de una mente es la pregunta por la presencia de una *vida mental*, y la presencia de una vida mental es la presencia de una forma de praxis coordinada que es accesible a un observador externo.<sup>42</sup> Por lo tanto, esta concepción de lo mental proporciona un criterio externo para discriminar casos de relaciones

---

<sup>42</sup> Como veremos más adelante, esta accesibilidad no es una propiedad accidental de lo mental, más bien constituye su propia razón de ser. En tanto la semiosis es una “praxis simbolizadora”, veremos que, en el fondo, su razón natural - esto es, su función orgánica - es la *comunicación*. En tanto somos animales que se *comunican*, la simbolización está a la base del pensamiento. Dicho de otro modo, un pensamiento incomunicable no es un pensamiento.

causales de casos donde efectivamente hay pensamiento, sin necesidad de caer en lo que Dennett había llamado la “doctrina de la intencionalidad original”, la cual sugería la existencia de un estado o conjunto de estados *internos* – estados intencionales, autoconciencia – como un criterio definitivo para diferenciar entre los humanos y los demás sistemas físicos.<sup>43</sup> Pero que este sea un criterio externalista no fuerza a concluir, como Dennett, que la adscripción externa de estados intencionales es tan sólo una función de la “instancia interpretativa” que queramos adoptar, de modo tal que podríamos, como él dice en alguna parte, atribuir pensamiento a un termómetro si quisiéramos y si eso nos sirviese para predecir su comportamiento. Como vimos, esta conclusión está forzada dentro de la economía argumentativa de Dennett porque la única forma de realismo mental que él concibe es aquella según la cual un estado mental real debe ser un *ítem interno real*. Pero el hecho de que aquí hemos estado hablando de una *capacidad* tiene que ser suficiente para persuadirnos de que la simbolización es la característica de un organismo, y no meramente la forma de una teoría de la mente que un intérprete “imprime” sobre sistemas que, desde otra instancia, podrían ser descritos en un vocabulario fisicalista. En otras palabras, no es porque no podamos predecir el comportamiento de un termómetro que decidimos no atribuirle estados intencionales, sino que es al revés: es porque el termómetro no exhibe la capacidad de simbolizar que una atribución del tipo “intencional” carece de todo poder predictivo cuando lo queremos aplicar a él. Y la distinción peirceana de los signos es más que suficiente aquí para determinar si el termómetro tiene o no dicha capacidad. Ciertamente, el mecanismo de un termómetro involucra un cierto sistema de signos: el tubo de vidrio, la escala graduada y el mercurio, conforman un signo que remite a la temperatura. Pero tenemos en vista

---

<sup>43</sup> V. Capítulo 2, sección II.4: *¿Cuál es el estatuto ontológico de los estados intencionales?*

la clasificación peirceana, podemos observar sin inconvenientes que de lo que se trata aquí es de un *índice*. Como vimos, el índice es el tipo de signo cuya relación con el objeto está basada en un vínculo *causal* – esto es, diádico – de modo tal que la indicación es un *efecto* del aumento de temperatura, tal como el humo lo es del fuego (v. Peirce: 1955, p. 275). Por eso decimos que el tubo de vidrio con su escala graduada y su mercurio tienen la función de *indicar* los cambios de la temperatura.

#### 1.4. ¿Externismo radical? Una inspección a la “Hipótesis de la Mente Extendida”

La concepción del lenguaje que venimos proponiendo supone un ensanchamiento tal del concepto que nos permite identificarlo directamente con la facultad que llamamos “pensamiento”, y por lo tanto conlleva una paralela ampliación del concepto de “mente”. El lenguaje “es *logos*, discurso y razón al mismo tiempo, como lo vieron los griegos” (Benveniste: 1971, p. 27). Dado que esta reformulación del concepto de *logos* supone la inclusión de elementos tradicionalmente considerados como “no-lingüísticos”, es esperable oír la objeción de que estamos simplemente yendo más allá de los fenómenos lingüísticos para explicar el pensamiento. Pero eso supondría que entendemos cabalmente la definición y los límites de lo que llamamos “lenguaje” y de lo que llamamos “pensamiento”, y esto claramente no es verdad. Lo que aquí queremos plantear es, como dijo Hans-Georg Gadamer, “si el *concepto de lenguaje*, del que parten la moderna ciencia y filosofía del lenguaje, hace en realidad justicia al estado de la cuestión”.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Gadamer, H.G., *Warheit und Methode* (traducción castellana de A. Agud y R. Aparicio: *Verdad y Método I: Volumen I*, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 172).

De hecho, la idea de que la mente no es un evento que ocurre *in foro interno* de un sujeto pensante ha sido adoptada por un número creciente de filósofos y psicólogos en los últimos años, y lleva el nombre general de “externismo” o “externalismo”. El “externismo” suele definirse en las antípodas del “internismo” (o “internalismo”), que concibe la mente como algo que debe ser entendido fundamentalmente en términos de algún tipo de interioridad. Desde Wittgenstein – pero sobre todo, desde la publicación de textos fundacionales como la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty (1945) o *The Concept of Mind*, de Gilbert Ryle (1949) – las posiciones externalistas se han multiplicado y han alcanzado diferentes disciplinas.<sup>45</sup> Aquí nos concentraremos en una variedad muy actual de externismo conocida como la “Hipótesis de la Mente Extendida”, la cual viene engrosando sus filas hace ya más de una década. El origen de la polémica hipótesis se remonta a 1998, año en que se publicó un pequeño texto para la revista norteamericana *Analysis*, titulado justamente *The Extended Mind*.<sup>46</sup> El texto era fruto de una elaboración que desde el año 95 venían realizando Andy Clark y David Chalmers sobre un borrador de Clark que llevaba el título de “Mente y Mundo: cruzando la frontera plástica” [*Mind and World: Breaching the Plastic Frontier*].<sup>47</sup> Dada la simplicidad con la que la Hipótesis cuestiona los límites tradicionales entre la mente y el mundo, el texto tuvo una recepción inmediata en los círculos académicos dentro y fuera de Norteamérica. Veamos en qué consiste.

---

<sup>45</sup> Para una muy completa taxonomía filosófica de los distintos “externalismos”, véase el artículo de Susan Hurley titulado “The Varieties of Externalism”, en Menary, R. (ed.) (2010), *The Extended Mind*, Cambridge: MIT press, cap. 6.

<sup>46</sup> Clark, A. & Chalmers, J. (1998), “The Extended Mind”, *Analysis*, Vol. 58, No. 1, pp. 7-19.

<sup>47</sup> Véase: Chalmers, D. (2008), “Foreword to Andy Clark’s *Supersizing the Mind*”, en Clark, A. (ed.), *Supersizing the Mind*. London: Oxford University Press.

La idea fundamental de la “Hipótesis de la Mente Extendida” es que, si la mente es el *locus* de lo que llamamos “procesos cognitivos”, dado que estos procesos tienen lugar dentro y fuera del organismo del cual predicamos capacidades cognitivas, debemos concluir que el pensamiento se ha extendido más allá del mismo, y que por lo tanto su Mente se extiende más allá de su cerebro. Esto no equivale a la afirmación inocua de que los objetos externos, con los cuales el organismo está interactivamente vinculado, influyen causalmente en su procesamiento cognitivo; más bien, lo que dice la Hipótesis es que el vínculo interactivo *es* el proceso cognitivo mismo (Menary: 2010, p. 2). ¿Cuándo decimos que un objeto X *es parte* de la mente de un organismo? Sólo, nos dicen Clark y Chalmers, cuando hay una relación de “acoplamiento causal” entre ambos. Hay una serie de condiciones que definen esta relación (Menary: 2010, p. 29-30):

1. Todos los componentes del sistema juegan un rol causal activo
2. Gobiernan la conducta del mismo modo en que usualmente lo hace la cognición
3. Si removemos el componente externo, la competencia conductual del sistema caerá, del mismo modo en que caería si quitáramos parte de su cerebro.

A pesar de su vaga formulación, este conjunto de condiciones dice algo bastante intuitivo: que cuando los objetos externos cumplen un rol activo en el procesamiento cognitivo del organismo, estamos dispuestos a decir que *son parte* de ese proceso. Clark y Chalmers consideran algunos ejemplos: el uso de lapicera y papel para efectuar una larga multiplicación, el uso de herramientas, y, en general, la “parafernalia de lenguaje, libros, diagramas y cultura” (Clark & Chalmers: 1998, p. 8). Todas estas cosas constituyen lo que los autores llaman, siguiendo a Kirsch y Maglio, una “acción epistémica”. Mientras que las acciones meramente pragmáticas conllevan un cambio físico deseable en el

mundo (como tomar una botella de la heladera o correr un mueble), una acción epistémica involucra objetos físicos que son *ellos mismos medios* para la resolución de un problema cognitivo. Por ejemplo: yo no empleo la lapicera porque quiera usar una lapicera sino *para resolver una división matemática* que me cuesta encarar usando “solo la cabeza”. En estos casos, los objetos se vuelven instrumentos de la cognición, pero no como meros agregados de ella, sino como sus partes integrantes y activas del procesamiento cognitivo. Este papel “activo” de los objetos externos es, si se quiere, la novedad principal de la “Hipótesis”, y por eso Clark y Chalmers la presentan como un “externalismo activo” (Clark & Chalmers: 1998, p. 8). Ahora bien, en principio esto parece mostrar que hay *procesos cognitivos* que tienen lugar por fuera de la cabeza del organismo; pero, como vimos, Clark y Chalmers creen que esto nos lleva a concluir que la “mente” misma – en tanto *locus* de dichos procesos – se extiende por fuera del organismo. En particular, pretenden mostrar que no sólo algunos procesos cognitivos – como la búsqueda y la resolución de problemas – se extienden al mundo, sino que también las actitudes proposicionales como las *creencias* lo hacen. Y si esto es así, entonces podremos decir que también la *mente* está extendida (Ibíd., p. 12).

Para mostrar esto, Clark y Chalmers proporcionan un ejemplo imaginario. Supongamos que hay una exhibición en el Museo de Arte Moderno. Primero tenemos a Inga, a quien un amigo le comenta la exhibición. Ella decide ir, e intenta recordar dónde está el Museo. Finalmente lo recuerda: está en la calle 53. Inga – nos dicen Clark y Chalmers – recuerda que  *cree*  que el Museo está allí, esto es, la memoria es el mecanismo mediante el cual ella tuvo acceso a una creencia que ya tenía. Por otra parte, tenemos a Otto, que también interesado en la exhibición. Pero Otto sufre de Alzheimer, y por lo tanto no puede recurrir a su memoria del mismo modo en que lo hace Inga. No obstante, Otto cuenta con un cuadernito donde tiene anotadas muchas cosas, entre ellas, la dirección del Museo. Entonces

Otto mira el cuaderno y encuentra allí la anotación “MoMA: Calle 53”. Al encontrar esto, Otto toma el mismo camino que Inga, y ambos se dirigen a la exhibición. La moraleja que Clark y Chalmers extraen de esto es que “el cuaderno juega el mismo rol en Otto que la memoria en Inga” (Clark & Chalmers: 1998, p. 13). Para Clark y Chalmers, la creencia literalmente está “almacenada”, por así decir, en el cuaderno, del mismo modo en que la creencia de Inga está “almacenada” en su memoria. Ciertamente Inga tiene un acceso más confiable y veloz a sus propias creencias, al no depender de un cuaderno, pero esto no pone en peligro la conclusión de que en ambos casos se tiene la *misma* creencia, aunque en un caso esa creencia esté “dentro” de Inga y en el otro caso, “fuera” de Otto. Si no explicamos así ambos casos, la única alternativa “explicar la acción de Otto en términos de su deseo ocurrente de ir al museo, su actual creencia de que el Museo está situado en la dirección escrita en el cuaderno, y el hecho accesible de que el cuaderno dice que el Museo está en la calle 53”, pero para ellos, eso “complica innecesariamente la explicación” (Clark & Chalmers: 1998, p. 13). Curiosamente, Clark y Chalmers creen que este es el tipo de alternativa que encontraríamos en boca de un renegado internista que quisiera preservar la idea de que tanto Inga como Otto tienen creencias en sus cabezas. Esto revela en el artículo una contraposición no del todo explicitada, entre *dos* formas de explicar una acción: una es la explicación que propone la “Hipótesis de la Mente Extendida”, según la cual se argumenta qué tienen en común ambos casos, mostrando que el cuaderno de Otto cumple *la misma función* que la memoria de Inga en el procesamiento cognitivo. Como puede verse, lo que se está proponiendo, en el fondo, es un tipo de *explicación funcional*. Y es por eso que los defensores de la “Hipótesis” la consideran como “el siguiente paso lógico en el desarrollo de una teoría funcionalista de la mente” (Menary: 2010, p. 21). Por lo tanto, la “acción epistémica” constituye una “dinámica causal” que será caracterizada empleando conceptos funcionales (Clark & Chalmers: 1998,

p. 13). El lector atento verá cómo Clark y Chalmers se embarazan deliberadamente del lenguaje *folk* en su caracterización de este primer tipo de explicación.<sup>48</sup> El segundo tipo de explicación, en cambio, parece estar plagado de conceptos de la psicología *folk*. Aquí hablamos de las “creencias” y los “deseos” de Otto y de Inga, y nos vemos obligados a distinguir más y más creencias para sustentar que el cuaderno tenga alguna función en el procesamiento cognitivo de Otto. Para Clark y Chalmers, esto es una “innecesaria complicación”. Pero, como vimos en el capítulo anterior, las explicaciones funcionales tienen la carencia fundamental de generar una relación de ‘opacidad’ entre el agente y el mundo, y por esa razón, los estados funcionales no pueden, *en tanto tales*, iluminar la responsabilidad que el agente tiene con sus propias creencias.<sup>49</sup>

De hecho, el ejemplo de Inga y Otto parece ser un caso notable de aquello que Moran denominó un “modelo perceptual” de lo mental, esto es, la idea de que el conocimiento que el agente tiene de sus propios estados se adquiere mediante una suerte de inspección para detectar un ítem. Y ahora vemos que el peligro de caer en este modelo existe aunque localicemos los supuestos “ítems” *por fuera* de la cabeza del agente. Pues Otto debe “mirar” su libreta – del mismo modo que Inga “consulta su memoria” – para cerciorarse de que tiene una creencia determinada. Ahora bien, la libreta, o en todo caso la anotación que está adentro, no “causa” el comportamiento de Otto – digamos, dirigirse a la calle 53 – *a menos que Otto autorice* esa información como una *razón* para creer dónde está el Museo. Esto supone, por supuesto, “interponer” una creencia entre Otto y la libreta (pero no entre Otto y el mundo). Pero esto no significa en modo alguno que debamos concluir que, entonces, la creencia de Otto vuelve a estar “en su cabeza”. Todo lo que se dijo fue que la creencia de Otto no es un estado funcionalmente

---

<sup>48</sup> Cf. Capítulo 2, Sección II.2.: *Tres tipos de psicología intencional*.

<sup>49</sup> Véase: Capítulo 2, Sección I.3: *‘Estilos’ de Racionalidad*.

caracterizable, so pena de perder el carácter esencial de lo que es “*ser* una creencia”. La idea de que Otto debe avalar la inscripción como una razón para actuar es absolutamente compatible con una negación directa del modelo perceptual. Esta es, en efecto, la posición de Moran. ¿A qué se debe este esmero por parte de Clark y Chalmers en descartar esta explicación alternativa como una “complicación innecesaria”? El objeto de sus argumentos es “la *integración* de los aspectos corporales «internos» y «externos» de la cognición en un todo” (Menary: 2010, p. 228). Ahora bien, nuestro análisis muestra que, en el fondo, existe la presuposición de que un estado mental debe ser entendido como una entidad discreta, aunque funcionalmente caracterizada. Y si esta imagen de los estados mentales como entidades discretas (o “ideas”) que están almacenadas en una “Mente” (o *cogito*) también tiene su origen en la filosofía cartesiana, entonces tendremos que decir que lo que subyace a la “Hipótesis” de Clark y Chalmers es un resabio de cartesianismo. Dicho resabio puede detectarse principalmente en dos afirmaciones. Primero, para Clark y Chalmers es obvio que puede explicarse la acción “en términos de procesos internos y una larga serie de «inputs» y «acciones», pero esta explicación sería innecesariamente compleja” (Clark & Chalmers: 1998, p. 10). Sin embargo, como vimos, en realidad el problema no reside en que esto sería demasiado complejo, sino en que no sería una explicación en absoluto. La otra afirmación que delata las presuposiciones cartesianas es la distinción entre el lenguaje y el pensamiento: “el lenguaje parece ser un medio central por el cual los procesos cognitivos son extendidos al mundo” (Clark & Chalmers: 1998, p. 11). Aquí parece, otra vez, como si el pensamiento fuera algo originariamente ‘interno’, cerebral, que *luego* es extendido mediante el lenguaje – un simple instrumento – hacia el mundo. De hecho Clark y Chalmers se ven obligados a plantear un movimiento que va *desde* el cerebro *hacia* afuera. Esto es: los procesos cognitivos se *extienden* porque el mecanismo funcional acopla nuevos elementos externos.

Pero esto es simplemente una mala lectura de la naturaleza de lo mental: no es que el pensamiento sea algo que, *además* de estar en el cerebro, “se extiende” por fuera de él. El cerebro no es ni siquiera en principio el *locus* de la vida mental.<sup>50</sup> Mientras se mantenga la idea de que un “estado mental” debe ser una “entidad discreta” funcionalmente caracterizable, seguiremos siendo presas de un cartesianismo ignoto, por más que extendamos la “Mente” hasta el infinito.

### 1.5. Conclusión: un “conductismo responsable”

Vimos que la idea de *tener* una creencia involucraba, no la presencia de un elemento discreto dentro o fuera de mí, sino una “orientación práctica global” hacia un estado de cosas determinado. Por otra parte, el §198 de las *Investigaciones Filosóficas* nos reveló una idea fundamental: que esta orientación sólo es determinable mediante el establecimiento de un *hábito* o una *costumbre*. De modo tal que *tener* una creencia es sinónimo de un “estar habituado”.<sup>51</sup> Nuestra sugerencia fue la siguiente: este “conjunto de hábitos” es llevado a cabo en el contexto de una praxis comunitaria que está normativizada, y por eso constituye una forma adecuada de entender lo que la lingüística estructural llamó *langue*, esto es, el sistema de signos compartidos que está detrás de todos los actos de significación individuales por parte de un hablante. Este sistema, lejos de ser una estructura abstracta, tiene su existencia en lo que llamamos una “práctica simbolizadora” por parte de un conjunto

---

<sup>50</sup> Bromeando con una frase frecuente de los psicólogos cognitivos (“Nuestra inteligencia es Inteligencia Artificial”), McDowell afirma que hay un sentido en que “*dentro* nuestro hay Inteligencia Artificial”: pues allí hay algo que no *sabe* ni *comprende* nada, el cerebro, a pesar de que gracias a él seamos los seres inteligentes que somos (McDowell: 2002, p. 353).

<sup>51</sup> Siguiendo esta indicación, McDowell también observa que esta idea está indicada en la etimología misma del término. La palabra latina *habitus* está por el griego ἕξις, un término emparentado con el verbo ἔχειν que significa literalmente “tener” (McDowell: 2009, 311). Tener una creencia es tener un hábito de acción.

de animales que están viviendo una “forma de vida” en común. A su vez, propusimos que el mejor modelo para entender esta práctica simbolizadora era, bajo cierta lectura del concepto, la *semiosis*: una estructura triádica donde el intérprete interactúa simbólicamente con su entorno. La sugerencia fue que así es como debemos entender la idea misma de *tener* una capacidad conceptual – en el sentido de un “estar habituado” a responder simbólicamente (esto es, a realizar “acciones inteligentes”) frente a aquello que en filosofía práctica se suele designar con el palabra “razón”. En este sentido, pensar – esto es, ejercer la *racionalidad* – es equivalente a estar inmerso en el “sistema de signos” que es la *langue*, y por lo tanto equivalente a usar un lenguaje. Las articulaciones concretas de un discurso – es decir los tipos de articulación entre las palabras – sólo son significativas por ser la expresión verbal y concreta de las capacidades conceptuales que hemos estado mencionando. Esta es la tesis fuerte de la lingüística del pensamiento: pensar es usar estas capacidades conceptuales. La idea de que el pensamiento es una “segunda naturaleza”, entonces, se ilumina cuando consideramos que *pensar* es un fenómeno ejercido en el contexto de una vida animal – recordemos la interpretación orgánica del concepto de “forma de vida” – pero que sin embargo surge como el producto de una *instrucción* específica y no como el resultado de un conjunto de interacciones brutaemente causales con el entorno natural.

Sería comprensible pensar que esta idea está de algún modo cerca de las posiciones propias del *conductismo filosófico*.<sup>52</sup> ¿Acaso no es el conductismo el que considera los “estados mentales” de una persona como un conjunto de hábitos o disposiciones para actuar? Sin duda, nuestra posición comparte con el conductismo la idea de que no hay *nada* “dentro” del agente que nos pueda indicar qué creencia

---

<sup>52</sup> Aquí me estoy basando en la distinción que hace Wilfrid Sellars entre un “conductismo metodológico” y un “conductismo filosófico” (“Empiricism and the Philosophy of Mind”, en Sellars: 1963, p. 184 ).

está teniendo. La idea de que “la Mente” es un foro interno destinado a ser el objeto de una actividad privada e introspectiva es firmemente rechazada por el conductista. Pero la motivación con la que cuenta el conductista para rechazar esta imagen “cartesiana” de la mente es su convicción de que la única manifestación de la realidad que puede proporcionar una puerta de entrada a un análisis científico y serio del pensamiento y la racionalidad es la conducta empíricamente observable de las entidades del mundo a las cuales atribuimos ese pensamiento y esa racionalidad. Por lo tanto, el conductista pasará a definir los conceptos intencionales en términos de esas conductas observables, y en general “la significación se reduce prácticamente a cierto condicionamiento lingüístico” (Benveniste: 1971, p. 13). Pero el conductismo define los “estados intencionales” sólo en términos de esta conducta observable, de modo tal que se ve obligado restringir el análisis teóricamente relevante a las realizaciones concretas de significación (producción de sonidos, marcas, etc.) siguiendo el modelo explicativo de la dualidad estímulo-respuesta (Cf. Quine: 1960, pp. 31-57). Pero, como dice Benveniste, “la lengua empírica es el resultado de un proceso de *simbolización* de varios niveles” (Benveniste: 1971, p. 14, mi énfasis). Y esto implica que el conductismo no es capaz de tomar en cuenta *aquello ante lo cual* la conducta del agente en cuestión está dirigida: eso es justamente lo que sugiere la idea de que el proceso detrás de la “lengua empírica” – esto es, la *langue* – es una actividad *simbólica*. La idea de una “acción simbolizadora” es la idea de una acción dirigida hacia *algo*, en otras palabras, es la idea de una acción intencional. Y esta dimensión es la que el conductista no está autorizado a explotar, porque sus límites metodológicos autoimpuestos le impiden considerar el modo en que el pensamiento es una *capacidad* que el agente tiene para hacerse *responsable* de aquello que está pensando, en particular, un estado de cosas que trasciende la conducta misma. Esto significa que, si puede hablarse de un “conductismo” en estas páginas, sólo puede hacerse enfatizando en el

hecho de que la conducta que constituye el “estado mental” es fundamentalmente una conducta *responsable*. Y esto nos lleva directamente al criterio de la objetividad, ya que, como observó Benveniste, la dimensión simbólica que constituye el pensamiento humano debe tomar en cuenta formas de institución que no provienen todas ellas del “acuerdo” o de la “convención” social.<sup>53</sup>

El siguiente y último capítulo se encargará del problema de la *objetividad* de los símbolos a partir de dos puntos. El primer punto es que las normas racionales no pueden estar fundadas en el consenso, sino que deben ser reconducidas a un origen biológico, donde el origen, el desarrollo y la continuidad de los procesos animales y humanos deben ser ineludiblemente tomados en cuenta. El segundo punto consiste en sugerir que, a pesar de tener un fundamento en la realidad biológica del hombre, la *racionalidad* no corre el riesgo de relativizarse, pues aquello que la “praxis simbolizadora” simboliza, precisamente, no es otra cosa que *el mundo*.

---

<sup>53</sup> “Lo que es arbitrario es que tal signo, y no tal otro, sea aplicado a tal elemento de la realidad, y no a tal otro. En éste sentido, y sólo en éste, es permisible hablar de contingencia (...) Es en efecto, traspuesto en términos lingüísticos, el problema metafísico del acuerdo entre el espíritu y el mundo (...) Sentar la relación como arbitraria es para el lingüista una manera de defenderse contra esta cuestión” (Benveniste: 1971, p. 52).



## El mundo en mente

*“¿Quieren ustedes que les diga el secreto del mundo? Pues el secreto está en que sólo vemos las espaldas del mundo. Sólo lo vemos por detrás, por eso parece brutal. Eso no es un árbol, sino las espaldas de un árbol; aquello no es una nube, sino las espaldas de una nube. ¿No ven ustedes que todo está como volviéndose a otra parte y escondiendo la cara? ¡Si pudiéramos salirle al mundo por enfrente!”*  
(G. K. Chesterton)

### 1. Las raíces biológicas del lenguaje y el pensamiento: la *Umwelt*

La idea de que las capacidades conceptuales propias del animal humano están fundadas en una estructura semiótica nos llevó a sostener que la *acción*, el *pensamiento* y el *lenguaje* son caras del fenómeno unitario que llamamos *Mente*. Hemos utilizado el modelo de la semiosis para comprender el tipo de “praxis” que tiene lugar cuando una criatura piensa. Una criatura piensa cuando usa un lenguaje, y usar un lenguaje es un acto de *simbolización*. Como vimos, la adopción de este modelo tiene dos consecuencias importantes. Primero, supone el abandono de una visión de “lo mental” que identifica la mente con el cerebro o con cualquier otra entidad discreta. Del mismo modo, si la nota fundamental de lo que se llama “externismo” consiste en el rechazo de los modelo interioristas de la mente, entonces

tendremos que llamar “externista” a nuestra posición.<sup>1</sup> En segundo lugar, reconduce la idea de “mente” al contexto de una “vida mental”, lo cual significa que no podemos pensar la mente y la racionalidad si no es en relación al modo en que una comunidad concreta de animales lleva adelante esa vida. Esto provoca una serie de interrogantes acerca de la naturaleza del animal humano, y de su relación con el resto de los animales. Es evidente, como dice Halton, que los seres humanos somos primates y mamíferos, y erradicar esta dimensión sería equivalente a “erradicarnos a nosotros mismos” (Halton: 2008, p. 136). Este es el modo en que hemos interpretado el “requisito humanista” de Scott Aikin, a saber, que no podemos entender la racionalidad humana más que como un fenómeno procedente del nicho evolutivo del hombre.<sup>2</sup> ¿Cómo debemos entender entonces este nicho evolutivo? ¿Cómo tendremos que entender la “vida mental” si ésta no puede tener otro sentido que el de una vida *animal*? Es evidente que parte de la respuesta a esta pregunta podemos encontrarla, por ejemplo, en la propuesta de Thomas Sebeok, a saber, que la semiosis es un fenómeno biológico que da lugar a la estructuración de una *Umwelt*.<sup>3</sup> Ubicar el fenómeno del lenguaje y del pensamiento en el contexto de la *Umwelt* es una manera de insistir en el requisito humanista: si la racionalidad es un fenómeno natural, entonces está fundado en la realidad natural del hombre, esto es, en su animalidad.

Conversamente, la potencia del esquema peirceano de la “acción inteligente” nos permite apreciar el fenómeno de la *Umwelt* en un nivel diferente al de la biosemiótica.

---

1 Esto siempre y cuando se comprenda que “externismo” se dice de muchas maneras, dependiendo de la motivación, el desarrollo y las consecuencias del rechazo del internismo. Así, si esto merece ser llamado un “externismo”, entonces debería, en principio, distinguirse de otras posiciones como las de Quine, Davidson, Merleau-Ponty, Clark, Chalmers, etc.

2 V. Capítulo 1, sección 4: La “segunda naturaleza”, entre el “sobrenaturalismo” y el “reduccionismo” y Capítulo 2, sección I.3: ‘Estilos’ de racionalidad.

3 V. Capítulo 3, sección II.4: *Sebeok, Favareau, y el proyecto de la biosemiótica*.

Como vimos, la biosemiótica apela al concepto biológico de *Umwelt* para recuperar – en contra de las lecturas mecanicistas de la animalidad – la dimensión significativa del animal mismo. Y al mismo tiempo permite interpretar el fenómeno del significado como un fenómeno, en última instancia, natural. Pero, como también vimos, la interpretación de la naturaleza como ámbito insemántico fuerza al biosemiólogo a relegar la *Umwelt* a un ámbito ‘interior’. Esto se debe principalmente a que, a pesar de rechazar el discurso fisicalista, el biosemiólogo no rechaza el cientificismo *tout court*; más bien, gira su paradigma de la física a la biología. Pero en ambos casos, lo que subyace es el deseo de instaurar una explicación científico-natural del significado animal. Y, como ya vimos en el capítulo anterior, si la única forma de considerar a la “mente” como una genuina realidad es como un conjunto de ítems susceptibles de una descripción científica, entonces parecería que el único modo de determinar la realidad de un “estado mental” es identificándolo con un estado físico discreto que exhibe lo que ese estado “realmente” es, y el *locus* del significado pasará a ser naturalmente el cerebro.<sup>4</sup> Esto se hace manifiesto en el modo en que Favareau, siguiendo a von Uexküll, describe el “mecanismo” del círculo funcional:

“Los estímulos excitan selectivamente los órganos sensoriales para producir impulsos nerviosos, los cuales son luego transmitidos al cerebro. Estos eventos mecánicos conciernen a la ley de causalidad. En este punto arribamos al límite interno [*inner boundary*] de los órganos sensoriales, que asume la forma de un timbre viviente cuyas campanas son las células que hacen sonar los varios *Ich-tons* (o qualia)” (Favareau: 2010, pp. 97-98)

---

<sup>4</sup> V.: Capítulo 4, Sección I.3: Acción, Mente y Cerebro: ¿Son discretos los estados mentales?.

Si la mente tiene que ser el cerebro, entonces el cerebro tiene que ser el lugar del significado, y como el significado no puede encontrarse ni en el mundo físico, ni en el cuerpo aparente del animal, entonces debe estar en algún ‘ámbito’ de interioridad, un “límite interno” [*inner boundary*] que debe estar en las células involucradas en el proceso neurológico. Favareau parece seguir aquí el camino de Nagel y de los filósofos del *quale*, pero vimos que este camino es infructuoso, pues se mantiene dentro de una comprensión ‘cartesiana’ de la mente.<sup>5</sup> Esta comprensión da sustento a un modelo ‘perceptual’ para pensar el modo en que el animal se vincula con los signos [*sign-cues*]. En la Introducción propusimos reemplazar este modelo con una interpretación *práctico-hermenéutica*. Según esta lectura, cuando el animal se vincula a un signo, no está simplemente ‘percibiendo un objeto significativo’, sino que está *haciendo* algo.<sup>6</sup> Esta era la idea que explotamos en el capítulo anterior: el signo es lo que es en virtud de su involucramiento en una práctica relevante.

Esta relectura práctico-hermenéutica de la *Umwelt* tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, nos aleja de la interpretación de Donald Favareau en dirección a cierta tradición fenomenológico-hermenéutica, cuyos nombres representativos son Heidegger, Merleau-Ponty, y Hans-Georg Gadamer. Lo que aúna a estos autores es la idea de que la relación que mantenemos con los signos debe ser caracterizada primordialmente en términos de una “orientación práctica” y no de una facultad perceptual. En el §17 de *Sein und Zeit*, por ejemplo, titulado “Referencia y Signo” [*Verweisung und Zeichen*], Heidegger dice: “cuando es *aprehendido*, el signo no vive como signo” (Heidegger: 1951, p. 93). Esto quiere decir que no podemos abstraer el “ser” del signo como se abstrae una propiedad observable

<sup>5</sup> Cf.: la precisa deconstrucción que Heidegger hace del internismo acerca de lo mental en sus *Prolegomena* (Heidegger: 2006, pp. 209-211).

<sup>6</sup> V. Capítulo 1, sección 5.4: *Hermeneuticidad*.

del objeto que hace frente a un observador contemplativo [*Vorhandenheit*]: la determinación del signo *en tanto que signo* sólo tiene sentido en el contexto de “una orientación dentro del mundo circundante” (Ibíd.), orientación cuya estructura Heidegger luego describirá en términos de “cura” [*Sorge*]. En cualquier caso, el rechazo de la idea de que el signo pueda ser examinado con independencia de la orientación práctica del intérprete, tiene que ver directamente con nuestro rechazo del *sobrenaturalismo*, según el cual el signo estaría constituido independientemente de toda actividad humana.<sup>7</sup>

La segunda consecuencia de esta relectura en clave práctico-hermenéutica es que nos permite remitir el fenómeno del pensamiento y del lenguaje – esto es, la *langue* como una “praxis simbolizadora” – a la semiosis entendida como un fenómeno biológico cuyo correlato es la constitución de una *Umwelt*. Pero si la *langue* ha de ser pensada, siguiendo la sugerencia de McDowell, como una “segunda naturaleza”, entonces es necesario comprender el lenguaje y el pensamiento como un fenómeno esencialmente *natural*, y el aporte filosófico consiste en hacer plausible esta comprensión. Y aquí la dimensión genética asume un valor filosófico fundamental, pues, parte de lo que significa hacer comprensible un fenómeno como “natural” implica comprender el sentido en que éste tiene su origen y desarrollo en el contexto de una vida animal. Nuestra comprensión de la “estructura” de la racionalidad debe ser remitida a un “origen” de la misma, el cual no debe ser entendido como

---

<sup>7</sup> Esta concepción del símbolo tiene interesantes afinidades con el espíritu del *Tractatus Logico Philosophicus*, donde Wittgenstein distingue entre el signo [*Zeichen*] y el símbolo [*Symbol*]. En la proposición 3.32, se define el signo como “la parte perceptible” del símbolo (Wittgenstein: 2003, p. 136). Pero la observación más iluminadora, sin duda, está en la proposición 3.326: “para reconocer el símbolo en el signo uno debe fijarse en su uso con sentido” (Ibíd., p. 138). Esta idea tendrá su desarrollo ulterior en el contexto de las *Philosophische Untersuchungen*.

un “punto en la cronología”<sup>8</sup>, sino más bien como un despliegue procesual, donde la estructura misma no es tomada como una *totalidad dada*, sino como el *resultado de un proceso*. Por lo tanto, la dimensión genética no es separable del conjunto de nuestras suposiciones acerca de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje.<sup>9</sup>

## 2. De la animalidad al pensamiento: una inspección a la psicología genética

Esta introducción de la dimensión genética trae consigo una serie de cuestiones relativas a la *continuidad* entre el hombre y el animal. En particular, surge la cuestión de la presunta identidad entre el pensamiento y el lenguaje cuando consideramos la *semiosis* como su fundamento. Pues, si se identifica el pensamiento racional con la semiosis, entonces tendríamos que decir que los animales no-rationales carecen de este proceso. Pero según las investigaciones de Jakob von Uexküll, la significatividad no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que es generalizable a toda la esfera orgánica. Por lo tanto, si el pensamiento es pensado como *semiosis*, y hay organismos sin lenguaje que realizan este proceso, entonces parece que debemos disociar ambos fenómenos.

Y esta conclusión parece estar confirmada en las indagaciones fundamentales de la psicología genética de la primera mitad del siglo XX, la cual sugiere que lenguaje y

---

<sup>8</sup> Este es el tipo de preguntas por el *origen fáctico* del conocimiento, que conducen a lo que McDowell denomina “explicaciones evolutivas”, que intentan responder a cuestiones como: “¿de dónde ha surgido una especie capaz de tener cultura?” o “¿cómo emerge la libertad en la naturaleza?” (v. McDowell: 1994, pp. 123-124).

<sup>9</sup> Curiosamente, varios autores han reclamado una profundización de las ideas de McDowell en esta dirección (véase, por ejemplo, los ensayos de Hilary Putnam, Crispin Wright, y Richard Bernstein, en *Reading McDowell*, 2002).

pensamiento corresponden a *dos capacidades* diferenciadas, y que, por lo tanto, podría en principio hablarse de “pensamiento” en animales sin lenguaje. En efecto, si echamos una mirada a las investigaciones genéticas de Jean Piaget sobre el desarrollo cognitivo del niño, o a la obra clásica de Lev Vigotsky sobre el pensamiento y el habla, es fácil inclinarse hacia estas conclusiones.<sup>10</sup> En sus *Six études de psychologie*, Jean Piaget observó que las operaciones lógicas están originadas en un conjunto de capacidades de coordinación sensorio-motrices que exhibe el niño en su desarrollo temprano y en su gradual reconocimiento del entorno inmediato. En la primera etapa de su desarrollo mental, el niño reúne y disocia los objetos presentes en su campo perceptivo, generando una estructura de relaciones formalizables que luego darán lugar a las operaciones lógico-matemáticas básicas, que asumen, al menos en principio, la forma de “acciones interiorizadas” (Piaget: 1995, p. 99). Piaget estudió el comportamiento infantil durante más de cuarenta años, y de estas observaciones concluyó que, si la lógica del pensamiento tiene su origen en la “lógica de la acción”, entonces el lenguaje, aunque pudiera “extender indefinidamente” estas capacidades operatorias, en modo alguno podía ser “la fuente de tales coordinaciones” (Piaget: 1995, pp. 117-118). Lo interesante de las observaciones de Piaget es que ellas revelan una función significativa que es, por así decir, pre-intelectual, y que está determinada por los modos de acción y adaptación propios del organismo:

“Podemos admitir, por tanto, que existe una función simbólica más amplia que el lenguaje que engloba, además del sistema de los signos verbales, el de los símbolos en el sentido estricto. Podemos decir, entonces, que la fuente del pensamiento debe buscarse en la función simbólica. (...) En el terreno sensorio-motriz existen ya sistemas de significacio-

---

<sup>10</sup> Véase: Piaget, J. (1995), *Seis estudios de psicología*, trad. : J. Marfá, Buenos Aires: Editorial Labor S.A., y Vigotsky, L. (2010), *Pensamiento y Lenguaje*, trad.: J.P. Tosaus Abadía, Madrid: Paidós, Colección Surcos, 32.

nes, puesto que toda percepción y toda adaptación cognoscitiva consisten en conferir significaciones (formas, objetivos o medios, etc.). Pero el único significante que conocen las conductas sensorio-motrices es el *índice* (por oposición a los signos y símbolos) o la señal (conductas condicionadas) (Piaget: 1995, p. 114)

Por lo tanto, antes de la adquisición de capacidades conceptuales, el mundo del animal ya es significativo en virtud de una serie de coordinaciones sensorio-motrices que determinan el lugar que cada objeto tiene en un todo operativo. Este era precisamente el punto de nuestra lectura práctico-hermenéutica del concepto biológico de la *Umwelt*: ser un signo es estar en relación con una práctica relevante.

Del mismo modo Lev Vigotsky (*Pensamiento y Lenguaje*) argumentó que “en la filogenia del pensamiento y el habla, se distinguen claramente una fase pre-lingüística en el desarrollo del pensamiento, y una fase pre-intelectual en el desarrollo del habla” (Vigotsky: 2010, p. 146). El pensamiento pre-lingüístico, o “pensamiento complejo” como lo denomina Vigotsky, remite a las capacidades asociativas más primitivas del niño, cuando éste ya es capaz de disociar su percepción de lo percibido. Es decir, el niño ya no confunde las conexiones entre sus propias impresiones con las conexiones entre las cosas mismas, y comienza asociar las cosas en virtud de sus propiedades objetivas, organizándolas dentro de su campo perceptivo, en lo que Vigotsky denomina, siguiendo a Piaget, “conjuntos complejos”. Por lo tanto, esta fase constituye una forma embrionaria del pensamiento objetivo. El “habla pre-intelectual” por su parte, se manifiesta en los primeros usos que los niños hacen de las palabras que les enseñan (Ibíd., p. 147). En efecto, en un primer momento el niño no usa las palabras con el fin de representar objetos o eventos externos, sino que su función es puramente instrumental: se le ha enseñado las palabras “agua” o “mamá” en presencia de agua o de la madre, de modo tal que el niño aprende a *usar* la palabra para inducir

esas presencias.<sup>11</sup> De estas consideraciones, Vigotsky concluyó que “el progreso del pensamiento no es paralelo al progreso en el habla” (Ibíd., p. 135).

Sin embargo, Piaget observa que:

“...si es comprensible que las operaciones concretas de clases y relaciones tengan su origen en las acciones propiamente dichas de reunir o disociar, puede responderse también que las operaciones proposicionales (o aquellas que caracterizan la «lógica de las proposiciones» en el sentido de la lógica contemporánea) constituyen, por el contrario, un auténtico producto del lenguaje” (Piaget: 1995, p. 119)

A pesar de haber concluido la independencia de la facultad intelectual y la facultad lingüística en el contexto de la ontogénesis, Piaget reconoció que la facultad resultante de la interacción entre las dos anteriores constituía lo que entendemos por pensamiento conceptual o proposicional, el cual, por derecho propio, merece el nombre de “pensamiento”. Observó, asimismo, que el poder de razonamiento llega a su madurez entre los once y los doce años promedio del niño, edad que coincide con la adquisición de la madurez verbal (Ibíd.). Por su parte, Vigotsky también hace justicia a esta distinción entre una suerte de “pensamiento primitivo” de carácter sensorio-motriz, y el pensamiento conceptual propiamente dicho. Él observa que “en un cierto momento, aproximadamente a la edad de dos años, las curvas de desarrollo del pensamiento y el habla, hasta entonces separadas, se encuentran y juntan, dando origen a una nueva forma de comportamiento” (Vigostky: 2010, p. 148). Ese momento es descrito por Vigotsky (siguiendo al psicólogo y filósofo William Stern) como el “mayor descubrimiento de la vida” del niño, a saber, descubre que “cada cosa tiene su nombre” (Ibíd.). En una cierta fase de su desarrollo, el

---

<sup>11</sup> Quine también observó esto en su ensayo “*Speaking of Objects*” (V. Quine, W.V.O. (1969), *Ontological Relativity and other essays*, USA: Cambridge University Press, pp. 1-25).

niño abandona el uso primitivo de las palabras, según el cual éstas eran empleadas para invocar conductas o presencias en su entorno, y comienza a sentir la “necesidad” de las mismas para designar los acontecimientos de su alrededor; allí es – nos dice Vigostky – donde “el pensamiento se hace verbal, y el habla, racional” (Ibíd., p. 149). De modo tal que la conclusión es análoga a la de Piaget: aunque las capacidades orgánicas que dan lugar a las destrezas intelectuales y lingüísticas puedan ser diferenciadas en las etapas tempranas del desarrollo, “el pensamiento por conceptos no existe más allá del pensamiento verbal” (Ibíd., p. 167).

Una forma de interpretar esta diferencia es en los términos en los que lo sugiere Piaget: el uso “pre-racional” del lenguaje es fundamentalmente *indicativo*, esto es, la palabra funciona como un índice de aquello que está presente: indican o invocan presencias; contrariamente, el “lenguaje racional” o “pensamiento verbal” adquiere una función fundamentalmente *simbólica*. Para aclarar en qué consiste esta diferencia entre el lenguaje indicativo y el lenguaje simbólico, podemos recurrir al clásico ejemplo del “lenguaje de las abejas” empleado por Benveniste en un texto del año 1952 titulado “*Communication animale et langage humain*”.<sup>12</sup> Según los análisis del zoólogo alemán Karl von Frisch, las abejas tienen un “lenguaje” para indicar la presencia de alimento a cierta distancia de la colmena. Cada vez que una abeja exploradora, luego de encontrar alimento, vuelve a su colmena, puede efectuar dos tipos de danza: si el alimento está a menos de cien metros, la abeja “dibuja” con el cuerpo círculos horizontales, yendo primero de derecha a izquierda, y luego al revés; si el alimento está entre los cien metros y los seis kilómetros, la abeja realiza una “*wagging-dance*”, esto es, una agitación del abdomen acompañada por un recorrido donde la abeja “dibuja” figuras similares a un ocho. Benveniste recurre a esta investigación para intentar determinar las diferencias esenciales entre la comunicación

---

<sup>12</sup> V.: Benveniste (1971), pp. 56-62.

animal, por un lado, y la práctica específicamente humana que llamamos lenguaje (*langue*). Aunque las abejas parecen capaces de producir y comprender un verdadero mensaje, Benveniste señala una fundamental diferencia: la abeja sólo produce las danzas *en presencia* de las fuentes de alimento, de modo tal que la vinculación entre el signo (la danza) y el significado (el alimento a cierta distancia) es la propia de un *índice*: una relación *real*, como la del humo respecto del fuego, o la del termómetro respecto de la temperatura. Y esto significa que la abeja sólo hace un uso indicativo de su lenguaje (Benveniste: 1971, p. 61). La abeja no puede referirse a aquello que Ruth Millikan denominaba “hechos muertos”, que ella consideraba como una característica esencial de la racionalidad humana.<sup>13</sup> Esto significa, no que la abeja no participe del triángulo semiótico, sino que la comunicación animal, en este sentido, es un punto medio entre la acción causal, bruta, diádica, y la “acción triádica” que constituye, como vimos en el capítulo anterior, la esencia de las capacidades conceptuales, pues, si bien la abeja no carece de capacidades que le permiten ingresar en una tríada semiótica, éstas no llega a ser *simbólicas* propiamente.<sup>14</sup> Como vimos, esto no significa que debamos reconsiderar una comprensión cartesiana de la abeja como una suerte de autómeta; pero sí nos sugiere la idea de que el empleo de un vocabulario mental para hacer inteligible la conducta de algunos animales suele conducirnos a equívocos. Esta frecuente confusión se pone a la vista cuando decimos, por ejemplo, que el animal entrenado ya “comprende” la palabra que le hemos enseñado. En realidad, el animal obedece a la palabra “porque se le ha enseñado a reconocerla como *señal*; pero jamás sabrá interpretarla como *símbolo*” (Benveniste: 1971, p. 29). En su “fase pre-intelectual” del desarrollo del habla, el niño está en una situación análoga a la del animal: no comprende las palabras más que como señales. “La

---

<sup>13</sup> V.: Capítulo 3, sección I.3: ‘Estilos’ de racionalidad.

<sup>14</sup> V.: Capítulo 4, sección I.2: Lenguaje, signo y pensamiento.

adquisición del lenguaje es una experiencia que va a la par en el niño con la formación del símbolo y la construcción del objeto. Aprende las cosas por su nombre, descubre que todo tiene un nombre” (Ibíd., p. 31). No hay que entender este “descubrimiento” como una ocurrencia inmediata, de un día para el otro. La formación del pensamiento conceptual tiene el carácter de un proceso gradual que se despliega en el curso de una vida animal: “la luz crece poco a poco sobre la totalidad”.<sup>15</sup>

Esta es la comprensión “gradualista” de las capacidades conceptuales que está detrás de las consideraciones genéticas que venimos haciendo. La idea de que la racionalidad humana debe ser entendida en continuidad con estructuras identificables en los organismos biológicos que carecen ellos mismos de capacidades conceptuales es, como vimos, expresión de lo que Scott Aikin había denominado “requisito humanista” – la idea de que el fenómeno global de la racionalidad no puede ser deslindado de la realidad natural de aquellos animales que la ejercen – y no una forma de naturalismo reduccionista. La adquisición de la razón es un proceso que se repite una y otra vez en cada inserción de un individuo a su cuerpo social. Y la idea de una “acción triádica” nos permite ver que las estructuras de la razón remiten a una *gradual* sofisticación de estructuras semióticas que ya aparecen en otras formas de vida. Así podemos decir, siguiendo la distinción hecha por Thomas Sebeok, que la capacidad de *representación* – aquella con la que Sebeok designaba el pensamiento humano – es un tipo *especial* de semiosis, y no una capacidad diferenciada que tiene a aquélla por fundamento.<sup>16</sup> Para ponerlo en términos más wittgensteinianos, la *gramática* del concepto de “racionalidad” es como la gramática del concepto de “rojo”:

---

<sup>15</sup> “Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf” (Wittgenstein, L. [2003], *Über Gewissheit / Sobre la certeza*, trad. J. L. Prades, V. Raga, Barcelona: Gedisa, §141).

<sup>16</sup> V. Capítulo 3, sección II.4: *Sebeok, Favareau, y el proyecto de la Biosemiótica*.

aunque “rojo” tenga un significado claro para nosotros, su correcto empleo demanda una cierta vaguedad que le es esencial, de modo tal que, a lo largo de una escala cromática, podremos señalar una zona de “rojo” sin dudarlo, al mismo tiempo que tendremos que admitir ciertas franjas o “zonas” donde no sabremos con certeza si estamos hablando de “rojo” o si deberíamos hablar de “naranja”, “bordó” o “rosado”. Análogamente, si el ejercicio de capacidades conceptuales es el proceso de actualización de “potencialidades de un organismo humano normal” (McDowell: 1994, p. 84), es necesario elaborar una teoría que nos permita ver qué tipo de habilidades compartimos con los animales que carecen de capacidades conceptuales en sentido propio, y cómo podemos caracterizar la “experiencia” de infantes *antes* de haber aprendido un lenguaje o mostrar la habilidad de manipular los aspectos normativos en el empleo de conceptos (Bernstein: 2002, p. 20). Y posiblemente la contracara metodológica de esto sea que hay “zonas” donde la reflexión filosófica debe confundirse con la de otras disciplinas, tal como lo expresa Piaget en su capítulo titulado “*Genèse et structure en psychologie de l’intelligence*” [Génesis y estructura en la psicología de la inteligencia]:

“... cada vez que nos encontramos con una estructura (...) podemos volver a trazar siempre su génesis a partir de otras estructuras más elementales, que no constituyen por sí mismas comienzos absolutos, sino que se derivan, por una génesis anterior, de estructuras aún más elementales, y así sucesivamente hasta el infinito. He dicho hasta el infinito, pero el psicólogo se detendrá en el nacimiento, se detendrá en el nivel sensorio-motor, y en este nivel se plantea, claro está, todo el problema biológico, puesto que las estructuras nerviosas tienen a su vez su propia génesis, y así sucesivamente...” (Piaget: 1995, pp. 186-187)

Pero este énfasis en el hecho de que la racionalidad humana consiste en estructuras *continuas* con aquéllas que podemos encontrar en criaturas no-racionales no debe

llevarnos a pensar que no es posible hablar asimismo de cierta “discontinuidad”, o mejor dicho, de la posibilidad de *delimitar* el fenómeno del pensamiento cuando lo concebimos como el ejercicio racional de capacidades conceptuales. ¿Cuál es esa delimitación? ¿Dónde se detiene el filósofo en esta “secuencia infinita” de la génesis? En la siguiente sección ahondaremos sobre esto.

### 3. “Pensar en...” y “Pensar que...”

La polémica en torno a la aplicabilidad del “discurso mental” a los animales no-humanos se ha venido manteniendo en el centro de la discusión filosófica contemporánea.<sup>17</sup> Sin embargo, gran parte de la discusión descansa sobre la falta de consenso respecto de la noción misma de “pensamiento”. Y es que, como dice Putnam, no hay una línea divisoria estricta entre la conceptualidad y lo no-conceptual (Putnam: 2002, p. 183). Muchas veces, esta falta de claridad es profundizada bajo la suposición de que cuando estamos hablando de “pensamiento”, lo que tenemos en mente es una clase unitaria de fenómenos, analizables bajo un mismo prisma.<sup>18</sup> Pero basta inspeccionar el uso cotidiano del término para persuadirnos de que esto no es así. Por lo general, cuando usamos el verbo “pensar” en castellano, nos referimos a diversos tipos de actividades. A riesgo de ser esquemáticos, podríamos distinguir fórmulas del tipo

---

<sup>17</sup> Para citar algunos ejemplos: Davidson, D., *Rational Animals* (1982); Malcom, N., *Thoughtless Brutes* (1973); Sellars, W., *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1960); Dennett, D., *Animal consciousness and why it matters* (1995), Stich, S., *¿Do animals have beliefs?* (1979).

<sup>18</sup> Véase: Boyle, M. (2009), “Two Kinds of Self-knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII, N° 1.

“pensar *en...*” y fórmulas del tipo “pensar *que...*”, correspondientes al uso preposicional y al uso subordinante del verbo, respectivamente.<sup>19</sup>

La fórmula “pensar *en...*” es quizás la más empleada en el habla cotidiana: cuando preguntamos “¿En qué pensás?” o decimos “Pienso en mi abuela”, o incluso en frases como “A veces pienso en el futuro”. Examinemos más de cerca uno de estos ejemplos: pienso *en* mi abuela. La pienso, sentada, como era costumbre, en el sofá de su living, sosteniendo una revista de moda. Por momentos, también la recuerdo en su delantal floreado mientras trae un plato de comida. En todo este proceso “se me vienen a la mente” más y más recuerdos, algunos quizás no del todo ciertos: posiblemente esté reponiendo artificiosamente algunos detalles, basado en otras experiencias que nada tienen que ver con ella, y quizás mis emociones determinan de algún modo mi recuerdo de estas experiencias. También es cierto que hay un sentido en que, fenomenológicamente hablando, los pensamientos se me “imponen”: yo no decidí comenzar a pensar en ella, sino que, dada alguna circunstancia de mi vida, mi recuerdo de ella, por así decirlo, se “activó”. Pero lo importante es que en estos casos no estamos formulando un *juicio*, sino que simplemente pensamos en cosas: en eventos que nos ocurren, recordamos cosas, o nos las imaginamos. Si quisiéramos preguntarnos qué tipo de capacidad es la que está en juego, podríamos apelar a la distinción que ya vimos en el trabajo de Clark y Chalmers, y decir que se trata de la capacidad de “procesamiento cognitivo”.<sup>20</sup> O podríamos, eventualmente, hablar de la “primera racionalidad” a la cual se refirió Ruth Millikan en “«*Styles*» of Rationality”, esto es, aquella habilidad de discriminar y manipular exitosamente las distintas características del entorno, empleando

---

<sup>19</sup> Así como la diferencia en inglés entre “*think of...*” y “*think that...*” y en francés entre “*penser de...*” y “*penser que...*”.

<sup>20</sup> V. Capítulo 4, sección I.4: *¿Externismo radical? Una inspección a la “Hipótesis de la Mente Extendida”*.

recursos mnemotécnicos, miméticos, la imaginación, etc.<sup>21</sup> Dado que es verosímil que esta capacidad sea compartida con muchos animales, podemos decir que éstos “poseen algo de *intelecto en ciernes*; que la forma de elaboración de hábitos más elevada que presentan es un intelecto embrionario” (Vigotsky: 2010, p. 155).

Sin embargo, cuando hablamos de pensamiento racional, estamos invocando el segundo tipo de fórmula, a saber, “pensar *que...*”. Bajo este grupo están incluidos todos aquellos estados que llamaríamos ‘actitudes proposicionales’, las cuales, para Davidson, constituyen la nota distintiva del animal racional.<sup>22</sup> Cuando “pienso *que...*”, mi actitud va referida a un *estado de cosas* [*Sachverhalt*] de tal forma que yo puedo responsabilizarme por él, porque conocerlo equivale a estar en una posición desde la cual es posible *establecer* que las cosas son de esa manera.<sup>23</sup> Pensemos nuevamente en el ejemplo de más arriba. Mientras pienso en mi abuela, es posible que hagamos – y he hecho lo hacemos – algún juicio, de modo tal que, mientras transcurren las imágenes de mi recuerdo, yo pueda, por así decir “detenerme” a reflexionar sobre algo: “Ah... sí... esto fue así o así” o “[Qué amable era mi abuela!]. Cuando hago esto – ya sea en voz alta o “hablando conmigo mismo” – estoy articulando el contenido de mi “pensar *en...*” de modo tal que puede formar parte de un juicio. Articulo ese contenido como siendo de tal o cual manera: el estado de cosas tiene la estructura formal de “algo como algo” [*etwas als etwas*], esto es, mi abuela como siendo una mujer amable, por ejemplo. De modo tal que ya no estoy meramente pensando *en* mi abuela, sino que estoy pensando *que* ella era de tal o cual forma.

---

<sup>21</sup> V. Capítulo 3, sección I.3: ‘Estilos’ de racionalidad.

<sup>22</sup> V. Capítulo 2, sección I.1: *Animales racionales*.

<sup>23</sup> McDowell, J., “Sellars and the Space of Reasons” (conferencia inédita dictada en Julio de 2004 en la Universidad de Ciudad del Cabo), p. 1.

¿Cómo se relacionan ambas fórmulas? Naturalmente, es posible que ambos procesos se den de una manera entrelazada: mientras pienso *en* algo, establezco mi creencia respecto de ciertas cosas, y, conversamente, al pensar *que* algo es el caso, posiblemente esta creencia venga acompañada de una imagen mental relativa al caso. Una distinción fregeana puede sernos de mucha ayuda aquí: el “pensar *en...*” corresponde a lo que Frege denominaba “representación” [*Vorstellung*], esto es, representaciones mentales subjetivas que constituyen los eventos psicológicos de un sujeto pensante. A pesar de que estos eventos sean necesarios para tener cualquier actividad cognoscitiva, tener *Vorstellungen* “no es todavía ver *cosas*”, sino que implica más bien el tener capacidad receptiva, por así decir.<sup>24</sup> Por contraste, el “pensar *que...*” corresponde a lo que Frege llamaba propiamente “pensamiento” [*Gedanke*] el cual constituye, justamente, el sentido de un juicio: “por «pensamiento» no entiendo la actividad subjetiva del pensar, sino su contenido objetivo, que es apto para ser propiedad común de muchos”.<sup>25</sup> En la sección anterior vimos que la habilidad de “pensar *que...*” – esto es, la habilidad de tener un pensamiento en este segundo sentido – se adquiere mediante el aprendizaje de un lenguaje, no en su uso “pre-racional” que se caracterizaba, como vimos, en un uso indicativo del lenguaje, sino en su uso propiamente *simbólico*: cuando podemos simbolizar lo que las cosas *son*, tomamos una cierta distancia respecto del entorno que nos sale al encuentro, y nos “abrimos” al mundo, es decir, a los *hechos*. La conocida metáfora de la “toma de distancia” respecto de las circunstancias es, tal como señala McDowell, más vívida de lo que parece:

---

24 Frege, G., “Der Gedanke: Eine logische Untersuchung”, en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, pp. 58-77 [traducción castellana de L. Valdés: “El pensamiento, una investigación lógica” en Valdés (trad.), *Investigaciones lógicas*, Madrid: Tecnos, 1984, p. 81].

25 Frege, G., *Über Sinn und Bedeutung* (traducción castellana de L. Valdés: “Sobre sentido y referencia”, en Valdés (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 2005, p. 29).

“La imagen de tomar distancia es la imagen de una orientación distanciada hacia las circunstancias que de otro modo tan sólo habrían inducido la inclinación de hacer cosas. Parece plausible que esta orientación distanciada se hace posible con la adquisición del lenguaje. Si uno puede decir cómo son las cosas, uno puede tomar una circunstancia que tiene una tendencia a influenciar en las motivaciones de uno con cierta distancia, por así decir. La descripción lingüística proporciona los medios para adoptar una actitud en parte contemplativa hacia las circunstancias, en oposición a sólo estar prácticamente inmerso en ella. Eso pone a uno en la situación de preguntarse si esa circunstancia constituye una razón para hacer lo que ella inclina a hacer, y si es así, si la razón es suficiente para actuar en su nombre”<sup>26</sup>

En tanto la capacidad de responder a las razones como las razones que son es correlativa a la capacidad de articular lingüísticamente que las cosas son de tal o cual modo, queda claro que estas capacidades deben ser *aprendidas* en el sentido en que lo proponía Hunter con su interpretación del concepto de *Lebenswelt*.<sup>27</sup> Una de las conclusiones centrales de Vigotsky – injustamente ignorada entre los filósofos – es precisamente que el pensamiento racional no puede ser concebido como una forma de comportamiento innata, sino que requiere de un contexto social de adiestramiento para dar lugar a sus estructuras y leyes específicas, de modo tal que “*la naturaleza misma del desarrollo se transforma, de biológica a socio-histórica*” (Ibíd., p. 161). McDowell tiene mucho cuidado al hablar en términos de “toma de distancia”, para evitar que pensemos en ésta como una suerte de contemplación puramente teórica de lo que ocurre alrededor. La idea de que la orientación distanciada es una “actitud *en parte* contemplativa” no quiere decir otra cosa que la “contemplación de hechos” es, por así decir, una forma de

---

<sup>26</sup> McDowell, J., “Autonomy and its burdens” (conferencia inédita dictada en el contexto de un seminario desarrollado en Valencia en noviembre de 2007), p. 3.

<sup>27</sup> V. Capítulo 4, sección I.1: *Lenguaje, signo y pensamiento*.

praxis. Y esto es precisamente lo que expresa el requisito de hermeneuticidad, a saber, que ver o conocer un *hecho* requiere que estemos entrenados en una práctica relevante: “si se dejara abandonado a sí mismo, un niño desarrollaría sólo un pensamiento delirante. La realidad nunca le enseñaría lógica alguna”. (Vigotsky: 2010, p. 120).

Las dificultades en las que se suele caer cuando se confunden ambos sentidos de “pensar” se ven agravadas cuando se intenta proporcionar descripciones unitarias del pensamiento, reduciendo así los aspectos de uno a los aspectos del otro. Es fácil verse tentado a interpretar erróneamente la continuidad entre hombres y animales en términos de una reducción del “pensar *que...*” al “pensar *en...*”. Un claro ejemplo de este tipo de tentaciones es el Funcionalismo que intenta proporcionar una descripción de las creencias en los mismos términos funcionales con los cuales se analizan los procesamientos cognitivos de muchos animales. Pero tampoco podemos reducir los aspectos del “pensar *en...*” en una pura descripción en términos de “pensar *que...*”, pues de ser así volveríamos a perder la idea de que la racionalidad “tiene precursores inteligibles en las relaciones que hay entre los fines, las percepciones, y el comportamiento que ya dan forma a las vidas de los animales sin lenguaje” (McDowell: 2004, p. 6), y con ello perderíamos toda noción relevante de una *continuidad* entre ambos.

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué habríamos de llamar pensamiento – o *langue*, *logos*, razón, etc. – sólo a esta última capacidad? ¿Qué criterio podría justificar tal delimitación, si con el término “pensamiento” nos referimos a más cosas que a estas? Pero la respuesta a esta pregunta es bastante obvia, pues, si bien es cierto que, como vimos, la razón humana representa una forma *particular* – e incluso excepcional – de manipular información acerca del mundo (esta era la idea detrás de la afirmación de Millikan de que la intencionalidad es la madre de la racionalidad)<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> V. Capítulo 3, sección I.3: ‘Estilos’ de racionalidad.

sin embargo es este modo peculiar de manipulación el que explica – i.e., *racionaliza* – las conductas de los humanos. “Pensar *en* algo” no nos posiciona en el “espacio de las razones”, ni nos compromete en ningún sentido relevante del término. Pero “pensar *que* algo es el caso” es el tipo de evento que explica por qué hacemos lo que hacemos cuando estamos ejerciendo la libertad que nos caracteriza como animales racionales. No justificamos la acción de alguien que agarra un paraguas diciendo que “está pensando *en* la lluvia” a menos que con esto quisiéramos decir: “piensa *que* llueve”, y por lo tanto se compromete – entre otras cosas, agarrando el paraguas – con ese estado de cosas. En este sentido, nos parece correcto adscribir a la formulación de Davidson en “*Rational Animals*”: ser racional es tener actitudes proposicionales, ni más ni menos.

Es necesario hacer aquí una aclaración importante. La distinción entre “pensar *en*...” y “pensar *que*...” no refleja una diferenciación entre el ámbito de “lo Conceptual”, por un lado, y el ámbito de “lo No-conceptual”, por el otro. En tanto ambos son fenómenos para cuya descripción usamos la palabra “pensamiento”, *en ambos casos* de lo que se trata es de cierta articulación conceptual. Y esto no es problemático dada precisamente la *continuidad* entre las formas estrictamente racionales y aquellas que no llamaríamos “racionales” en sentido estricto. Si podemos admitir, como sugiere Putnam, *grados* de conceptualidad, entonces no será problemático admitir la existencia de formas pre-judicativas de articulación conceptual, manteniendo al mismo tiempo una cierta delimitación entre los fenómenos del tipo “pensar

en...”, por un lado, y los fenómenos del tipo “pensar *que...*”, por el otro.<sup>29</sup> En la siguiente sección analizaremos dos objeciones posibles a esta propuesta.

#### 4. Pensando los hechos

Vimos que tanto el lenguaje como el pensamiento son caracterizados como una praxis simbolizadora que tiene sus raíces en lo que Peirce denominó *semiosis*. Ésta, como vimos, no es una estructura abstracta sino más bien un modo de acción que constituye “lo que es propio del hombre, y que hace de él un ser racional” (Benveniste: 1971, pp. 28). La facultad de *simbolizar*, como sostiene Benveniste, “es inherente a la condición humana” y “está en el fundamento de las funciones conceptuales” (Ibid., pp. 29-30).

Ahora bien, habíamos asociado la idea de *semiosis* a cierta interpretación práctico-hermenéutica del concepto de “*Umwelt*”, según la cual la *Umwelt* de un animal no es más que aquel espacio físico circundante, el cual deviene significativo para el animal en virtud de un conjunto de hábitos de acción que él mismo – en tanto miembro de una determinada especie – ejerce sobre su entorno.

En el tercer capítulo mencionábamos una objeción orientada al relativismo que parecía surgir de la idea de que la *semiosis* depende de la conformación fisiológica de cada animal.<sup>30</sup> Según esta objeción, el “idealismo semiótico” de

---

<sup>29</sup> La obvia referencia aquí es Edmund Husserl, y su distinción entre “intuición sensible” e “intuición categorial”. En la sexta de sus “Investigaciones Lógicas”, Husserl argumentó que la aprehensión de un estado de cosas – que él denominó “objeto categorial” – es un acto fundado sobre otros actos “más básicos” que tienen por objeto no ya el *Sachverhalt* mismo, sino el objeto individual sensible. Véase: Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed.: Ursula Panzer, Halle [traducción castellana de M.G. Morente: Investigaciones Lógicas. Volumen 2., Buenos Aires: Alianza, 2006, pp. 680-700].

<sup>30</sup> V. Capítulo 3, sección II.5: *Umwelt y Welt*.

Sebeok no lograba ser más que un idealismo subjetivo en la medida en que prevaleciera una dicotomía entre la *Umwelt* del animal, por un lado, y la *Natur*, esto es, la naturaleza insemántica, por el otro. Ahora bien, si la condición humana es fundamentalmente una condición animal, entonces parece que la misma objeción es aplicable a nuestro caso: ¿cómo podemos preservar la idea de que las normas de la racionalidad están orientadas al mundo, si el mundo del hombre es, como cualquier *Umwelt*, relativo a la situación orgánica de cada especie? Esta objeción concierne precisamente a la *objetividad* de las normas. En esa misma sección habíamos adelantado una respuesta, que ahora estamos en condiciones de elaborar con más exactitud, a saber, que si la racionalidad es una forma de “praxis simbolizadora”, entonces la objetividad de las normas de la racionalidad reside en que aquello que se está simbolizando es el *hecho* mismo.

La distinción entre las fórmulas “pensar *en...*” y “pensar *que...*” tenía como objetivo indicar que cuando “pensamos” en el segundo sentido, nuestro pensamiento versa sobre *hechos* – y este era principalmente el sentido de asociar la noción de “pensar *que...*” con el concepto fregeano de *Gedanke*. Esta posición nos compromete asimismo con alguna noción de *verdad* dado que, como ya indicó Frege en “*Der Gedanke*”, “un hecho es un pensamiento que es verdadero” (Frege 1984, p. 79). Ahora bien, como ya vimos, Peirce advirtió que la idea misma de un “hecho” encierra cierta ambigüedad, pues, por un lado, un hecho es algo que “tiene la estructura de una proposición”, pero al mismo tiempo suponemos que “es un elemento del universo mismo” (Peirce: 1998, p. 304).

Podríamos representar esta situación como sigue: la idea misma de un “hecho” parece comprometernos a aceptar dos tesis: la primera tesis (T1) es que existe una conexión *esencial* entre la estructura del hecho y la estructura del juicio en cuanto tal; la segunda tesis (T2) es que el hecho es algo *real*, esto es, un elemento integrante del universo físico. Un posible modo de entender T1 es como la tesis

según la cual la estructura del hecho es el resultado de la articulación judicial y correlato de la actividad del juicio. Si comprendemos T1 así, entonces la conjunción de ambas tesis parece ser incompatible, pues, por un lado, pareciera que si T1 es verdadera, entonces en algún sentido hacemos depender al hecho del acto subjetivo del juzgar, pero por otro lado, si T2 es verdadera, entonces tenemos que admitir que el hecho – con la articulación proposicional que éste implica – es independiente de cualquier acto de juzgar, so pena de hacer de la realidad misma una mera proyección de la mente. Los intentos de solucionar este problema son ya conocidos; y sus variantes por lo general responden a alguna de las siguientes tres estrategias:

La primera estrategia, a la que podremos llamar “*realismo*”, consiste fundamentalmente en negar T1. Dicho de otro modo, se sostiene la tesis de que la noción misma de “hecho” es inteligible con absoluta independencia de cualquier noción relevante de subjetividad, lo cual equivale a negar que exista una conexión esencial entre la estructura del hecho y la estructura del juzgar en cuanto tal. Un estado de cosas, esto es, un hecho, no es una criatura de nuestros pensamientos, sino que preexiste a los mismos. Todas las formas de *realismo científico* exhiben, deliberadamente o no, esta estrategia. Ahora bien, desde el punto de vista de los criterios presentados en el primer capítulo, esta estrategia es sumamente problemática, pues si el “estado de cosas” es una suerte de objeto concreto y trascendente, entonces no habríamos avanzado ni un peldaño más allá del sobrenaturalismo y de los problemas ontológicos que éste acarrea.

El segundo tipo de estrategia, que llamaremos “*relativismo*”, consiste en cambio en negar T2, esto es, la idea de que los hechos sean parte de la “sustancia” del mundo. Por lo general, quienes defienden esta estrategia argumentan que la noción de verdad es de carácter *epistémico*. Esto significa, en una palabra, que “verdad” es un concepto aplicable únicamente en el contexto de nuestras teorías, y no al mundo

mismo.<sup>31</sup> Pueden encontrarse abundantes ejemplos de esta postura en la filosofía contemporánea, como el argumento quineano de la “relatividad ontológica” (Quine, 1968; 1953), o la tesis de Nelson Goodman respecto de la pluralidad de mundos (Goodman: 1978), así también como en las formas fuertes de *historicismo*. También podría incluirse aquí a Alfred Tarski, en la medida en que su posición es una forma de *deflacionismo*, en el cual se propone que el concepto de verdad no es más que una herramienta sintáctica de un lenguaje formal cuya función es el desentrecomillado [*disquotation*] de expresiones de un lenguaje.<sup>32</sup> El obvio problema con esta posición es que hace ininteligible la *objetividad* en el sentido en que lo demandaba nuestro criterio de adecuación, pues si los hechos – aquello sobre lo cual versan nuestros pensamientos – no son en algún sentido parte del mundo, entonces no queda claro cómo es posible que nuestros pensamientos puedan siquiera estar referidos a él.

Pero aún hay una tercera estrategia, que intenta preservar tanto T1 como T2, y que podríamos llamar “*logicismo*”. El defensor de esta posición identifica un equívoco al interior de T1. Según esto, en T1 están confundidos dos fenómenos que deberían distinguirse: por un lado, el *acto real* de juzgar, el cual es un fenómeno psicológico, y en tanto tal es ciertamente subjetivo; por otro lado, está el *contenido ideal* del juicio, es decir, *aquello* que es afirmado en el juicio y que, en tanto tal, es independiente de este o aquel acto concreto de juzgar. En tanto lo que es afirmado en una proposición es un estado de cosas – esto es, un hecho – se concluye que el concepto de “hecho” no es ni psicológico ni ontológico, sino propiamente *lógico*. Por esta razón, el contenido de un juicio no debe confundirse con un “evento mental” que tiene lugar en un sujeto empírico y concreto, pero tampoco debe confundirse con un “objeto” o “entidad”

<sup>31</sup> Véase: Davidson, D., *Epistemology and Truth* (1988).

<sup>32</sup> Una defensa contemporánea de esta visión se encuentra en el libro de Paul Horwich, titulado “*Truth*” (Horwich: 1990).

existente de algún tipo. Un “estado de cosas” no es algo que *sea* sino, fundamentalmente, algo que *vale*. Esta distinción floreció en la lógica de Hermann Lotze, y, como vimos, es defendida por Frege. También puede encontrarse en el neokantismo de Emil Lask y en la obra del fenomenólogo Adolf Reinach.<sup>33</sup> La validez no remite a una propiedad *real* del objeto, sino, por así decir, a su momento de *inteligibilidad*, al hecho mismo de que tenga sentido como objeto, como una cosa que es, y por lo tanto, toda forma válida remite siempre a una “materia” que es, en tanto lógicamente articulada, algo *pensable*. En palabras del propio Lask: “todo, en cuanto puede decirse que «*es*» y no que «*no es nada*», se hace presente en una forma categorial, se *mantiene* en una forma lógica”.<sup>34</sup> En tanto intenta capturar aquello que está referido en el contenido de un juicio – el cual puede ser verdadero o falso – la noción de *validez* refleja un fenómeno *normativo*, ya que es con vistas a la estructura válida que los juicios son correctos o incorrectos: lo que hace “verdadero” a un juicio como “esa casa es verde” es el *hecho* de que esa casa es verde.

En tanto defiende que los “estados de cosas” se dan con total independencia de cualquier acto de juzgar, esta estrategia logicista parece estar en una mejor posición que la anterior. Y al sostener, al mismo tiempo, que los “estados de cosas” no forman parte del ámbito ontológico de lo “existente”, sino al ámbito lógico de la “validez” [*Geltung*], parece inmune asimismo a los excesos de una posición sobrenaturalista. Sin embargo, este recurso a la idea de “validez lógica” para caracterizar la objetividad de los “estados de

---

<sup>33</sup> Para un iluminador estudio del primero véase Crowell (2001, caps. 2-5), y para una discusión en torno al estatuto del concepto de *Sachverhalt* en la obra de Reinach, véase Smith, B. (1989), “Logic and the *Sachverhalt*”, *The Monist*, 72:1, pp. 52-69; y Baltzer-Jaray, K. (2009), “Adolf Reinach is not a Platonist”, *Symposium: Journal of the Canadian Society for Continental Philosophy*, Vol. 13, pp. 100-112.

<sup>34</sup> Lask, E. (1923), *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In *Gesammelte Schriften* ed.: Eugen Herrigel, 1-282. Tübingen: J. C. B. Mohr, p. 125 (citado en Crowell, 2001, p. 43).

cosas” parece hacernos retroceder a una concepción abstracta de la *langue*, donde la estructura proposicional parece estar completamente divorciada de la actividad concreta de los animales humanos, lo cual constituye, como vimos, simplemente una variación de aquello que hemos denominado “sobrenaturalismo”. El atractivo de las posiciones psicólogos con las que el logicismo se enfrentó a lo largo de todo el siglo XIX reside precisamente en capturar la necesidad de satisfacer como condición de adecuación de cualquier elucidación de “lo lógico” el modo en que éste puede valer, i.e. tener fuerza normativa, *para* un sujeto.

El carácter insatisfactorio de las tres estrategias proviene de una presuposición común, a saber, que hacer del *hecho* algo correlativo a una *subjetividad* es equivalente a perder la *objetividad* del hecho mismo. El realismo, al ver esto, desecha la noción de sujeto, el relativismo sacrifica la idea misma de un mundo objetivo, y el logicismo, queriendo mantener la íntima relación entre la estructura proposicional y la idea misma de *Sachverhalt*, abstrae la estructura de la proposición de toda actividad concreta de los animales humanos. Lo que necesitamos, para usar una imagen de McDowell, es mantener un balance entre, por un lado, la idea de que aprehender algo como una razón para algo “es una realización históricamente situada, ininteligible excepto en el contexto de una comunidad”, y por el otro lado, la idea de que “las razones son autoritativas de todas formas”, independientemente de su reconocimiento como tales (McDowell: 2009b, p. 107).

Una forma de sugerir este equilibrio es insistir en la tesis que hemos venido defendiendo, a saber, que un pensamiento – en el sentido del “pensar *que...*” – es el *símbolo* de un “hecho” en la medida en que su función es simbolizar cómo las cosas *son*. Podríamos llamar a ésta una estrategia *semiótica*. Las ventajas de esta estrategia frente al logicismo se ponen en evidencia cuando nos percatamos de la noción de *signo*, tal como la venimos definiendo, es más adecuada para iluminar los mismos fenómenos de los

que quiere dar cuenta el logicista mediante el empleo de la noción de *validez* [*Geltung*], preservando al mismo tiempo los requisitos mencionados en relación a la idea de una “segunda naturaleza”.

En primer lugar, la noción de *signo* preserva el fenómeno de la normatividad que se pretendía explicitar en la idea de una “forma válida”, pues, como vimos, el signo tiene en sí mismo una estructura normativa.<sup>35</sup> En segundo lugar sucede que – al igual que con el contenido válido de un juicio – la relación que podemos establecer con el signo no puede ser examinada en términos puramente causales, donde ‘puramente causal’ significa aquí: en términos diádicos. En tercer lugar, el signo tampoco es un “objeto platónico” en el sentido de un objeto abstracto y ontológicamente autónomo. Pero a diferencia del logicismo, la razón de esto no es que el signo pertenezca a una categoría propia de la *validez*, pues el concepto de “validez” pretende hacer inteligible la idea de un “estado de cosas” con total independencia de una noción de “subjetividad” que le otorgue sentido. La noción de *signo*, en cambio, no puede ser pensado en abstracción de la actividad concreta del sujeto que juzga, pues el “ser-signo” sólo tiene sentido en el contexto de una *práctica* donde la cosa *es tomada* como signo de *algo* y se establece esa relación – semiótica – mediante la adquisición de un hábito de acción que vincula ambas cosas. Así, por ejemplo, no se puede decir que el humo es *signo* del fuego son independencia de la existencia de seres con capacidades receptivas y sensibles al fuego. Más bien, el humo sólo es *signo* para una comunidad de entes que coordinan sus reacciones ante él con sus acciones respecto de otra cosa. Cuando eso ocurre, el humo se vuelve un signo del fuego, lo cual no quiere decir que no haya una relación entre el humo y el fuego independientemente de su *ser-signo*.

---

<sup>35</sup> V. Capítulo 4, sección I.1.: *Lenguaje, signo y pensamiento*.

Por lo tanto, un signo no es algo que pueda ser concebido independientemente de la práctica relevante, y por esta razón estamos al mismo tiempo – aunque por razones diferentes al logicismo – lejos de un *realismo* respecto de los “estados de cosas”. Esta correlación entre la idea misma de un estado de cosas y la idea de una práctica simbolizadora – que es un desarrollo de nuestro criterio de ‘hermeneuticidad’ mencionado en el primer capítulo – tiene una consecuencia interesante: dado que, como vimos, simbolizar algo implica un compromiso con un estado de cosas, compromiso que sólo puede asumirse frente a otros, simbolizar algo es esencialmente *comunicar* algo a otro. Si no hubiera afán de comunicarse, de generar un flujo de información, no tendría sentido la idea misma de símbolo, y por lo tanto no tendría sentido la idea misma de racionalidad. Ésta no es una “facultad interna” de un sujeto racional, sino una propiedad relacional que emerge en el contexto de la comunicación intersubjetiva. No hay una noción de “hecho” que sea inteligible con total independencia de esta práctica donde los juicios son empleados para mostrar y comunicar aspectos del mundo, por lo que el fenómeno de la racionalidad está esencialmente vinculado a la acción *comunicativa*.<sup>36</sup>

Por último, la relación que hemos descrito en términos de “acción triádica” parece, asimismo, diferenciarnos de una estrategia puramente *relativista* en el sentido mencionado más arriba. En efecto, para el relativista la relación entre el estado de cosas y el sujeto es una relación de *construcción*, en la medida en que la articulación conceptual presente en un “hecho” no constituye la estructura de la realidad sino que apunta más bien a la construcción de un aparato teórico

---

<sup>36</sup> Esta es la posición que ha defendido Jürgen Habermas en su importante obra *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Véase: Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 2010. También véase: Quintanilla, P. (2007), “Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo”, en Martínez y Van Der Mat (eds.), *Las ciencias sociales en la postmodernidad. La búsqueda de la subjetividad.*, Arequipa, pp. 7-34.

mediante el cual se la interpreta. Contrariamente a esto, la idea misma de “acción triádica” o “semiosis” implica una relación *sin intermediarios epistemológicos* entre el intérprete y el hecho. No hay ninguna distancia entre el hecho y el animal racional en la medida en que el animal racional *habita* ese mundo de hechos, entrando en relaciones triádicas con su entorno. Dicho en una palabra: un *hecho* es un *signo*, un signo no es otra cosa que un objeto cuando éste entra en una relación triádica con un animal racional, y la “acción triádica”, que constituye aquél escenario donde se hace comprensible la idea misma de un hecho, no es una relación que tenga, por así decir, en un extremo a un “sujeto”, y en el otro extremo una “representación”, sino que es, como vimos, una relación de contacto *causal real* efectuada entre elementos de ese mismo mundo.<sup>37</sup> Es por eso que la práctica simbólica del animal racional no consiste en construir los “hechos”, sino que más bien consiste en una “apertura” a los mismos.

Un modo fructífero de entender la idea de una “apertura” es relacionarla con cierto concepto relevante de “verdad” como ἀλήθεια, esto es, como “desvelamiento” o “desocultamiento”. Este concepto tiene el potencial filosófico de hacernos entender por qué la funcionalidad es un criterio insuficiente para caracterizar el conjunto de relaciones significativas que caracterizan a un ser *racional*. Mientras que las relaciones funcionales que al animal establece con su entorno “se orientan al acierto vital, sobre todo en los campos de la alimentación, la procreación y el comportamiento frente a sus enemigos”; las relaciones del hombre con el

---

<sup>37</sup> No obstante, un defensor de la estrategia relativista podría argumentar que, si bien es cierto que la semiosis entraña un conjunto de relaciones entre elementos del mundo, si establecemos una *correlación* entre la noción misma de “mundo” – como totalidad de los hechos – y la actividad simbólica del animal racional, entonces nos veremos obligados a aceptar la idea de una “dimensión extra-semiótica” o “dimensión no conceptual”, pues de no hacerlo no podríamos diferenciar la estrategia semiótica de un idealismo subjetivo. En la próxima sección abordaremos este problema.

suyo “se orientan a la *verdad*” (Sloterdijk: 2001, p. 107). Que la verdad sea el criterio normativo de la práctica significa que su regulación proviene de las cosas *en tanto que son cosas*, y no en tanto fuentes de alimento, inhibidores, indicadores, etc. Esta “apertura” al ser de las cosas es lo que llamamos “desvelamiento”, y es lo que constituye, precisamente, a la práctica como una práctica *racional*. Así, lo distintivo de la práctica racional es que es desveladora.

Esta idea aún no ha tenido una acogida generalizada en la filosofía contemporánea, pero está fuertemente arraigada a toda una tradición de pensamiento europeo que se remonta a la obra de Martin Heidegger.<sup>38</sup> En un texto de 1930 titulado “*La esencia de la verdad*” [*Vom Wesen der Wahrheit*], Heidegger escribe que la posibilidad misma de la verdad o falsedad de una proposición está fundada en un “comportarse” [*Verhalten*] del hombre que está fundamentalmente caracterizado por la nota de la *libertad*.<sup>39</sup> La noción de “libertad”, tal como la emplea aquí Heidegger, no equivale a la indeterminación causal respecto del entorno, sino más bien a un “dejar ser a lo ente como eso ente que es” (Heidegger: 2000, p. 160). Es este comportamiento orientado “al ente en tanto ente” que Heidegger denomina “ἀλήθεια”, y que caracteriza en términos de una “apertura” a lo real:

“Dejar ser – esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es – significa meterse en lo abierto y en su apertura (...) Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora *extraiga de él su norma*” (Heidegger: 2000, p. 160)

---

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo: Agamben (2007); Sloterdijk, P., *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung der Lichtung* (2000); Gadamer, H., *Wahrheit und Methode* (traducción castellana de A. Agud y R. Aparicio: *Verdad y Método I: Volumen I*, Madrid: Editora Nacional, 2002). En el ámbito de la filosofía anglosajona, Charles S. Peirce (*Káina Stoiখেia*, 2) y John McDowell (*Mind and World*, VI, 4) constituyen interesantes excepciones.

<sup>39</sup> Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit* (traducción castellana de H. Cortés y A. Leyte (2000): “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Madrid: Alianza).

En este pasaje clave están contenidos dos elementos sobre los cuales hemos estado insistiendo en nuestra caracterización de la racionalidad humana. En primer lugar, la idea de un “retroceso” [*Zurücktreten*] evoca nuevamente la imagen de una “toma de distancia” respecto de las cosas, en las cuales uno adquiere una perspectiva “en parte contemplativa” frente a su entorno, pudiendo así aprehenderlo como un “estado de cosas” que tiene lugar en un mundo. En segundo lugar, la idea de la *responsabilidad* propia de la práctica racional. Al aprender a tomar distancia de lo inmediatamente presente en nuestro entorno, desarrollamos la capacidad de *percibir razones*. Dicho de un modo más gráfico, cuando aprehendemos algo como un “hecho”, estamos dejando que *eso mismo* que vemos nos proporcione la norma. “Dejamos ser” al ente. Esto, por supuesto, no significa que la norma exista independientemente de nosotros, pues la autoridad de los objetos mismos es autorizada desde el interior de la actividad del pensar, por normas que son constitutivas de esa práctica (McDowell: 2009b, p. 105). Debemos siempre tener en cuenta que “«*constituir*» no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente en su objetualidad*” (Heidegger: 2006, p. 98). Dicho de otro modo, la relación entre el estado de cosas y el sujeto no es, como cree el relativista, una relación de *construcción*, sino una relación de *constitución*. El “estado de cosas” no es “algo hecho por el sujeto” ni tampoco un objeto separado que “se agrega” al objeto sensible, modificándolo, sino que es el presentarse del objeto del mundo “de modo más verdadero [*eigentlicher*] en su «ser-en-sí»” (Ibíd., p. 97).

La objetividad de las normas racionales – y su contracara, la *responsabilidad* del sujeto – reside precisamente en que la práctica nos muestra lo que el mundo *es*, esto es, lo que *es el caso*. Y esta idea sólo puede ser problemática para quien cree que hay algún conflicto al querer decir, por un lado, que somos *nosotros* quienes constituimos las normas – en tanto que animales racionales inmersos en la práctica comunicativa de dar y pedir razones – y decir, por

otro lado, que esas normas responden a *cómo es el mundo en sí mismo*. Pero, ciertamente, no hay ningún relativismo en decir que no podemos trazar una distinción entre el mundo en sí mismo y el tópico de *nuestra* visión del mundo (McDowell: 2009, p. 137).

## 5. Conclusión: el mundo y los límites de la conceptualidad

Que la vida del animal humano esté orientada a la verdad significa, entonces, que su práctica es desveladora en este estricto sentido: lo que hacemos cuando pensamos los hechos es *simbolizar* lo que las cosas *son*, y simbolizar lo que las cosas son es tomar la norma – cuya existencia vinculante caracterizaba, como vimos, al ser del símbolo *qua* símbolo – de la cosa misma, del *hecho* mismo de que las cosas son de tal o cual manera. Decir que la racionalidad ha de ser entendida en relación a la ἀλήθεια es una forma de disolver la inclinación intelectual hacia el relativismo. Pero debemos mantener el equilibrio. La imagen de una “apertura” a los hechos no debe hacernos pensar que el desvelamiento nos confronta a una entidad absolutamente determinada, como si la experiencia de un hecho resolviera de antemano el problema de toda indagación acerca del mismo. La idea de que el “hecho” está siempre en una relación constitutiva con una “praxis simbolizadora” nos muestra que el tipo de articulación conceptual que constituye la amalgama de hechos que es el *mundo* es, asimismo, una realización histórica, y por lo tanto está siempre sujeta a una ulterior determinación. Pero, para insistir una vez más en el equilibrio, lo que hace a un ser *racional* es precisamente la capacidad de “«dar a las cosas la primera y última palabra» a pesar del hecho

de que las cosas pueden revelarse “como” son sólo como el correlato de ciertas prácticas específicas, indagaciones, y otros contextos normativos”.<sup>40</sup>

La idea de que es el *mundo*, y no otra cosa, aquello que se revela ante la práctica de la racionalidad nos compromete naturalmente con la tesis, propia de una filosofía trascendental, de que el “mundo” es un *todo conceptualmente articulado*, y de que sólo así podríamos entender que “las cosas mismas” tengan la última palabra en el “espacio de las razones”. Cuando, usando un lenguaje hegeliano, McDowell habla de la carencia de límites de lo conceptual [*unboundedness of the conceptual*] en la segunda conferencia de *Mind and World*, se refiere a que la conceptualidad se extiende al mundo mismo: “la constricción proviene de afuera del *pensamiento*, pero no de afuera de lo que es *pensable*” (McDowell: 1994, p. 28). Y la forma que tiene McDowell de sugerir este movimiento es argumentando que nuestras capacidades receptivas – esto es, nuestra *sensibilidad* – está “permeada de conceptualidad”, de modo tal que sólo así es comprensible la posibilidad del conocimiento empírico. Este argumento trascendental sólo puede parecer polémico a quien considera que la conceptualidad del mundo requeriría embutir al mundo, por así decir, al ámbito de la “interioridad mental”, pero la propuesta de concebir “la mente” en términos de una acción triádica debería, cuanto menos, disipar el temor de subjetivismo que ha sido el combustible de turbulentas críticas no sólo a la obra de McDowell, sino a toda forma de filosofía trascendental.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Crowell, S.G., “Vida Trascendental”, trad. J. M. Vila Pérez, en Crowell S. G. & Malpas, J. (2012), *Heidegger e a tarefa da filosofia: Escritos sobre ética e fenomenologia*, Río de Janeiro: Viaverita, p. 16.

<sup>41</sup> Para una crítica contemporánea a la filosofía trascendental en esta clave, véase Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude*, Paris: Editions du Seuil [traducción inglesa de R. Brassier: *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum, 2008].

La conceptualidad del mundo reside en que el mundo mismo está articulado en relaciones causales que no se agotan en ser diádicas: cualquier encuentro que nosotros tengamos con el mundo objetivo será, queramos o no, conceptual, y esto es así porque *nuestro modo de vincularnos con el entorno es siempre simbólico*, esto es, involucra los elementos de una *acción triádica*. Investir al aparato sensorial humano de conceptualidad no requiere que “agreguemos” nada al funcionamiento – mecánicamente explicable – de nuestros sentidos, como si al ojo tuviese que sumarse una presencia fantasmagórica que le confiere “lo conceptual”. La relación del ojo con la cosa física es una relación que puede determinarse en términos puramente diádicos. Pero el que ve *la cosa* no es el ojo, sino el animal racional, que es precisamente el sujeto de una conducta triádica. Y este es todo el “parcial re-encantamiento” de la Naturaleza que buscamos: la naturaleza tiene la capacidad de albergar en sí la conceptualidad precisamente porque el pensamiento es *una parte integrante* – activa, causal – de la naturaleza misma. La gran mayoría de los críticos de la idea de una “segunda naturaleza” rechazan la sugerencia que hace McDowell de realizar un “reencantamiento parcial” al no ver la posibilidad de relacionar, por un lado, la “primera naturaleza” o “reino de la ley”, y por el otro lado, la “segunda naturaleza” que comprende el “espacio de las razones”.<sup>42</sup> La confusión es entendible en base a que la idea misma de “segunda naturaleza” parece remitir necesariamente a otra naturaleza, la “primera”, puramente diádica, es decir, mecánico-causal. Pero todo el punto de la propuesta de McDowell habría sido malentendido si lo que se cree es que hay algo así como una “primera naturaleza” a la cual hay que añadirle

---

<sup>42</sup> Véase, por ejemplo: MacDonald (2006); Bernstein (2002); Crowell (2012); Mischa Gubeljic, Link, Müller y Osburg (1999), “Nature and Second Nature in McDowell’s *Mind and World*”, en McDowell, J., *Reason and Nature*, ed. M. Willaschek, Münster: LIT-Verlag) y Norris, C. (2011), “Second Nature, Knowledge, and Normativity: revisiting McDowell’s Kant”, *Diametros*, 27, pp. 64-107.

la espontaneidad, la libertad, la razón, bajo el rótulo de una “segunda naturaleza”. Lo que hay es Naturaleza *simpliciter*, y lo otro, aquello que la modernidad ha llamado “Naturaleza” es una *abstracción* de la naturaleza en dirección a puras relaciones diádicas, conformada en respuesta de las necesidades metodológicas de la ciencia natural. La “objetividad” que surge de estas necesidades metodológicas no es co-extensiva con lo objetivo.

Pero quizás esta correlación reavive las ansiedades de quienes ven en este planteo una forma de subjetivismo, el cual, en el fondo, no parece muy distinto de la interpretación *relativista* mencionada en la sección anterior. Pues, la idea misma de un “estado de cosas” es la idea de algo que pervive independientemente de que se lo piense o no, pero plantear una correlación entre la estructura de los “estados de cosas” – esto es, el *mundo* – y la comunidad de animales racionales – esa parte del mundo que entra en relaciones triádicas – ciertamente nos compromete a plantear una cierta noción de “límite” que designe aquello que queda “por fuera” de la actividad simbolizadora en cuanto tal. En otras palabras, siempre que se relacione la noción de “mundo” a una actividad constitutiva, y al mismo tiempo se quiera distinguir la idea misma de “constitución” de la idea de “creación”, tendremos que plantear la *pervivencia* de aquello que llamamos “mundo” *en ausencia* de la actividad correspondiente.

Una forma de aplacar esta ansiedad es reflexionando sobre el modo en que hay que comprender este “límite”, y para esto puede ayudarnos invocar la distinción que hace Kant, en sus *Prolegómenos*, entre la limitación [*Schranken*] y el límite [*Grenzen*]: “los límites (...) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y le encierra; las limitaciones no necesitan otro tanto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en

tanto que carece de totalidad absoluta”.<sup>43</sup> Cuando estamos conociendo algo en el curso de una indagación empírica – pongamos, por caso, en la ciencia natural – hay siempre una “zona” aún inexplorada, que es aquello que queda por fuera de aquello que nos es, en ese momento, accesible. En tanto queda fuera de la indagación, aquello permanece indeterminado, pero esto es así sólo en tanto exhibe la limitación [*Schranken*] de la indagación empírica misma. Por lo tanto, aunque sea indeterminada, la “zona inexplorada” es, en principio, determinable, y por eso es tan solo una limitación que, como dice Kant, “afecta a una cantidad”. En el caso del límite [*Grenzen*], en cambio, esta indeterminación no puede ser nunca subsanada, porque es en virtud de su postulación que la razón puede comprenderse como una *unidad*, es decir, como una estructura definida. En otras palabras, en el momento en que la racionalidad se define por lo que es, debe circunscribirse de modo tal que dibuja un *límite* que la separa de aquello que *no es* lo racional, es decir, lo *irracional*. Toda determinación de un espacio debe, en tanto tal, comprender esta noción de “límite” como condición de su determinabilidad: *omnis determinatio est negatio*.

Para Kant, es esta última noción de límite la que está en juego en la definición misma del *fenómeno*, cuyo correspondiente “concepto limitante” es el de la “cosa-en-sí”. Si tomamos la idea de “cosa-en-sí” en este sentido puramente negativo – tal como lo sugiere el propio Kant (*KrV*, B307-9) – entonces entendemos que la función de un concepto tal es simplemente marcar la diferencia no entre dos tipos de cosas – el “fenómeno” y la “cosa-en-sí” – sino entre dos modos de pensar la *misma* cosa.<sup>44</sup> Según esto, la “cosa-en-sí”

<sup>43</sup> Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (traducción castellana de J. Besteiro: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Buenos Aires: Porrúa, 2007b), p. 111.

<sup>44</sup> Han-Pile, B., “Early Heidegger’s appropriation of Kant”, *The Blackwell Companion to Heidegger*, eds. Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, London: Blackwell, 2005, p. 14. Para una discusión detallada en torno a este problema, véase: Malpas (2003, cap. 4); y Allison, 1983, cap. 11.

es simplemente la cosa conocida, concebida *en abstracción* de las condiciones de su experiencia, lo cual equivale, por supuesto, a un concepto puramente negativo. Por lo tanto, los “límites de la razón” son pensados *al interior* de la razón misma en términos de la idea-límite de lo *impensable*. Y esto es así porque cualquier cosa con la cual podamos encontrarnos entrará, por el sólo hecho de entrar en contacto con nosotros, en la relación triádica que caracteriza el “comportamiento” del animal humano en su entorno. Lo que esté por fuera de esta relación sólo puede ser mencionado en el gesto de pensar lo impensable, de lo cual sólo puede decirse eso: que *no* es pensable. En este mismo espíritu escribió Frege:

“...entiendo por «objetivo» lo que es independiente de nuestras sensaciones, intuiciones, nuestra imaginación y de toda construcción de imágenes mentales proveniente de la memoria de sensaciones previas, pero no lo que es independiente de la razón. Pues, ¿qué son las cosas independientemente de la razón? Responder eso sería algo así como hacer un juicio sin juzgar o lavar el cuero sin mojarlo”<sup>45</sup>

Lo que muestra este pasaje es que, en el fondo, la única respuesta filosófica que puede dársele al relativismo – o en todo caso al escepticismo, que es el interlocutor polémico de la filosofía crítica – es por una vía negativa: consiste en mostrarle al relativista que no puede decir que están, por un lado, los “hechos” como construcciones subjetivas, y por otro lado, el “mundo” en su realidad externa, precisamente porque no dispone de una noción de “mundo” que sea inteligible con independencia de la noción misma de “hecho”. Dicho en términos de Hilary Putnam: “hecho”,

---

<sup>45</sup> Frege, G., *Grundgesetze der Arithmetik* (traducción inglesa de M. Furth: *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*. Vol. I., Los Angeles, USA: University of California Press, 1964), p. 36.

“racionalidad” y “verdad” son nociones interdependientes.<sup>46</sup> La idea de un *hecho* es la idea de *un estado de cosas que es el caso*, lo cual equivale a decir que es la idea de algo que es *verdad*, y por lo tanto, algo que es *racional* pensar como *siendo el caso*. Un “hecho” es la forma en que la Naturaleza se presenta a un animal racional, que es parte de esa naturaleza, y por lo que hemos venido argumentando, no hay ninguna razón para pensar la noción de *hecho* más que en este sentido.

---

<sup>46</sup> Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, USA: Cambridge University Press, p. 201.

## Conclusión

La perplejidad con la que comenzamos este trabajo, y que denominamos “paradoja de la racionalidad”, remitía a la circunstancia de que algo *en* la naturaleza era capaz de *pensar* la naturaleza, en una palabra, que *la naturaleza se piensa a sí misma*. El aspecto paradójico de esta capacidad autorreferencial de la naturaleza remite al hecho de que en nuestra actividad racional, ya sea teórica o práctica, estamos referidos al mundo, pero al mismo tiempo, debemos decir que el hombre pertenece íntegramente a un mundo natural que es caracterizado como un reino causal y absolutamente desprovisto de referencia, pensamiento o significado. A esta concepción la hemos denominado “naturaleza insemántica”. Frente a esto, nuestra propuesta consistió en tomar como punto de partida el concepto de “segunda naturaleza”, siguiendo así la propuesta de John McDowell, cuya labor filosófica estuvo casi exclusivamente dedicada a contrarrestar esta mencionada concepción de la naturaleza. En nuestro intento por desarrollar el concepto y sus implicaciones, realizamos un análisis de los compromisos básicos presupuestos en la idea de una “segunda naturaleza”. Este compromiso implicaba un rechazo de dos posiciones. La primera es el *reduccionismo*. Según esta posición, no hay nada problemático en el fenómeno del pensamiento humano, pues la ciencia terminará mostrándonos que lo que hoy llamamos “pensamiento” no es más que algún tipo de proceso físico susceptible de hacerse inteligible exclusivamente mediante los recursos de la ciencia natural. La segunda posición es el *sobrenaturalismo*. Bajo esta calificación se comprenden aquellas posiciones que proporcionan una descripción sobrenatural de la mente, ya sea postulando entidades metafísicas, o brindando una descripción del pensamiento que esté desvinculada a la realidad animal

y natural del hombre. La necesidad de estar “más acá” de la realidad natural del animal humano es un compromiso que hemos denominado, siguiendo a Scott Aikin, “requisito humanista”.

Tanto en el caso del reduccionismo como del sobrenaturalismo, la operación consiste no en solucionar la paradoja, sino en *desactivarla* mediante la anulación de uno de sus componentes. En el caso del reduccionismo, se niega que el pensamiento sea algo distinto de la naturaleza, concebida en términos insemánticos, y por lo tanto se niega la problematicidad del fenómeno en cuestión. El sobrenaturalismo, por su parte, también es una estrategia de desactivación, ya que hablar de una entidad que se sustrae de la naturaleza es, después de todo, otra forma de ignorar la paradoja, pues esta forma de pensar es aparentemente inmune a la presión intelectual de comprender el pensamiento como un fenómeno *natural*. Nuestra convicción, en cambio, era que un correcto entendimiento de los conceptos relevantes – pensamiento, mundo, razón, lenguaje, vida, etc. – era requerido, no para disolver la paradoja, sino para *comprenderla* en toda su fuerza. En otras palabras, la idea de que la naturaleza se piensa a sí misma no nos compele a preguntarnos “cómo hemos llegado a esta absurda conclusión”, sino, por el contrario, nos compele a pensar, sin caer en el absurdo, cómo es posible que eso ocurra.

A partir de esto, desplegamos una serie de cinco requisitos fundamentales que ofician como condiciones de una elaboración *adecuada* para una correcta comprensión de la mente y de su relación con la naturaleza. El primero de esos requisitos es la *irreductibilidad*, esto es, que no es posible explicar el pensamiento humano empleando únicamente los recursos conceptuales que están a mano para una descripción insemántica de la naturaleza. Dicho de otro modo: hay una distinción fundamental entre una causa, entendida como una fuerza ciega involucrada en el movimiento de cuerpos físicos, y una razón, entendida como un elemento justificatorio en la vida de un agente racional que da cuenta

de sus creencias y de sus acciones. El segundo requisito de adecuación es la *normatividad*. La adquisición de una “segunda naturaleza” equivale a la capacidad de acatar ciertas normas, y por lo tanto es una forma de comportamiento normativamente estructurada. Es precisamente por el carácter normativo de la racionalidad que ésta es irreductible. El tercero de los criterios es la *objetividad*, esto es, la idea de que el pensamiento tiene la capacidad de acatar normas que provienen, por así decirlo, de las cosas que están “*por fuera*” de él. Aquí seguimos la propuesta de Richard Moran de pensar la racionalidad en términos de nociones como “autoridad”, “responsabilidad”, “deliberación” y “compromiso”. La idea de que la racionalidad es una forma de responsabilidad intenta capturar la capacidad que tiene un agente racional para que el *mundo mismo* oficie como el lugar de las respuestas a la pregunta por qué hacer y qué creer. El cuarto criterio es la *hermeneuticidad* del pensamiento. Según este criterio, la vida mental del hombre debe ser concebida como esencialmente vinculada al conjunto de prácticas sociales en las cuales el hombre está inmerso, particularmente para pensar cómo es que *aprendemos* a ser racionales en el seno de una comunidad. El quinto y último criterio es la *lingüisticidad*, según el cual adquirir una mente es en algún sentido equivalente a adquirir un lenguaje.

Tomando estos criterios como punto de partida, evaluamos dos posiciones que consisten en un intento de resolución de la paradoja en el sentido positivo que mencionábamos más arriba. La primera posición es el *atribucionismo*. Según el atribucionismo, la racionalidad es una característica que atribuimos a ciertas entidades – humanos, computadoras, otros animales – cuando queremos interpretar su comportamiento observable en el entorno físico. Evaluamos tanto el pensamiento de Donald Davidson como el de Daniel Dennett, y concluimos que el problema que tienen en común es que no pueden hacer inteligible la objetividad de las normas racionales cuando pensamos el pensamiento como estando referido al mundo. La raíz común de esta

dificultad reside en el *cientificismo* que subyace a la base de la posición atribucionista, la cual redunda, en última instancia en dos cosas: una interpretación fisicalista de la realidad, por un lado, y la omisión de una “perspectiva de primera persona”, por el otro. Mediante estas consecuencias, el atribucionismo se ve incapacitado de generar un concepto más rico de la mente que no esté confinado a los límites de la interpretación, y por lo tanto que pueda dar cuenta de la racionalidad como una capacidad real y no como una construcción teórica.

La segunda posición analizada fue el *funcionalismo*. La característica fundamental de esta posición es el empleo de la noción de “funcionalidad” y en particular de la noción de “función biológica” para dar cuenta de las relaciones normativas que solemos atribuir al agente racional respecto no sólo de sus creencias y deseos, sino también de sus percepciones. El atractivo del funcionalismo reside en que, al apelar a una noción empleada en la ciencia biológica, reaviva la esperanza de una posible naturalización metodológica de los análisis de la racionalidad humana, pero no ya en vistas de una integración del hombre en la “naturaleza insemántica”, sino más bien en vistas de una ampliación del concepto de “naturaleza” en dirección a la constitución de los organismos biológicos, cuya nota fundamental es, precisamente, la funcionalidad, la cual es irreductible a meras causas. Evaluamos, en primer lugar, el proyecto de una “teleosemántica”, tomando como hilo conductor la teoría de Ruth Millikan, y, en segundo lugar, analizamos la Biosemiótica, una disciplina reciente y en crecimiento que intenta unificar el estudio de la biología evolutiva, la etología y la semiótica. No obstante, nuestro diagnóstico en ambos casos fue que el recurso a la idea de “funcionalidad biológica” no es suficiente para dar cuenta de la *normatividad* racional, cuyo concepto clave no es el de función sino el de *verdad*.

A continuación, en el capítulo titulado “La Mente Natural”, y tomando como punto de partida el criterio de *lingüística*, elaboramos una interpretación del concepto

de “lenguaje” que nos permitiera comprender la interdependencia de lenguaje y pensamiento. Esto nos llevó a identificar al lenguaje y al pensamiento con una misma capacidad, para cuya descripción fue necesaria una cierta apropiación del concepto de *semiosis*, propuesto por Charles Sanders Peirce. La introducción de la dimensión semiótica, y su ulterior interpretación en clave práctica, nos permitió extraer importantes conclusiones en torno a la relación entre el lenguaje y el pensamiento, el signo y la racionalidad, la mente y el cerebro, la racionalidad y la libertad. En particular, llevamos adelante una interpretación de la idea de “mente” en términos de una “praxis simbolizadora” o “praxis simbólica” que nos permite reformular un externismo original, y al mismo tiempo arrojar nueva luz sobre la *irreductibilidad* del pensamiento. La noción clave de “acción triádica” nos permitió reinterpretar completamente la idea de “capacidad conceptual”, que está implícita en gran parte de la discusión acerca de la naturaleza de la racionalidad y la mente humanas – inclusive en McDowell – sin ser siquiera aclarada, permitiéndonos interpretar la vida mental en términos de una forma específica de *acción causal* entre elementos concretos del mundo natural, lo cual nos permite comprender asimismo el carácter *práctico-hermenéutico* del pensamiento.

En el último capítulo, titulado “El Mundo en Mente”, profundizamos la comprensión de este modelo “triádico” de lo mental para arrojar nueva luz sobre el problema de la relación entre el hombre y los animales no racionales. En particular, argumentamos que la continuidad del fenómeno de la racionalidad es de fundamental importancia filosófica para entender su naturalidad. Examinamos algunas posiciones respecto de la emergencia del pensamiento en los niños por parte de la psicología genética de Jean Piaget y Lev Vigotsky. A partir de estas observaciones concluimos que, aunque el pensamiento es una estructura continua de elementos que pueden ser encontrados en seres no racionales, es posible no obstante trazar una distinción que

circunscriba el *pensamiento racional* como pensamiento en el sentido estricto, dado que es aquí donde se juega la conceptualización del mundo en términos de *hechos*. Discutimos distintas formas de abordar la noción de “hecho” para concluir, finalmente, que no es posible brindar una interpretación coherente de dicho concepto en calve realista, relativista o logicista. Más bien, se requiere una “interpretación semiológica” que vincule la noción de “hecho” con la praxis simbólica que hemos caracterizado en términos de “acción triádica”. Recurrimos para ello a la noción heideggeriana de verdad como “desvelamiento”, con el fin de comprender cómo las *normas* de la racionalidad pueden provenir de los *hechos* mismos, lo cual nos permite comprender tanto el criterio de *normatividad* como el de *objetividad*. Por último, discutimos las implicancias de esta interpretación de la noción de “hecho” para pensar los límites de la conceptualidad y la relación que puede haber entre nuestra propuesta y la filosofía trascendental.

## Apéndice

### *Consideraciones sobre el "Naturalismo"*

El conjunto de criterios de adecuación enumerados en el primer capítulo tenían la finalidad específica de establecer los límites y las posibilidades de una aproximación al problema de la racionalidad humana, tomando como punto de partida la idea – que no es polémica, pero no por eso es evidente – de que el hombre es un *animal racional*, y por lo tanto, pertenece a una especie de seres orgánicos que han evolucionado en medio de las condiciones reales de su entorno físico, biológico e histórico.

Esto podría llevar a la opinión de que lo que se está planteando es una suerte de “naturalismo” que constituye el punto de partida del análisis. Pero si esta opinión no es precisada, corre el riesgo de convertirse en una completa equivocación. Si bien cierto que nuestra propuesta está comprometida a *cierta idea de naturalismo*, esta definición no tiene nada que ver con el hecho de ver al hombre como un animal racional – una idea que debemos remontar, por lo menos, al propio Aristóteles – sino más bien con un cierto compromiso *metodológico*. Y este punto está relacionado con la concepción del naturalismo que está implícita en esta propuesta.

Como ya observó una vez R. W. Sellars, el naturalismo “es la admisión de una dirección más que una idea claramente formulada”.<sup>1</sup> Y es que de hecho – para usar el adagio aristotélico – “naturalismo” se dice de muchas maneras.

---

<sup>1</sup> Sellars, R.W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, Chicago: The Open Court Publishing, Company, vii.

Pero más allá de las diferencias que puedan encontrarse entre los mismos autores que conciben su propio trabajo en “una línea naturalista”, es posible identificar ciertos compromisos que caracterizarían al naturalismo en su sentido más general. Tomaremos aquí el ejemplo de Aikin (2006, p. 318), quien resume su esencia en *dos tesis* fundamentales: una metodológica y otra metafísica.

La “tesis metodológica” representa un compromiso con los procedimientos de la ciencia natural, paradigmáticamente la física-matemática y las ciencias bioquímicas. Según este compromiso, el criterio para “una justificación o experimentación aceptable” está perfectamente ejemplificado por los métodos de la ciencia natural. Esta tesis afecta profundamente la relación entre ciencia y filosofía en la medida en que plantea una *continuidad* para los estándares epistemológicos de una y la otra. Si esto es así, entonces la filosofía no puede pretender una fuente de justificación heterogénea con los métodos de la ciencia. La “tesis metafísica”, por su parte, es una forma de monismo: todo lo que hay es natural. Que todo lo que haya sea natural significa que sólo hay un tipo de cosas: aquellas que tienen propiedades naturales. La principal motivación de este monismo es la negación de toda entidad abstracta: conceptos, entidades matemáticas, leyes lógicas, pensamientos, etc. Los entes abstractos son tipos de entes cuya forma de ser obtusa, por principio, la posibilidad de describirlos en términos de propiedades naturales.

Por lo tanto, el naturalismo ontológico sólo se define en contraste con el sobrenaturalismo. Pero si esto es así, entonces la tesis metafísica del naturalismo no es, en principio, polémica. De hecho, la insistencia de que debemos comprender los fenómenos de la mente, la acción, el significado, el lenguaje, como teniendo lugar *en* la naturaleza es parte de nuestro compromiso básico con la idea de una “segunda naturaleza”. Ahora bien, quienes imponen esta verdad metafísica no son los científicos, sino los filósofos, quienes, en su nombre, realizan estas afirmaciones (McDowell: 2002, p.

181). El problema es que, al no tener una idea clara de lo que se entiende por “Naturaleza”, los filósofos recurren, como es esperable, a las ciencias naturales en busca de una respuesta. Pero esta movida sólo puede parecer fructífera para quien ya ha aceptado la tesis *metodológica* del naturalismo, a saber, *que la idea misma de “ser natural” puede ser definida exhaustivamente por recurso a los métodos de la ciencia natural*. El concepto de “naturaleza” resultante dependerá, como es evidente, de la disciplina elegida para guiar la formulación de dicho concepto: la física, la química, la biología; pero en todos los casos surgirá, bajo la forma de una dificultad insoluble, la “paradoja de la racionalidad”. Y esto es así porque, para ser metodológicamente exitosa, toda ciencia ha debido forjarse a partir de una depuración del elemento humano en el “conocimiento *objetivo*” de la naturaleza, y por tanto es esperable que sobrevenga el problema de cómo entender el *lugar* del hombre *en* la naturaleza, ya que esa naturaleza, precisamente, ha sido definida por *abstracción* del elemento humano mismo. Frente a esto sólo se podrá optar por dos opciones, igualmente insatisfactorias: o bien se extirpa al hombre o parte del hombre de la naturaleza en la que vive – lo que hemos llamado “sobrenaturalismo” – o bien se lo intenta acomodar al concepto de “naturaleza” resultante de ese proceso de abstracción, sacrificando todo aquello que se resista a dicho acomodamiento – lo que hemos llamado “reduccionismo” –; y este será un problema independientemente de la ciencia que elijamos como modelo explicativo de “lo natural”.

De esto se sigue que el naturalismo es principalmente una posición *metodológica*. Ahora bien, el punto es que no tenemos por qué aceptar esta tesis, fundada más en el entusiasmo del éxito práctico de las ciencias modernas que en un argumento filosóficamente fundado. Si la aceptamos acríticamente, entonces no tendremos forma de comprender cómo es que una naturaleza insemántica – esto es, una

naturaleza que no piensa – *de hecho* se piensa a sí misma. Más bien “comprender al ser humano debería incitarnos a reconstruir lo que es ser natural”.<sup>2</sup>

Hay razones para pensar que esto conlleva necesariamente a una rehabilitación de la filosofía especulativa, que debería rehabilitar “concepciones” adecuadas de la naturaleza para explicar los fenómenos que en ella se dan.<sup>3</sup> Pero la idea de un proyecto especulativo puede confundirnos si con ello creemos que lo que hay que hacer es explicar “la *emergencia* de la libertad en una naturaleza causal” o “el movimiento cósmico de lo simple a lo heterogéneo”.<sup>4</sup> En todo caso, lo que sí debe admitirse es que la tarea de la filosofía consiste en una *manipulación conceptual* que haga comprensibles ciertos fenómenos, en este caso la racionalidad en la naturaleza. Y esto se vuelve plausible si entendemos que “naturaleza” no es un concepto científico, sino *filosófico*, y que lo que brinda unidad a la investigación filosófica en cuanto tal no es necesariamente la existencia de un método específico de la “ciencia filosófica” sino más bien la unidad del *fenómeno mismo* que se quiere investigar.<sup>5</sup> Es por eso que en el curso de nuestra exposición y desarrollo de los criterios de adecuación mencionados al principio – irreductibilidad, normatividad, objetividad, hermeneuticidad, lingüisticidad – nos hemos tomado la licencia de invocar el trabajo y los conceptos de “otras disciplinas” como la biología, la psicología o la lingüística.

---

2 Zammito, J., “The Last Dogma of Positivism and the Relation of Naturalism to Historicism”, (texto inédito de próxima aparición), p. 28.

3 Así, por ejemplo, Bernstein (2002) argumenta que un “re-encantamiento parcial” de la naturaleza debería reconsiderar el *evolucionismo naturalista* presentado por Peirce y R. W. Sellars (n.11); MacDonald (2006) sugiere que el problema de la libertad y la naturaleza requiere “metafísica pesada” (p. 233); y Zammito (*op. cit.*) apoya una revitalización de la filosofía especulativa en dirección a la *Naturphilosophie* alemana, especialmente la de Schelling (pp. 31-34).

4 V. Capítulo 5, sección 1: *Las raíces biológicas del lenguaje y el pensamiento: la Umwelt* (n. 8).

5 V. capítulo 1, sección 6: *La raíz wittgensteniana de la metodología*.

Obviamente esto no implica ignorar el hecho de que el método de investigación en parte determina el objeto investigado, pero la filosofía, como una actividad conceptual, está dirigida a los fenómenos más generales y fundamentales que vinculan a todos los saberes y actividades entre sí, y es en esa dirección en la que reside su peculiaridad. Como célebremente advirtió Whitehead: “la búsqueda del conocimiento es una empresa cooperativa, y el repudio de la relevancia de diversos modos de aproximarse al mismo problema requiere más justificación que la mera apelación a las limitaciones de las actividades individuales”.<sup>6</sup> Si bien esta idea no nos compromete con un naturalismo metodológico en el sentido expuesto más arriba, sí nos obliga a desafiar la plausibilidad de una auto-concepción tradicional de la filosofía como una “ciencia primera” o “*Urwissenschaft*”. Y para algunos autores, esta es la idea que define esencialmente al naturalismo (Zammito, *op. cit.*, p. 11). En este sentido, y sólo en este, puede decirse que nuestra posición es naturalista.

La filosofía es siempre una actividad de radicalización conceptual, a tal punto que la expresión “filosofía radical” es un pleonasma. Pero en tanto esto es así, siempre que hagamos filosofía nos encontraremos, tarde o temprano, con la obligación de preguntarnos por la naturaleza de esa misma actividad, de modo tal que recaeremos en la vieja idea socrática de que todo esto no es más que un ejercicio de autodescubrimiento.

---

<sup>6</sup> Whitehead, A.N. (1929), *The Function of Reason*, USA: Princeton University Press, p. 51.



## Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006), *Lo abierto*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AIKIN, S. (2006), "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology", *Human Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 317-340.
- ALLISON, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*, US: Yale University Press.
- ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea*, (trad. Pallí Bonet), España: Gredos.
- BAKER, G. (2004), *Wittgenstein's Method*, USA: Blackwell Publishing.
- BAKER, R. L. (1984), "On the Very Idea of a Form of Life", *Inquiry*, 27, pp. 277-289.
- BALTZER-JARAY, K. (2009), "Adolf Reinach is not a Platonist", *Symposium: Journal of the Canadian Society for Continental Philosophy*, Vol. 13, pp. 100-112.
- BECHTEL, W. (1985), "Realism, Instrumentalism, and the Intentional Stance", *Cognitive Science*, v. 9, pp. 473-497.
- BENVENISTE, É. (1971), *Problemas de lingüística general: Tomo I*, trad. J. Almela, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008), *Problemas de lingüística general: Tomo II*, trad. J. Almela, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BERLIN, I. (1958), "Two Concepts of Liberty", en Berlin, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- BERNAL, J. O. (2004), "Conservando el Realismo. Sobre los supuestos metafísicos de John McDowell", *Ideas y Valores*, N° 124, pp. 35-49.
- BILGRAMI, A. (1994), "On McDowell on the Content of Perceptual Experience", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 175, pp. 206-213.
- BLACKBURN, S. (2001), "Normativity à La Mode", *The Journal of Ethics*, Vol. 5, No. 2, pp. 139-153.

- BORRADORI, G. (1994), *The American Philosopher*, trad. R. Crocitto, USA: Chicago University Press, cap. 2.
- BOYLE, M. (2009), "Two Kinds of Self-knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII, N° 1, pp. 133-164.
- BRANDOM, R. (2001), *Making it explicit*, Cambridge: Harvard University Press, caps. 1 y 3.
- BRENTANO, F. (1935), *Psicología desde el punto de vista empírico*, trad. J. Gáos, Madrid: Editorial Revista de Occidente, Libro II, cap. 1.
- BRICKE, J. (1984), "Dennett's Eliminative Arguments", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 45, No. 3, pp. 413-429.
- (1985), "Consciousness and Dennett's Intentionalist Net", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 48, No. 2, pp. 249-256.
- CARR, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity*, NY/Oxford: Oxford University Press, caps. 3 y 4.
- CHALMERS, D. (2008), "Foreword to Andy Clark's *Supersizing the Mind*", en Clark, A. (ed.), *Supersizing the Mind*, London: Oxford University Press.
- CHOMSKY, N. (2000), *New Horizons in the Study of Language and Mind*, NY: Cambridge University Press, cap. 3.
- CLARK, A. & CHALMERS, J. (1998), "The Extended Mind", *Analysis*, Vol. 58, No. 1, pp. 7-19.
- COCALIS, S. (1978), "The Transformation of «Bildung» from an Image to an Ideal", *Monatshefte*, Vol. 70, No. 4, pp. 399-414.
- CRARY, A. & REED R. (eds.) (2000), *The New Wittgenstein*, London: Routledge, cap. 4.
- CROWELL, S. G. & MALPAS, J. (2012), *Heidegger e a tarefa da filosofia: Escritos sobre ética e fenomenologia*, Río de Janeiro: Viaverita.
- CROWELL, S.G. (2001), *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press.

- (2007), “Phenomenology and the First Person Character of Philosophical Knowledge”, *The Modern Schoolman* LXXXIV, pp. 131-148.
- DAVIDSON, D. (1974), “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, pp. 5-20.
- (1981), “Sucesos mentales”, trad. L.V. Dounce, *Cuadernos de Crítica*, México: UNAM, 11.
- (1987), “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, pp. 441-458.
- (1990), *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa.
- (2001), *Essays on Actions and Events*, UK: Oxford University Press.
- (2003), *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid: Cátedra.
- (2004), *Problems of Objectivity*, NY: Oxford.
- (2005), *Truth, Language, and History*, NY: Oxford University Press.
- DE SAUSSURE, F. (1967), *Cours de linguistique générale*, Sain-Germain: Éditions Payot & Rivages.
- (2007), *Curso de Lingüística General. Tomo I*, trad. A. Alonso, Buenos Aires: Losada.
- DEELY, J. (2004), “Semiotics and Jakob von Uexküll’s concept of Umwelt”, *Sign Systems Studies*, 32.1/2.
- DENNETT, D. (1971), “Intentional Systems”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 4, pp. 87-106.
- (1991), “Real Patterns”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 1, pp. 27-51.
- (1991), *Consciousness Explained*, USA: Back Bay Books.
- (1998), *The Intentional Stance*, Cambridge: MIT Press.
- DERRIDA, J. (1967), *De la Grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, cap. 2.

- DESCARTES, R. (2006), *Discours de la Méthode suivi des Méditations Métaphysiques*, Paris: Elibron Classics, Méditation Quatrième.
- DRETSKE F. (1986), "Misrepresentation", en Bogdan, R., J. (ed.), *Belief: Form, Content and Function*, USA: Oxford University Press, cap. 2.
- DREYFUS, H. (2007), "Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian", *Journal of Artificial Intelligence*, Vol. 171, Issue 18, pp. 1137-1160.
- DUMMETT, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 437-458.
- ECHEVERRÍA, B. (2011), "El materialismo de Marx", en *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución (en torno a la tesis sobre Feuerbach de Karl Marx)*, México: Ítaca.
- FAVAREAU, D. (Ed.) (2010), *Essential Readings in Biosemiotics*, Singapore: Springer.
- FOREST, M. (2007), "Peirce and Semiotic Foundationalism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 43, No. 4, pp. 728-744.
- FREGE, G. (1964): *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System. Vol. I.*, trad.: M. Furth, Los Angeles, USA: University of California Press, Introduction.
- (1983), *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg: Meiner.
- (1984), *Investigaciones lógicas*, trad. L. Valdés, Madrid: Tecnos.
- GADAMER, H. (2002), *Verdad y Método I. Volumen I*, trad. A. Agud y R. Aparicio, Madrid: Editora Nacional, Tercera Parte.
- GLOCK, H. (2003), *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, NY: Cambridge University Press.
- GOODMAN, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hacking, cap. 1.
- HAACK, S. (2005), "Not Cynicism, but Synchism: Lessons from Classical Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 41, No. 2, pp. 239-253.

- HACKER, P. M. S. (2007), "Gordon Baker's late interpretation of Wittgenstein", en Kahane, G., Kanterian, E., Kuusela, O. (eds.), *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*, USA/UK: Blackwell, pp. 88-123.
- HAHN, L. (Ed.) (1999), *The Philosophy of Donald Davidson*, USA: Southern Illinois University press, caps.: 2, 3 y 24.
- HALTON, E. (2008), "Mind Matters", *Symbolic Interaction*, Vol. 31, No. 2, pp. 119-141.
- HAN-PILE, B. (2005), "Early Heidegger's appropriation of Kant", en *The Blackwell Companion to Heidegger*, eds. Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, London: Blackwell.
- HAUGELAND, J. (1998), *Having Thought*, Cambridge: Harvard University Press, caps.: 10-13.
- HEGEL, G.W.F. (1975), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J. L. Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, §§1-33.
- (2007), *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires: FCE, I.
- HEIDEGGER, M. (1951), *Ser y Tiempo*, trad. J. Gáos, México: FCE, §§ 1-24.
- (2000), "De la esencia de la verdad", trad.: H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J.A. Escudero, Barcelona: Herder.
- (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Editorial Alianza.
- HJELMSLEV, L. (1942), "Langue et parole", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, No. 2, pp. 29-44.
- HORNSBY, J. (1980/1981), "Which Physical Events Are Mental Events?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 81, pp. 73-92.
- HUME, D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.

- HUNTER, J.F.M. (1968), “«Forms of Life» in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, N° 4, pp. 233-243.
- (1977), “Wittgenstein and Materialism”, *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344, pp. 514-531.
- HUSSERL, E. (1990): *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*, trad. A. Ziri6n, M6xico: UNAM, p. 43.
- (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologfa trascendental. Una introducci6n a la filosoffa fenomenol6gica*, Barcelona, Editorial Cr6tica.
- (2005), *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosoffa fenomenol6gica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, M6xico: FCE.
- (2006), *Investigaciones L6gicas. Tomo II.* (trad. M.G. Morente y J. Gaos), Madrid: Alianza.
- (2009), *Investigaciones L6gicas. Tomo I.* (trad. M.G. Morente y J. Gaos), Madrid: Alianza.
- HUTTO, D. (1995), “Consciousness Demystified: A Wittgensteinian Critique of Dennett’s Project”, *The Monist*, Vol. 78, No. 4, *The Mind in Wittgenstein’s Later Philosophy*, pp. 464-479.
- KANT, I. (2003), *Fundamentaci6n de la metafisica de las costumbres*, Madrid: Edici6n Encuentro, cap. 3.
- (2007), *Cr6tica de la Raz6n Pura*, trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.
- (2007b), *Proleg6menos a toda metafisica del porvenir*, trad.: J. Besteiro, Buenos Aires: Porrfa
- KENNY, A. (2006), *Wittgenstein*, UK: Blackwell.
- KORSGAARD, C. (1996), *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- KRIPKE, S. (1989), *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, trad. A. Tomassini Bassols, M6xico: UNAM/IIFF.
- KRUSE, F.E. (1990), “Nature and Semiosis”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 26, No. 2, pp. 211-224.

- KUBERSKI, P. (2000), "A Worldly Mind: Natural History and the Experience of Consciousness", *SubStance*, Vol. 29, No. 1, Issue 91: Special Section: Brain Cultures, pp. 7-22.
- L'HÔTE, C. (2010), "Biosemantics: an Evolutionary Theory of Thought", *Evo Edu Outreach*, 3, pp- 265-274.
- LANE, R. (2009), "Persons, Signs, Animals: A Peircean Account of Personhood", *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Vol. 45, N° 1, pp. 1-26.
- LEPORE, E. (comp.) (1986), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell.
- MACDONALD, G. & FAVAREAU, D. (Eds.) (2006), *Teleosemantics*, NY: Oxford University Press.
- MACDONALD, G. & MACDONALD, C. (Eds.) (2006), *McDowell and his critics*, UK: Blackwell Publishing.
- (2006), "The Metaphysics of Mental Causation", *The Journal of Philosophy*, 103, 539-576.
- MAKER, W. (1991), "Davidson's Transcendental Arguments", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 2, pp. 345-360.
- MALCOM, N. (1972/1973), "Thoughtless Brutes", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 46, pp. 5-20.
- MALPAS, J. (1992), *Donald Davidson and the mirror of meaning: holism, truth and interpretation*, NY: Cambridge University Press.
- (2003), *From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental*, NY: Routledge
- (2008), "On Not Giving Up the World: Davidson and the Grounds of Belief", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 16(2), pp. 201-215.
- (2010), "Donald Davidson", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford Press.

- (2012), “The two-fold character of truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat”, *The Multidimensionality of Hermeneutics Phenomenology*, ed. Babette Babich and Dimitri Ginev, Dordrecht: Springer (forthcoming).
- MARRAS, A. (1973), “Sellars on Thought and Language”, *Noûs*, Vol. 7, No. 2: Studies in Wilfrid Sellars’ Philosophy, pp. 152-163.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press.
- (1998), *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge / London: Harvard University Press, caps. 13 y 18.
- (2002), *Mind, Value and Reality*, London: Harvard University Press.
- (2004), “Sellars and the Space of Reasons” (inédito).
- (2007), “Autonomy and its burdens” (inédito).
- (2009), *The engaged intellect*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2009b), *Having the World in View*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2011), “Autonomy and Community: some remarks on the second movement of Brandom’s sonata” (inédito).
- MCGINN, C. (1989), “Can we solve the Body-Mind problem?”, *Mind*, New Series, Volume 98, Issue 391, pp. 349-366.
- MCNAUGHTON, D. & RAWLING, P. (2003), “Naturalism and Normativity”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 77 (2003), pp. 23-45.
- MENARY, R. (ed.) (2010), *The Extended Mind*, Cambridge: MIT press, caps.: 1, 2 y 12.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003), *Nature: Course Notes from the Collège de France*, trad. R. Vallier, Illinois: Northwestern University Press.

- MILLIKAN, R. (1989), "Biosemantics", *The Journal of Philosophy*, Volume 86, Issue 6, pp. 281-297.
- (1990), "Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox", en *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 3, pp. 323-353.
- (2001), *Language, Thought, and other Biological Categories*, US: MIT press, cap. 4.
- (2004), *Varieties of Meaning*, Cambridge: MIT press, caps.: 5, 6, 7, 9, 18 y 19.
- (2006), "Styles of Rationality", en Hurley, S. & Nudds, M. (eds.), *Rational Animals?*, London: Oxford University Press, pp. 117-126.
- MORAN, R. (1994), "Interpretation and the first person", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 175, pp. 154-173.
- (2001), *Authority and Estrangement. An essay on self-knowledge*, USA: Princeton University Press.
- MOYA, C. (1992), "Introducción a la filosofía de Davidson: Mente, mundo y acción", en Davidson, D., *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós..
- NAGEL, T. (1974), "What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4, pp. 435-450.
- NEANDER, K. (2012), "Teleological Theories of Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) (próximamente) URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/content-teleological/>, p. 16.
- NORRIS, C. (2011), "Second Nature, Knowledge, and Normativity: revisiting McDowell's Kant", *Diametros*, 27, pp. 64-107.
- PEIRCE, C.S., (1955), *Philosophical Writings of Peirce* (ed. J. Buchler), NY: Dover, caps.: 2, 3, 7 y 16.
- (1998), "New Elements (Καινά στοιχεία)", en *The Essential Peirce: Volume 2* (ed. Peirce Edition Project), USA: Indiana University Press.
- PÉREZ, D. (2005), "Is thought without language possible?", *Principia*, 9 (1-2), pp. 177-191.

- PIAGET, J. (1995), *Seis estudios de psicología*, trad. : J. Marfá, Buenos Aires: Editorial Labor S.A..
- PINKER, S. (1994), *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*, USA: Penguin Books, cap. 3.
- PIPPIN, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, USA: Cambridge U.P..
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, USA: Cambridge University Press, caps.: 5 y 9.
- QUINE (1953), "On what there is", en *From a logical point of view*, USA: Harvard University Press, cap. 1.
- (1960), *Word and Object*, Cambridge: MIT press, caps.: 1, 3, 7.
- (1969), *Ontological Relativity and other essays*, USA: Cambridge University Press, caps.: 1, 2 y 3.
- RECK, E. (ed.) (2002), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives in Early Analytic Philosophy*, London: Oxford University Press.
- RICHARDSON, R. (1979), "Functionalism and Reductionism", en *Philosophy of Science*, 46, USA: University Chicago Press, pp. 533-558.
- RISJORD, M. (2004), "Reasons, Causes, and Action Explanation", *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 35, No. 3, pp. 1-13.
- ROCKMORE, T. (1999), "Hegel, Peirce, and Knowledge", *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, Vol. 13, No. 3, pp. 166-184.
- RÖDL, S. (2007), *Self-Consciousness*, Cambridge / London: Harvard University Press.
- RORTY, R. (1997), "Davidson between Wittgenstein and Tarski", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXX, No. 88, pp. 49-71.
- (2000), *Verdad y Progreso*, trad. A. Bermejo, Barcelona: Paidós, caps.: 1, 5, 7.
- ROSENBERG, A. (2001), "How is Biological Explanation Possible?", *British Society of the Philosophy of Science*, 52, pp. 735-760.

- ROSS, D. (2000), "Rainforest Realism: A Dennettian Theory of Existence", en D. Ross, A. Brook & D. Thompson (eds.), *Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 147-168.
- (2000). "Introduction: The Dennettian Stance", en D. Ross, A. Brook & D. Thompson (eds.) *Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 147-168
- RYLE, G. (2009), *The Concept of Mind*, Abingdon: Routledge, cap. 1.
- SEBEOK, T.A. (2001), *Signs*, Toronto: University of Toronto Press, caps.: 1, 2, 3 y 9.
- SELLARS, R.W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, Chicago: The Open Court Publishing, Company, cap. 1.
- SELLARS, W. (1963), *Science, Perception & Reality*, California: Ridgeview Publishing Company.
- SHOEMAKER, S. (1994), "The First-Person Perspective", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 68, No. 2, pp. 7-22.
- SLORS, M. (1996), "Why Dennett cannot explain what it is to adopt the Intentional Stance", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 182, pp. 93-98.
- SLOTERDIJK, P. (2001), *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger*, trad. J.C. Mielke, Madrid: Akal, caps.: 1 y 3.
- SLUGA, H. (2002), *Gottlob Frege*, NY & London: Routledge, cap. 2.
- SMITH (Ed.) (2002), Reading McDowell, UK: Routledge.
- SMITH, B. (1989), "Logic and the *Sachverhalt*", *The Monist*, 72:1, pp. 52-69.
- (2006), "Davidson, Interpretation, and First-Person constraints on Meaning", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 14(3), pp. 385-406.
- SOBER, E. (1999), "The Multiple Realizability Argument against Reductionism", en *Philosophy of Science*, 66, USA: University Chicago Press, pp. 542-564.

- THOMAS, A. (1997), "Kant, McDowell and the Theory of Consciousness", *European Journal of Philosophy*, Vol. 5, Issue 3, pp. 283-305.
- THOMPSON, M. (2008), *Life and Action*, Cambridge / London: Harvard University Press.
- TIERCELIN, C. (1997), "Peirce on Norms, Evolution and Knowledge", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 33, No. 1, pp. 35-58.
- VIGO, A. (2002), "Intuición Categorial", *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 28, pp. 187-212.
- VIGOTSKY, L. (2010), *Pensamiento y Lenguaje*, trad.: J.P. Tosaus Abadía, Madrid: Paidós.
- VON UEXKÜLL, J. (1922), *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro, Madrid: Calpe.
- (1926), *Theoretical Biology*, trad. D. L. Mackinnon, New York: Harcourt, Brace & Co., cap. 5.
- WAGNER, S. (1996), "Teleosemantics and the troubles of Naturalism", *Philosophical Studies*, Vol. 82, No. 1, pp. 81-110.
- WHITEHEAD, A.N. (1929), *The Function of Reason*, USA: Princeton University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1974) *Philosophical Grammar*, trad. A. Kenny, Oxford: Basil Blackwell.
- (2002), *Investigaciones Filosóficas*, trad. Suárez y Moulines, Barcelona: Crítica.
- (2003), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. L. Valdés Villanueva, Madrid: Tecnos.
- (2003), *Über Gewissheit / Sobre la certeza*, trad. J. L. Prades, V. Raga, Barcelona: Gedisa.
- (2007) *Gramática Filosófica*, trad. L. F. Segura, México: UNAM.
- WRATHALL, M. (1999), "The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson", *The Monist*, Vol. 82, No. 2, Continental Philosophy: For & Against, pp.304-323.
- WRIGHT, C. (2002), *What is Wittgenstein's point in the rule-following discussion?*, for Boghossian/Horwich *Language and Mind* seminar, NYU, April 9.

- (2007) “Rule-Following Without Reasons: Wittgenstein’s Quietism and the Constitutive Question”, *Ratio*, XX, 0034–0006.
- YALOWITZ, S. (2008), “Anomalous Monism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.)
- ZAMMITO, J., “The Last Dogma of Positivism and the Relation of Naturalism to Historicism” (inédito).





