

## De la imagen manifiesta a la actitud natural: el lugar de la ciencia en nuestra comprensión del mundo

MANUEL DE PINEDO\*

**Resumen:** La normatividad de la racionalidad hace problemática su comprensión desde una perspectiva descriptiva y nomológica como la de las ciencias naturales. En este trabajo se vincula tal normatividad al carácter primitivo de las nociones de persona y objeto observable y se defiende que estas nociones operan en el marco de la 'actitud natural', que es la que da sentido, entre otras cosas, a la validez e importancia de la ciencia. Este artículo comienza distinguiendo una concepción normativa de la racionalidad de otra descriptiva y trata de mostrar que la segunda depende de la primera y en ningún caso la sustituye. Seguidamente se estudia el golpe de gracia que Sellars da al fenomenismo y se critican las conclusiones eliminativistas a las que llega este autor, proponiéndose una forma de realismo directo como alternativa.

**Palabras clave:** dato sensorial, epistemología, normatividad, objeto, persona, racionalidad, realismo científico, realismo directo.

**Abstract:** Given its normative character, it is problematic to understand rationality from within a descriptive and nomological perspective such as that of the natural sciences. I relate such a normativity to the primitive character of the notions of a person and of an observable object and I defend that such notions operate within the 'natural attitude' framework which gives sense, amongst other things, to the validity and importance of science. After distinguishing a normative from a descriptive conception of rationality, I claim that the latter depends on the former and in no case replaces it. After that I study the impact of Sellars' demolition of phenomenalism and criticize the eliminativist conclusions reached by him, proposing a form of direct realism as an alternative.

**Key words:** direct realism, epistemology, normativity, object, person, rationality, scientific realism, sense-data.

### Introducción

Son muchos y variados los filósofos que muestran una actitud de deferencia hacia las ciencias naturales en general y la física en particular. Esta deferencia es en algunos casos meramente metodológica: el poder explicativo de los modelos científicos nos impresiona a todos, y a veces esto nos puede llevar a juzgar que otras formas de explicación o comprensión (en particular la racionalización, el discurso ético o la aceptación acrítica de la existencia de un mundo exterior poblado por

---

Fecha de recepción: 4 febrero 2002. Fecha de aceptación: 2 julio 2002.

\* Departamento de Filosofía. Universidad de Granada. Campus de la Cartuja. Facultad de Psicología. 18071 Granada, España.

Programa «Ramón y Cajal», Ministerio de Ciencia y Tecnología. E-mail: manuedpg@hotmail.com

objetos perceptibles y por personas racionantes) sólo serán válidas si pueden acomodarse o reducirse a los moldes nomológicos de nuestra visión científica de la naturaleza. En otros casos la deferencia es, además de metodológica, ontológica: lo que hay es lo que la ciencia dice (o diría, si estuviera suficientemente desarrollada) que hay, y lo demás es, o bien un compuesto de dichas entidades teóricas, o una ilusión consecuencia de la ignorancia. Así, en las filas del deferencialismo podemos encontrar marchando juntos, aunque con el paso cambiado, a compañeros de viaje generalmente mal avenidos: eliminativistas de todas las clases, buscadores de leyes psicofísicas y/o leyes psicológicas estrictas (i.e., reduccionistas o no), y finalmente fisicistas eclécticos. Recientemente, entre los primeros se han hecho notar de manera más conspicua Paul y Patricia Churchland, el estandarte de los segundos es Jerry Fodor, y Donald Davidson es el más influyente de entre los últimos.

En este artículo argüiré que las dos primeras opciones brevemente señaladas al final de párrafo anterior se quedan sin apoyo justificatorio desde el que poder defender la validez, la corrección y la verdad de sus propuestas al ofrecer teorías *filosóficas* que dejan de lado, reducen o eliminan, el marco desde el que tal defensa puede hacerse. Mi crítica no afecta a filósofos que, como Davidson, Dennett o Rorty, reconocen el carácter ineliminable de la presunción de racionalidad en nuestras explicaciones *causales* de la acción y el pensamiento. No obstante, espero ofrecer un argumento en otro lugar que ponga en cuestión la legitimidad de apelar a identidades psicofísicas que se siguen de argumentos con premisas dogmáticas (como ocurre con el famoso monismo anómalo o anómico de Davidson en el que el 'principio nomológico de la causalidad' es aceptado como premisa sin justificación alguna) o incluso sin tales argumentos: sería preciso mostrar que es inteligible hablar de identidades entre sucesos mentales y sucesos físicos cuando es, por principio, imposible ofrecer *criterios* de identificación<sup>1</sup>.

Contra la prioridad explicativa de la física, y contra la prioridad metodológica de las explicaciones nomológicas, defenderé a continuación una posición de realismo directo o de sentido común. Si nuestra concepción de la mente y de la conciencia son derivadas de nuestra concepción de las personas, y las personas son entidades a las que puede adscribirse tanto características mentales como físicas, la urgencia de mostrar cómo se relacionan mente y mundo empieza a desaparecer. Revisaré la crítica de Sellars al mito de lo dado para defender la irreductibilidad de los objetos observables a colecciones de sensaciones y para apoyar lo que Strawson ha llamado la 'actitud natural'. Me separaré, no obstante, de la concepción que Sellars tiene de dicha actitud, a la que él llama 'imagen manifiesta', como una teoría apta para ser sustituida por otra, la representada por la 'imagen científica', y defenderé que la actitud natural no es un conjunto de ideas que tenemos, sino que son «creencias en las que estamos», por usar la expresión de Ortega y Gasset (1940, pp. 17ss.). Mantendré que el papel de la ciencia sólo puede comprenderse dentro de la esfera más amplia de la racionalidad humana. Aún siendo cierto que los cánones internos ofrecidos por las teorías científicas para evaluar sus resultados y para compararlos con los resultados de otros paradigmas científicos y, especialmente, con los de otras supuestas formas de obtener conocimiento sobre el mundo (misticismo, religión, pero también historia y las demás humanidades) no son suficientes para mostrar la superioridad de la ciencia, de ello no se sigue que todo quepa: la cultura humana, entendida como un todo, tiene cánones de racionalidad, adecuación, utilidad práctica, etc., que pueden explicar la superioridad de la ciencia sobre, digamos, el vudú. Por supuesto, adoptar esta línea conlleva que la ciencia no está

<sup>1</sup> Y mostrar esto es algo que le está vedado a Davidson, dado su argumento contra el tercer dogma del empirismo. el que distingue esquema conceptual y contenido empírico.

libre de valores prácticos, y que no es el juez último y único de lo que hay y de lo que no hay. Pero sus poderes predictivos, su simplicidad y universalidad dicen mucho a su favor. Sin embargo, su aplicación a los humanos tiene una limitación fundamental: es circular esperar que la ciencia agote todo lo que sobre nosotros hay que decir, incluyendo la explicación de la tarea misma de hacer ciencia. De esta forma, la actitud natural ('la psicología popular' o 'el enfoque intencional') no puede desaparecer en su aplicación a los humanos ya que es, se defenderá, la forma humana ineludible de comprensión.

El ser humano empieza aplicando el 'enfoque intencional', en expresión de Dennett, a toda la naturaleza. El clima, los planetas y estrellas, el mar, todos actúan intencionalmente. Este es el elemento más característico del pensamiento mítico: todo aquello que no puede explicarse con simplicidad tiene un dios detrás actuando caprichosa o, al menos, misteriosamente. No obstante, la humanidad ha aprendido a eliminar las explicaciones intencionales en su comprensión de la mayoría del universo. Y, sin embargo, una parte de ese universo parece escaparse continuamente a tal eliminación, la humanidad misma.

En Platón y Aristóteles podemos ya encontrar dos diagnósticos de este problema que han sobrevivido hasta hoy. Ambos filósofos aceptan la concepción socrática del hombre: «Las cosas físicas pueden ser descritas en términos de sus propiedades objetivas, pero el hombre sólo puede ser descrito y definido en términos de su conciencia»<sup>2</sup> (Cassirer 1944, p. 5). Platón explica esta diferencia apelando a una concepción dualista del hombre. La esencia del hombre no puede explicarse invocando lo que tiene en común con el resto de la naturaleza. Su esencia está en un mundo diferente, «ideal», uno que no se encuentra en proceso de continuo cambio, sino que es fijo y permanente. Aristóteles, por otra parte, define al hombre como un animal social y es su carácter social lo que lo hace diferente e irreductible a las leyes de la naturaleza.

Ahora bien, si el contraste entre personas y objetos físicos es un contraste entre entidades sujetas a explicaciones normativas, evaluativas y otras sujetas a explicaciones nomológicas, fácticas, ¿es legítimo mantener que no existe una separación de principio entre valores y hechos y, simultáneamente, criticar la falacia naturalista por su intento de derivar normas de hechos, o «debe» de «es»? Si los hechos no pueden separarse de los valores, ¿cómo puede cuestionarse el naturalismo? Ambas tesis pueden acomodarse diciendo que uno cae en la falacia naturalista cuando intenta derivar valores de hechos, concibiendo los hechos como completamente independientes de toda normatividad. Un ejemplo clásico: la oposición de Locke al innatismo en su teoría del conocimiento es una consecuencia implícita de su oposición al innatismo en su filosofía política; pero Locke llega a esta última a través de un argumento falaz: para frenar la implicación de que algunos seres humanos tienen más *derechos* que otros, se cree forzado a defender que todos los humanos nacen, *de hecho*, en el mismo estado. La implicación a la que Locke se opone es falaz porque no es necesario cuestionar sus premisas para negar la consecuencia: de diferencias físicas o psicológicas no se siguen diferencias en derechos. Nada que mantengamos fuera de la esfera de los valores puede jugar un papel normativo y por ello ninguna diferencia ni igualdad de derechos puede deducirse de diferencias o identidades fácticas.

Otra forma de expresar esta idea es decir que el naturalista, en el sentido de los párrafos anteriores, tiende a cometer dos errores: el primero es asumir que hay hechos libres de valores y el segundo es intentar deducir valores de estos «hechos». El crítico de la falacia puede argüir que no hay hechos independientes de un marco valorativo a los que apelar, y mantener que los intentos de abandonar tal

2. Todas las traducciones son mías excepto cuando se indique lo contrario.

marco para fundamentar los valores están condenados al fracaso. Para derivar el debe del es naturalísticamente tiene que mostrarse que el «es» no es evaluativo. El naturalismo necesita mantener la distinción entre hechos y valores si quiere deducir los segundos de los primeros. Una vez que la distinción se muestra insostenible, el naturalismo no puede levantar el vuelo. Y, *a fortiori*, no puede cometer falacias<sup>3</sup>.

La tarea de la ciencia no es recopilar hechos, porque los hechos no están dados al margen de un marco teórico de referencia. Los hechos son hechos dentro de una teoría, y las teorías están infradeterminadas por la observación, ya que incluso lo que cuenta como observación depende de teoría e interés. La evaluación de los hechos (su pertinencia, su relación con otros hechos, su lugar en las teorías, etc.) no puede hacerse independientemente de las teorías para las que son hechos. Cualquier recurso a hechos científicos debe tomar en consideración los valores epistémicos (tales como la verdad, simplicidad, coherencia, etc.) que entran en juego al juzgar las teorías. Tales valores son una precondition para la labor científica y por ello no pueden reducirse ni explicarse desde ella. Son muchas las áreas del conocimiento humano que no parecen reductibles a la ciencia. El conocimiento es más amplio que la ciencia natural y quizá, como numerosos críticos continentales del positivismo han insistido a lo largo de los años, el conocimiento no científico es más importante y fundamental para los seres humanos<sup>4</sup>. Sólo sobre la base de nuestra comprensión no científica, no nomológica, podemos dar sentido al papel de la ciencia.

### Racionalidad: descriptivismo y normativismo

El enfoque que sobre la racionalidad voy a defender tiene su origen en la obra de Kant. Ahora bien, frente a una lectura individualista de su filosofía en la que cada persona es responsable última de la revisión (o revisabilidad) de todo su conocimiento, defenderé una lectura intersubjetiva. Esta lectura, desarrollada recientemente por Strawson y McDowell entre otros, sugiere que ninguna persona individual encarna el *ideal* de racionalidad; tal ideal pertenece a la cultura como un todo y cada persona se convierte en receptáculo de cultura adquiriéndola por medio del aprendizaje lingüístico.

Muchos filósofos han mantenido que negar que los animales no lingüísticos piensan es negar lo obvio. Aquí tenemos, por ejemplo, a Hume, no muy dado a tomar verdades como evidentes: «Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual

3 Quizá la oposición a la falacia pueda entenderse mejor si se la ve no como una maniobra para inferir valores de hechos, sino más bien como una para reducir valores a hechos. Un enfoque antifundamentista de este tipo sería suficiente para preservar la singularidad de lo normativo y es neutral con respecto a las teorías científicas acerca de las condiciones posibilitadoras de su emergencia. Para los detalles de esta línea de interpretación de la distinción debe/es, ver Morris 1992, pp. 155-65; ver también 165-8 para una defensa de la compatibilidad del rechazo de la distinción hecho/valor y la crítica de la falacia naturalista.

4 Esta es la principal tesis del *Tractatus* de Wittgenstein, la que sobrevive después de tirar la escalera: «Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado» (6.52; trad.: E. Tierno Galván). Sólo la segunda parte del *Tractatus*, la «no escrita», es importante (como señaló en su famosa carta al editor alemán de su libro, ver Hacker 1986, p. 105): «Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta» (6.52). Esta idea, que considera a la ciencia clara pero poco iluminadora, puede también encontrarse en William James: «Ya que básicamente no somos escépticos, podríamos confesarnos los motivos para nuestras distintas fes. Yo confieso los míos con franqueza-no puedo evitar pensar que en el fondo son de naturaleza estética y no lógica» (James 1912, p. 276; citado en Ayer 1982, p. 72).

que los hombres» (1739-40, p. 176; trad.: F. Duque). Sería de esperar, sin embargo, que la mayoría de estos filósofos también estuviera de acuerdo en que afirmar que no existen diferencias sustanciales entre el pensar de las criaturas no lingüísticas y el de las criaturas lingüísticas es un error del mismo grado. Una cuidadosa caracterización del pensamiento y la racionalidad es precisa si queremos hacer justicia a estos dos hechos: es importante aislar aquello que hace especiales a los humanos sin traicionar las patentes similitudes que existen entre éstos y el resto del reino animal. No bastará, por ejemplo, con decir que el conocimiento humano está sujeto a revisabilidad, ya que podemos ver cómo los animales cambian sus patrones de comportamiento en el curso de su existencia. Por otra parte, sería excesivo exigir como seña de identidad la revisabilidad total, pues podemos ver con frecuencia a los humanos abrazando creencias tercamente.

Se ha señalado a menudo que, entre los animales, los humanos son los únicos que no están condenados a repetir la historia conductual de su especie a lo largo de su vida: aprendemos de nuestros padres muchas de las cosas que ellos mismos han aprendido. Pero ni siquiera esto es exclusivamente humano. Es cierto que, por ejemplo, los pájaros que usan instrumentos no necesitan ver a sus mayores usándolos para aprender como hacerlo. No es menos cierto que los primates no humanos son capaces de imitar las ideas de los de su misma especie, mientras que a primates de otra comunidad pueden nunca ocurrírseles (no todos son capaces de dar gritos de alarma engañosos para beneficiarse en exclusiva de un banquete, pero pueden aprender a hacerlos).

Ahora bien, la principal, si no la única, forma de transmitir información de generación en generación entre criaturas no humanas es genética. Esta información es a menudo realmente sofisticada. El «descubrimiento» de los números primos puede verse en plantas: hay bambúes que florecen cada trece o diecisiete años y así evitan que sus depredadores regulen sus ciclos reproductivos para que las crías se den un festín. Sin embargo, los humanos también tienen la habilidad especial de transmitirse información y de evitar los errores de sus progenitores. Un jugador de ajedrez principiante no necesita perder su reina una y otra vez como consecuencia de ponerla en juego demasiado pronto. Normalmente es suficiente con que se le diga. Los estudiantes de física no tienen que luchar media vida con problemas copernicanos antes de captar los principios de la física moderna. Y, a pesar de las apariencias, los fumadores no necesitan perder las piernas para saber que el tabaco es perjudicial.

Las diferencias que he comentado en los párrafos previos son de carácter descriptivo y, por ello, podría mantenerse que meramente cuantitativas. No son este tipo de diferencias las que quiero utilizar para caracterizar la noción de racionalidad que juega un papel central e ineliminable en la actitud natural. Al hablar de racionalidad no me estoy refiriendo sólo a la capacidad de aplicar reglas generales a diversos dominios y de revisar esas reglas a la luz de la experiencia y otras reglas. Me refiero más generalmente a la habilidad humana de «racionalizar», de explicar, comprender y justificar el propio comportamiento y el de los demás. Entendida de esta forma, la racionalización no es una práctica que describe y predice lo que alguien hace o hará, cree o creará, sino que su tarea primordial es desentrañar lo que alguien *debería* hacer o creer a la luz de lo que de hecho hace y cree. Y, por supuesto, a luz también de nuestra incapacidad de interpretar la conducta de las personas sin presuponer que son racionales. Es parte de nuestra naturaleza el explicar incluso el desfase entre lo que una persona hace y lo que debería hacer, es decir, explicar conductas erróneas o incoherentes, creencias falsas o inconsistentes, a partir de una base de racionalidad general. Esta presunción de racionalidad es la única forma de detectar desviaciones parciales<sup>5</sup>.

5 «El hecho es que la posibilidad de la irracionalidad depende de un alto grado de racionalidad. La irracionalidad no es una mera ausencia de razón, sino una enfermedad o perturbación de la razón» (Davidson 1982, p. 321).

Aquellos autores que ponen el énfasis en nuestro fracaso en alcanzar la racionalidad total, se ocupan de un tema diferente. Así, Stich ha criticado la idea de racionalidad como optimización dirigiendo su crítica hacia la que él llama «tesis Davidson/Dennett» de que el mal razonamiento es imposible (Stich 1990, p. 10). Confiesa Stich que, como consecuencia del estudio de datos de la psicología empírica, sus reservas acerca de la viabilidad de dos de los tres proyectos tradicionales de la epistemología (la explicación de lo que es el 'conocimiento' y la respuesta a los argumentos escépticos) se han extendido al tercero: la evaluación y crítica de las estrategias de investigación. Los experimentos sobre la corrección del razonamiento<sup>6</sup> muestran que a menudo somos muy deficientes incluso en la resolución de problemas deductivos fáciles, por lo que Stich se pregunta si es en principio posible distinguir entre razonamientos buenos y malos. El principal objetivo de su crítica es Dennett, al que asocia, correctamente en este aspecto de su filosofía, con Davidson. Según Stich, ambos autores mantienen que el mal razonamiento es imposible porque la racionalidad es un requisito de la interpretación. Aquí Stich (como en su anterior debate con Dennett: ver Dennett 1979 y 1981, Stich 1981) confunde dos formas diferentes de entender la racionalidad. Una de ellas, de la que él se ocupa, podría llamarse 'racionalidad descriptiva'. La otra forma de entenderla, la que cimienta la idea de que la racionalidad es necesaria para la interpretación, podría llamarse 'racionalidad normativa'. (Sigo así el uso de términos elegido por Stich en su discusión del contraste entre un monismo cognitivo descriptivo y otro normativo: el segundo conlleva la idea de que necesitamos presuponer que una persona a la que estamos interpretando comparte con nosotros, los intérpretes, lo que consideramos que es un conjunto consistente de creencias, el primero lo caracteriza Stich por medio de la afirmación de que sólo hay un conjunto posible de creencias consistentes.) La racionalidad descriptiva es la racionalidad de un sujeto que elige (con éxito) actuar de acuerdo con la aplicación de las leyes de la lógica deductiva a su conocimiento. Cuando una persona deja de hacer esto, podemos llamar irracional a su conducta. Por otra parte, la racionalidad normativa no se contrapone a la irracionalidad, sino a la carencia de racionalidad, i.e., a la ausencia de una base desde la que juzgar el carácter racional o irracional (descriptivo) de una acción. Así, el enfoque interpretativo subraya el elemento racional en la conducta interpretada (el elemento que la intérprete asume que hay en común entre ella y quien está siendo interpretado) sin que este énfasis impida que la interpretación incluya censuras cognitivas de los casos de irracionalidad empírica.

Necesitamos racionalizar para encontrar errores en la argumentación. Cuando, por ejemplo, un miembro del gobierno dice «el año pasado la inflación fue inferior al 2.5 por ciento, la menor de los últimos 25 años: nuestra política económica está siendo muy exitosa», no pensamos necesariamente que su razonamiento sigue reglas distintas al nuestro, o ninguna: podemos pensar que la hablante está deliberadamente ocultando hechos que desacreditarían su inferencia (por ejemplo una inflación muy baja en los países del entorno económico), o que está intentando engañar a la audiencia, o que desconoce lo que está ocurriendo.

---

6 Por ejemplo, la tarea de selección de Wason, en la que un gran número de sujetos fracasa en la resolución de problemas que involucran aplicaciones simples del modus ponens y modus tollens y cuyo éxito aumenta considerablemente si la tarea se sitúa en un contexto familiar (Johnson-Laird and Wason 1977), o la frecuencia de la falacia de la conjunción, cometida por un número considerable de sujetos, que encuentran que «p & q» es más probable que «p» cuando «q» les parece mucho más probable que «p»: e.g., encuentran más probable que «Antonio Banderas será el próximo presidente del gobierno y Gustavo Kuerten ganará Roland Garros» que «Antonio Banderas será el próximo presidente del gobierno» (Tversky and Kahneman 1983). Ver Stich 1990, pp. 4-9.

Según Stich es una consecuencia de la tesis Davidson/Dennett que del monismo cognitivo normativo se sigue el monismo descriptivo y, por tanto, este último no sería una tesis empírica<sup>7</sup>. Sin embargo, el monismo normativo no está comprometido con la idea de que no se den casos de irracionalidad. Con lo que está comprometido es con la tesis de que si alguien nos presenta tal cantidad de estos casos como para hacer imposible retener la presunción de racionalidad, estaremos obligados a recurrir a otros niveles de análisis (neurología, química). Lo que Davidson mantiene, y quizá también Dennett, aunque este último es más resbaladizo<sup>8</sup>, es que si hubiera visiones del mundo que se resistieran a nuestra interpretación, no seríamos capaces de reconocerlas y no tendríamos razón alguna para llamarlas visiones del mundo. O la existencia de sistemas cognitivos alternativos defendida por Stich puede ser comprendida desde el nuestro, o llamarlos sistemas cognitivos será meramente darles un título honorífico.

La racionalidad de la que Davidson y Dennett hablan no es la racionalidad que *encontramos* cuando intentamos comprender el sentido de la conducta de las personas. Es la racionalidad que tenemos que *presuponer* para ser capaces de ver la conducta como algo que las personas hacen y no meramente como algo que les sucede. Como ocurre en el debate en la biología teórica entre adaptacionistas y antiadaptacionistas (con Maynard Smith y el propio Dennett entre los primeros, y Gould y Lewontin entre los segundos; ver Maynard Smith 1958, capítulo 1, Dennett 1995 y Gould y Lewontin 1979), o en la antigua disputa entre los defensores de las partículas y los de las ondas en la teoría electromagnética, cada parte pone el acento en un aspecto de la imagen global, cuando ambos aspectos no son necesariamente incompatibles. Si buscamos soluciones óptimas para problemas conductuales (o evolucionistas, en el caso de Dennett) tenemos que estar dispuestos a conformarnos con encontrar soluciones meramente adecuadas: no podemos olvidar las limitaciones que hacen la perfección inalcanzable. Pero centrarse excesivamente en estas limitaciones puede conducirnos a ignorar el hecho de que sólo podemos entenderlas sobre la base de una concepción general de la racionalidad o de la optimización.

Stich subraya el fracaso individual en alcanzar la racionalidad ideal y critica el enfoque intencional de Dennett por asumir esta última. La respuesta a esta acusación llama la atención sobre la necesidad de una base de racionalidad que dé sentido a la conducta irracional (siguiendo la idea de Davidson de que necesitamos un acuerdo general para comprender el desacuerdo puntual). Esta respuesta asume que el enfoque intencional o la psicología popular no son una *teoría* sobre el mundo y la conducta humana, sino una *actitud*, una perspectiva, un punto de partida<sup>9</sup>.

7 Stich se opone a otras dos líneas de argumentación: la idea de que la evolución produce organismos que son una buena aproximación a sistemas óptimamente diseñados y que un sistema así diseñado es racional, y lo que Stich llama el argumento de Cohen, según el cual es en el dominio de la competencia y no en el de la actuación donde la inferencia ha de ser normativamente impecable. No me detendré en esta discusión. Ver Cohen 1981 y 1993, Dennett 1987 y 1995, y Davidson 1990.

8 Sin ir más lejos, Dennett parece deslizarse desde una defensa del monismo descriptivo al normativo en la transición entre Dennett 1971 y 1979, por un lado, y Dennett 1981.

9 Es de interés notar que consideraciones similares a las de Stich condujeron a Ernst Cassirer a proponer la sustitución de la definición tradicional del hombre como «animal racional» por la más comprehensiva de «animal simbólico». Para Cassirer el lenguaje no es sólo conceptual o racional, sino también emocional: expresa sentimientos y emociones, no sólo ideas y pensamientos. Así, la cultura humana, además de la ciencia y la filosofía incluye el arte, el mito y la religión (Cassirer 1944, pp. 25-6). Podemos ver, sin embargo, que la diferencia es sólo terminológica si no restringimos el uso de la noción de racionalidad para el procesamiento abstracto de información y la articulación explícita de argumentos lógicos. Si la raíz de la peculiaridad humana es la lucha del hombre por extender el alcance de su conocimiento, puede aceptarse que esta lucha hace uso de las emociones y que éstas no se ven reemplazadas por razones, pero sí comprendidas y enriquecidas por ellas.

### Sellars y la epistemología postkantiana<sup>10</sup>

¿En qué consiste esta actitud, si no es una teoría? ¿Cómo puede articularse la idea de que las categorías de sentido común de persona u objeto material son primitivas con respecto a las categorías de estado mental o de impresión sensorial? La idea central es que la estrategia intencional no es una teoría que explica nomológicamente lo que los seres racionales hacen, más bien lo que caracteriza a un ser como racional es el que le sea inevitable usarla para encontrar sentido en su propia conducta y en la de los otros usuarios. A continuación analizaré una propuesta, debida a Wilfrid Sellars, según la cual esta estrategia intencional debe ser, en principio, reemplazable por una teoría científica, y defenderé que tal reemplazo es sólo concebible si no se presta suficiente atención al carácter normativo de la presunción de racionalidad tal y como se ha expuesto en las páginas anteriores.

En su clásico artículo «Empiricism and the philosophy of mind» (1963a) Sellars pone en cuestión los intentos de buscar los cimientos del edificio del conocimiento en cualquier forma de conciencia preepistémica. Una de las premisas implícitas en su ataque a estos intentos es la distinción entre dos tipos de conciencia: conciencia en el sentido de simplemente estar despierto y conciencia entendida como autoconciencia. Según Sellars, la segunda es condición suficiente del conocimiento, mientras que la primera sólo es necesaria. En la jerga hegeliana, que no hace violencia al espíritu del artículo: el conocimiento robusto sólo es posible cuando la conciencia del yo y la conciencia del mundo están integradas; conocemos el mundo conociéndonos a nosotros mismos, y nos conocemos a nosotros mismos conociendo al mundo. La interacción desnuda, preconceptual, con el mundo (por ejemplo, al retirar rápidamente una mano al quemarse) no puede tener el carácter de conocimiento porque el conocimiento está sujeto a revisabilidad racional, lo que equivale a decir que es conceptual. El aprendizaje de un lenguaje público es nuestra forma de llegar a ser racionales: al adquirir un lenguaje público también adquirimos una concepción de nosotros mismos, un mundo poblado por objetos públicos y, en última instancia, una mente.

La crítica de Sellars de la idea de lo dado está dirigida explícitamente a las teorías del conocimiento que hacen uso de la noción de datos de los sentidos. El concepto clásico de dato de los sentidos surge de la combinación de dos tipos de ideas: (1) la idea de que existen ciertos episodios internos, tales como sensaciones de rojo, que pueden acaecer a animales sin ningún proceso previo de aprendizaje y formación de conceptos; y (2) la idea de que hay algunos episodios internos que consisten en conocer no inferencialmente que las cosas son, por ejemplo, rojas, y que tales episodios son necesarios para cualquier forma de conocimiento empírico.

La adopción de (1) es consecuencia del intento de explicar la percepción sensorial científicamente. Las sensaciones postuladas por (1) son producidas «en su mayor parte» (Sellars 1963a, p. 133) por la presencia de un objeto físico adecuado en la proximidad del que percibe, y mientras que los bebés pueden tenerlas sin «ver que» o «parecer que ven que», esto sí ocurre en los adultos cuando tales sensaciones son causadas en ellos. «No hay razón para suponer que tener una sensación de un triángulo rojo es un hecho *cognitivo* o *epistémico*.» (*ibid.*, 133). Existe la tentación de asimilar las sensaciones y los pensamientos y atribuir a las primeras la intencionalidad de los últimos. Una forma de evitar esta asimilación es tomar a las sensaciones como *sui generis*, ni epistémicas ni físicas. Pero esto conduce a una línea de pensamiento desafortunada: dado que las experiencias, tales como ver ostensiblemente una superficie física roja, a veces no son verídicas, la fundamentación del conocimiento empírico no puede reposar en ellas; por ello esta fundamentación tiene que apoyarse

10 Esta sección debe mucho a discusiones con Hilan Bensusan.



en otra cosa, sensaciones, que se ven asimiladas al pensamiento en su intencionalidad (y, por tanto, convertidas en epistémicas) y que, por hipótesis, se encuentran mucho más íntimamente relacionadas con los procesos mentales que con los objetos físicos externos. Sellars se opone tanto a la asimilación de sensación y pensamiento como al hecho de que no se tenga en cuenta la posibilidad de que las sensaciones puedan ser no verdícas (una posibilidad que debe existir si queremos aplicarles el calificativo «verdídico»).

En su crítica Sellars señala que no podemos mantener que los productos de una capacidad innata (nuestra recepción pasiva de *inputs* del mundo) puedan entrañar algo (conocimiento) que es el producto de una capacidad adquirida (la racionalidad, resultado del aprendizaje lingüístico). Lo que lleva al empirismo a este callejón sin salida es mezclar un enfoque causal (que se ocupa de las condiciones necesarias y posibilitadoras del conocimiento, tales como tener un cerebro o recibir estímulos en las terminaciones nerviosas, i.e., ser una criatura sintiente) con un enfoque racional (que se ocupa de las relaciones conceptuales y de justificación entre estados mentales, i.e., se ocupa de la sapiencia). Y al igual que estar despierto no es suficiente para ser consciente, tener episodios neuronales no es suficiente para tener conocimiento. El conocimiento depende en parte del mundo y de cánones públicos de justificación. Esto no quiere decir que el estudio de los mecanismos causales que hacen posible la racionalidad, la caracterización de éstos en términos preepistémicos, y el análisis de su relación (causal) con episodios epistémicos sea una pérdida de tiempo. Pero sería una confusión esperar que esta línea de trabajo nos ofreciera los elementos para explicar la justificación de nuestras creencias en términos de la actividad neuronal que las hace posibles. Las impresiones sensoriales, los datos de los sentidos, el contenido no conceptual están sujetos a la crítica del mito de lo dado sólo si se los pone a cumplir una labor epistemológica. Por lo demás, son conceptos en principio perfectamente respetables en filosofía de la psicología y de las ciencias cognitivas.

(Paralelamente a la crítica sellarsiana del mito de lo dado centrada en los datos sensoriales, son de interés las críticas que McDowell hace tanto de la tentación de hacer un uso epistemológico de la noción de contenido no conceptual (ver McDowell 1994a, especialmente la conferencia III y el apéndice II) como de la apelación a estados subpersonales como constitutivos de los estados mentales personales (creencias, deseos, percepciones, etc.; ver McDowell 1994b dirigido explícitamente contra el artículo de Dennett «Towards a cognitive theory of consciousness»; Dennett 1978).

De acuerdo con Dennett, los contenidos que le adscribimos a los estados mentales de las personas son parte del contenido subpersonal (esto es, parte del contenido de los estados de los sistemas internos —cerebrales, del sistema nervioso central— de procesamiento de la información), la parte a la que el sujeto tiene acceso. Sin embargo, el intento de establecer un paralelismo entre estados personales y subpersonales está basado en un error: hablando estrictamente, el contenido que se atribuye a los estados internos no es contenido propiamente dicho. Una reconstrucción de los estados mentales con contenido de una persona en términos, por ejemplo, de la manipulación sintáctica por parte de nuestra maquinaria interna no nos permitirá explicar las propiedades relevantes de los estados personales con contenido. Los estados mentales son intencionales y racionalmente revisables. Si intentamos dar cuenta de estas propiedades apelando exclusivamente a estados subpersonales, nuestra teoría tendrá que enfrentarse a la clásica crítica humeana a los intentos de fundamentar nuestras percepciones de objetos, nuestras experiencias, en meras sensaciones o impresiones. Sólo si consideramos a la experiencia, desde el principio y de forma inanalizable, como un encuentro genuino con objetos, nos estará permitido elevar el edificio del conocimiento a partir de ella. Si, por el contrario, partimos de la idea de que existe una frontera entre nuestra mente conceptual por un lado y un mundo que se presenta a ella no conceptualmente por otro, nos arriesgamos a caer en el mito de lo

dado y a ser víctimas de la crítica humeana: no hay un camino racionalmente justificable que vaya desde la experiencia entendida como algo no objetivo hasta el pensamiento entendido como pensamiento acerca del mundo. Es probable que sea necesario estudiar la relación entre el cerebro o el sistema nervioso y lo que hay fuera de él como si ambos elementos estuvieran separados por una frontera, pero esta separación sólo será de interés para las ciencias cognitivas y ahí es donde su importancia filosófica termina. Una explicación de los mecanismos posibilitadores de la racionalidad no es una explicación de la racionalidad. En términos epistemológicos, si abandonamos la referencia a personas y a sus razones ya no nos será posible reencontrarlas<sup>11</sup>.

McDowell se enfrenta también a la tesis de que al menos parte del contenido de la experiencia no es conceptual, influyentemente defendida por Gareth Evans (ver Evans 1982, especialmente capítulos 5 a 7). La oposición de McDowell a la noción de contenido no conceptual en sus usos en epistemología y fenomenología puede parecer una batalla sobre términos, especialmente dada su coincidencia con Evans en la identificación de lo conceptual con el reino de los sentidos fregeanos (es decir, con el reino de los modos de presentación de las cosas o de las maneras de conocer las cosas; ver McDowell 1994a, conferencia V) y dada también la concepción del sentido como dependiente de los objetos que ambos comparten (ver, especialmente, McDowell 1977 y Evans 1981 y 1982, capítulos 3 y 6). La asociación entre conceptual y objetivo que se sigue de la teoría del sentido de McDowell junto con las estrictas condiciones que el contenido debe cumplir para ejercer un papel justificatorio (especialmente el que tal contenido deba ser, en principio, justificable para ser justificador) implican que las condiciones de corrección de las experiencias sólo pueden ser condiciones de verdad, donde la verdad se entiende como una noción evaluativa. Me limitaré a apuntar, para terminar este paréntesis, que la concepción de la experiencia de McDowell permitiría evitar la tensión existente dentro de la obra de Davidson entre el normativismo de su teoría de la interpretación por un lado y el reduccionismo de su monismo anómalo. Esta tensión, que discutí brevemente al principio de este trabajo, es consecuencia de asignar un papel meramente causal a la experiencia para evitar la dicotomía dogmática entre esquema conceptual y contenido empírico, dicotomía hermana del mito de lo dado. Ver Davidson 1970 y 1974, así como Child 1994 para un certero diagnóstico de esta tensión, y Pinedo 1999, capítulo 6, para un análisis más pormenorizado del papel que la experiencia podría jugar para superarla.)

Otra forma de expresar la idea de Sellars es decir que los conceptos referentes a propiedades de objetos públicos son anteriores a los conceptos aplicados a las apariencias: «De hecho, he estado manteniendo que *ser rojo* es lógicamente anterior, es una noción lógicamente más simple, que *parecer rojo*» (Sellars 1963a, p. 142). No podemos cimentar nuestro conocimiento del mundo en nuestro conocimiento de estados internos, porque éste presupone aquél. Sin embargo, esto no conduce a Sellars a negar todo papel a los episodios internos. De hecho Sellars incluso reconoce un papel epistemológico para estos episodios. Pero nuestros informes acerca de ellos, aún cuando sean no inferenciales y observacionales, lo son en el mismo sentido en el que los informes sobre moléculas podrían serlo: las impresiones sensoriales son entidades teóricas, y aprendemos a usar los modelos teóricos a los que pertenecen sólo después de haber adquirido la 'imagen manifiesta' de objetos públicos en el espacio y el tiempo.

Una de las formas adoptadas por el mito es la afirmación de que hay una estructura de hechos tales que no sólo cada hecho puede ser conocido no inferencialmente sin presuponer ningún otro conocimiento, sino que ese conocimiento no inferencial es el tribunal al que ha de hacer frente

11 Ver también McDowell 1985, p. 397 y n. 29.

cualquier afirmación acerca del mundo. Sellars señala que es una característica central del mito identificar «no inferencial» con «independiente de todo otro conocimiento». Robert Brandom (1997) lo explica diciendo que Sellars acepta el carácter no inferencial de algún conocimiento, e incluso acepta que este conocimiento no inferencial sea el tribunal del conocimiento empírico, pero no que haya conocimiento que no presuponga ningún otro conocimiento. Los conceptos que pueden ser usados para hacer informes no inferenciales deben ser también accesibles para su aplicación inferencial, como conclusiones de inferencias cuyas premisas sean usos no inferenciales de otros conceptos.

Sellars mantiene que el fundamentismo epistemológico nos obliga a elegir entre empirismo (todo el conocimiento descansa en la experiencia, que no descansa en nada) y coherentismo: «Ninguno de los dos funciona. Ya que el conocimiento empírico, como su extensión sofisticada, la ciencia, es racional, no porque tenga un *fundamento* sino por es una empresa autocorrectora que puede poner cualquier afirmación en duda, pero no *todas* al mismo tiempo» (Sellars 1963a, p. 170).

### Realismo científico

La alternativa sellarsiana al fundamentismo de lo dado es el realismo científico, que incluye el realismo con respecto a las impresiones sensoriales. Pero las impresiones no son ya entidades inmediatamente accesibles al sujeto, sino constructos teóricos. Podemos ofrecer un enfoque causal de la percepción en términos de impresiones sensoriales porque éstas juegan un papel en nuestra teoría científica de la percepción. Esto significaría el final de la epistemología. Ahora bien, la imagen manifiesta no va a desvanecerse así como así. No podemos aislar la ciencia del resto del conocimiento humano. Pero, por encima de esto, y explotando una metáfora de Sellars, la ciencia no es una península de la concepción del mundo de sentido común, sino más bien una provincia de ésta. Y si, alternativamente, queremos ser humildes sobre las posibilidades de nuestro conocimiento y afirmar que éste es relativo a nuestro limitado aparato cognitivo<sup>12</sup>, la ciencia no puede ser una excepción. No puede mantenerse que nuestra experiencia primitiva de libertad de acción y pensamiento es el resultado de nuestras limitaciones, mientras que las teorías filosóficas fisicistas y deterministas están exentas de esta dificultad.

El realismo sobre las entidades teóricas no es la única alternativa al mito. Sellars contempla la posibilidad de un reemplazo conceptual en el que las entidades postuladas por nuestras teorías científicas ocupen el lugar ahora ocupado por objetos públicos. Sin embargo, esta sustitución sólo sería concebible si consideráramos que la imagen manifiesta adquirida con el lenguaje es una teoría. La imagen manifiesta (llamada por otros autores «folk psychology», enfoque intencional, interpretación radical...) se considera a veces no como una teoría de la mente, sino como un elemento constitutivo y necesario de la mente. Lo que hace a algo una creencia, o una acción, es su lugar en la práctica de interpretar a alguien. Incluso la ciencia tiene que responder al tribunal de la

12 La idea de que existe un cierre cognitivo, es decir, la tesis de que nuestro carácter natural implica que nuestra inteligencia tiene un determinado alcance y límite, y que tanto la inteligencia como la conciencia pueden estar fuera de ese límite, ha sido defendida por Fodor, pero especialmente por Chomsky (ver 1979, pp. 66-9 y 1995, pp. 2-5) y por Colin McGinn (ver 1991, pp. 1-22). En el clásico del cine de terror de 1955 *La invasión de los ladrones de cuerpos* la misma idea se expresa dramáticamente: «La mente es una cosa extraña y maravillosa. No estoy seguro de que nunca sea capaz de comprenderse a sí misma. Todo lo demás, quizá. Desde el átomo hasta el universo. Todo excepto ella misma». Como es bien sabido, la película también abraza la idea de que es posible separar la mente del cuerpo y sustituirla por otra. El dualismo, claramente, no es tan perjudicial para el cine como lo es para la filosofía.

racionalidad. Los filósofos de la tradición strawsoniana y quineana han sido sensibles a este hecho: Davidson, Putnam, Dennett, Evans o McDowell han mostrado su rechazo al eliminativismo. Por otro lado, los filósofos influidos por Sellars (Rorty, los Churchlands, quizá Millikan) han considerado que la imagen manifiesta será finalmente reemplazada por su heredera, la imagen científica.

Ciertos episodios en las vidas de las personas, tales como conocer, están situados en el «espacio lógico de las razones», en expresión de Sellars, y el aparato conceptual que usamos para situarlos allí no puede reducirse a ningún aparato conceptual que no los sitúe en el espacio de las razones: la caracterización de hechos epistémicos debe distinguirse de la caracterización de hechos naturales (en el sentido que natural tiene en la expresión «ciencias naturales») para evitar caer en una versión de la falacia naturalista, i.e., lo que Sellars llama el mito de lo dado.

Según McDowell (1998, conferencia 1) la capacidad de ser sujeto de episodios epistémicos se usa, en una concepción kantiana, principalmente al hacer juicios. Incluso los juicios que no son el resultado de nuestra decisión libre acerca de qué pensar dependen de esta capacidad. Sellars está de acuerdo con esto: para que algo sea un juicio, un episodio de conocimiento, deber ser, en principio, justificable. Más exactamente, uno debe ser capaz de justificar lo que uno dice. Las cosas le parecen a uno así y así sólo porque ha adquirido un lenguaje en el que los mecanismos de justificación ya están en su sitio. Esto es nuevo con respecto a Kant, aunque la apelación a la comunidad no es ajena al pensamiento kantiano dado el papel central que la obligación y la responsabilidad moral hacia las otras personas juegan en su filosofía.

El rechazo de Sellars del fundamentismo epistemológico, magníficamente expresado en su crítica del mito de lo dado, subraya que el conocimiento perceptual depende de la posesión de una visión del mundo que se adquiere en sus rudimentos gracias a la pertenencia a una tradición lingüística. En este sentido, no podemos separar en Sellars su concepción de la intencionalidad (es decir, del significado objetivo de la experiencia perceptual) de su idea de que la experiencia depende de una red conceptual que la sobrepasa y sobre la que descansa. De esta forma, la epistemología y la metafísica van de la mano tanto para Sellars como para Kant. Sellars, al afirmar que el ser es anterior al parecer, hace que la epistemología dependa metodológicamente de la metafísica. La metafísica de Kant puede resumirse con el siguiente lema: «la epistemología es trascendental»: esta es su forma de rechazar cualquier llamada filosófica a lo trascendente, lo nouménico. La intencionalidad y la teoría del contenido sólo pueden entenderse una vez que se abandona la idea de que sólo podemos inferir causalmente cómo son las cosas a partir de lo que parecen. Los objetos de nuestros pensamientos, sus contenidos o '*intentio*', son objetos del mundo. Incluso nuestro tomarlos como lo que no son depende de que normalmente sean tomados como lo que son. Necesitamos la capacidad de pensar objetivamente para dar sentido a la posibilidad del error. ¿Cómo, si no, dar sentido a la idea de estar equivocado *acerca de cómo es el mundo*? En esta concepción, los contenidos de mis experiencias no son anteriores a la operación de mis capacidades conceptuales, de mi visión del mundo, porque algo cuyas credenciales epistémicas no pueden ser comprobadas no puede servir de fundamento para episodios epistémicos tales como conocer o juzgar.

Desgraciadamente, el realismo científico de Sellars que he comentado brevemente no termina con su propuesta de considerar a las sensaciones como constructos teóricos necesarios para ofrecer una explicación científica del papel de la experiencia. Para Sellars, además de los elementos conceptuales que sirven para situar a la percepción en el espacio de las razones, una comprensión completa de la percepción requiere una mención de la sensación, es decir, de un elemento no conceptual. Este elemento parece necesario para dar una explicación científica de nuestra sensibilidad, del

impacto sensorial que recibimos del mundo. Esto no es problemático, ya que una explicación científica de la sensación tiene como objetivo dar cuenta del vínculo causal entre el mundo y, digamos, nuestro sistema nervioso y por tanto no se la puede acusar de intentar derivar justificación y normatividad de meras causas. Sin embargo, el papel que el factor no conceptual juega para Sellars en la percepción es explicar el elemento conceptual, las afirmaciones que están «contenidas», en paralelo con los juicios, en la experiencia perceptual. Pero no parece que sea necesario apelar a las sensaciones: las afirmaciones que la experiencia perceptual contiene, tales como «parece como si hubiera dos velas rojas enfrente de mí» pueden acreditarse a los objetos cuyo impacto en mi sistema nervioso dispara (causalmente) un episodio conceptual, sin necesidad de postular sensaciones no conceptuales que entren en mi conciencia.

En *Ciencia y metafísica*, por ejemplo, Sellars hace uso de las sensaciones no para la explicación científica, sino para la explicación trascendental: este uso «está dirigido a mostrar el derecho a concebir las ocurrencias subjetivas como poseedoras de significado objetivo» (Sellars 1968, p. 445). McDowell rechaza esta concepción de la filosofía trascendental y se acusa a sí mismo de haber seguido a Rorty en el error de concebir los planteamientos trascendentales como planteamientos que miran «desde fuera» (*from a sideways-on point*) la relación entre las capacidades conceptuales y aquello que conceptualizan (es decir, de considerar que la filosofía trascendental está necesariamente contaminada por los errores del mito de lo dado)<sup>13</sup>. El papel que Sellars le asigna a las sensaciones en 1968 es el de ser estados de la conciencia, aunque no objetos de la conciencia (evitando así el mito de lo dado, pero no la navaja de Occam). Estos estados de la conciencia le permiten a nuestros estados conceptuales estar dirigidos al mundo, siempre y cuando sean estados y no se conviertan en objetos de la conciencia. Al establecer esta distinción entre estados y objetos de conciencia Sellars abre un espacio para la idea de una receptividad pura, y por tanto da un gran paso en la dirección del realismo científico. Nuestro esquema conceptual pasa a ser reemplazable «en principio»; las sensaciones pueden ser vistas como entidades científicas a partir de las cuales puede construirse una nueva comprensión de nuestra interacción con el mundo. Ahora las sensaciones puras, no conceptuales, pueden jugar el papel explicativo que la ciencia les asigna en la comprensión causal de la experiencia y, al mismo tiempo, formar parte de la comprensión filosófica de las condiciones de posibilidad de la experiencia entendida como la relación entre el impacto del mundo y nuestra comprensión de éste. En otras palabras, mientras que las sensaciones puras no tienen ningún lugar en la epistemología en tanto que ésta es una teoría de la justificación del conocimiento, sí que tienen un papel tanto científico como trascendental: para que nuestros pensamientos tengan contenido, estén dirigidos a objetos, el mundo debe poner nuestro aparato conceptual en movimiento «introduciéndose» en nuestra conciencia sin mediación del entendimiento.

El aspecto central de la crítica de McDowell al papel trascendental que Sellars asigna a las sensaciones es que Sellars no parece tener en cuenta que los objetos de experiencia podrían jugarlo. No obstante, lo que motiva el que ignore esta opción es precisamente el realismo científico que persigue. Sellars propone reemplazar los objetos manifiestos que son accesibles a la experiencia (con la mediación de habilidades conceptuales que son parte inseparable de la percepción) por constructos científicos tales como las sensaciones puras. No existe ninguna razón clara por la que tal reemplazo deba tener lugar, aparte de un compromiso previo con la imagen científica.

13 Es cierto también que parte de la responsabilidad está en la confusión terminológica que puede encontrarse en el libro de Strawson *Los límites del sentido* (1966), donde se contrasta el enfoque empírico con el trascendental, cuando el contraste está entre los aspectos empíricos y los trascendentes del pensamiento kantiano.

Es importante preguntarse si el realismo científico es compatible con el realismo directo, o si por el contrario nuestro discurso acerca de supercuerdas, genes y sinapsis reemplazará, reducirá o eliminará nuestro discurso ordinario acerca de creencias, significados, clases sociales, intercambios económicos, bien y mal. Ahora bien, la alternativa al fisicismo (en las variedades eliminativistas o reduccionistas) no es necesariamente el dualismo. Al ser la ciencia parte de la forma humana (racional) de estar en el mundo, comparte con el resto de nuestro conocimiento algunos valores (referentes a la corrección, la relevancia, etc.). Y los valores son parte de una imagen racional del mundo. Por otra lado, como Sellars señala correctamente, no podemos permitirnos ignorar la existencia de la ciencia cuando hacemos filosofía, y aunque la ciencia no pueda darnos una comprensión de la justificación, nuestra red de creencias no puede chocar contra la evidencia (incluyendo, claro está, la evidencia científica).

En «Philosophy and the scientific image of man» (Sellars 1963b) Sellars mantiene que la tarea de la filosofía es, idealmente, el estudio de la imagen general que emerge de las todas las distintas áreas particulares de conocimiento. No obstante, el filósofo no se encuentra con una concepción multidimensional del hombre en el mundo, sino con dos «imágenes» del mismo orden de complejidad: la imagen manifiesta y científica. La imagen manifiesta del hombre en el mundo es el marco en el que nos encontramos inicialmente: el hombre llega a ser hombre cuando adquiere un marco en términos del cual llega a ser consciente de sí mismo. Desde el punto de vista de la imagen manifiesta existe una discontinuidad irreductible entre el ser humano y las otras criaturas, un salto holista entre los patrones preconceptuales de comportamiento y el pensamiento conceptual. Sin embargo, la imagen científica ve este paso como continuo y reductible. La imagen manifiesta no es precientífica, acrítica e ingenua. La principal diferencia entre las dos es que la imagen científica postula propiedades imperceptibles para explicar el comportamiento de los objetos perceptibles.

Los objetos básicos de la imagen manifiesta son personas. La 'imagen originaria', de la que la manifiesta es un refinamiento y desarrollo, consideraba a todos los objetos personas: el refinamiento consiste en una «despersonalización» de aquellos objetos que no son personas (donde, aunque Sellars no lo dice explícitamente, las personas son aquellas entidades que se ven a sí mismos y a otros como personas, i.e., entidades para las que la imagen manifiesta es manifiesta, sea en su forma originaria o refinada). En tanto en cuanto la imagen manifiesta sea definida por el carácter central de la noción de persona, la cuestión que pende sobre ella es si el proceso de despersonalización debería continuar hasta incluir al hombre mismo. Algunas de las razones para censurar esa extensión son poderosas, pero no pueden sostenerse independientemente de la esperanza de conservar la imagen manifiesta: convertir a los humanos en objetos significa perder la libertad, la voluntad y la moralidad. La invocación de esta idea está en la base de la oposición de Kant a la fuerza arrolladora de la ciencia. Hay otra estrategia, más contemporánea (Wittgenstein, Heidegger, Strawson): aquí las razones no son meramente negativas (si la imagen manifiesta se va, con ella se va la ética), sino motivadas positivamente. Sólo partiendo de la esfera de lo normativo es posible la valoración, y sin valoración todas las imágenes (sean manifiestas o científicas) desaparecen. La reducción de la imagen manifiesta a la científica, o su eliminación, nos deja sin base para defender la validez, la veracidad de la imagen científica.

Sellars define a la tradición que considera a la imagen manifiesta como verdadera del hombre y de su relación con otros y con el mundo como *philosophia perennis*. Sin embargo, existe un problema con esta definición: la filosofía, como el propio Sellars reconoce (1963b, pp. 1-2) es principalmente una forma de «saber que» o «conocimiento reflexivo de verdades», mientras que no es inmediato que la imagen manifiesta sea ella misma algo que pueda ser verdadero o falso, sino que

podría más bien considerarse como la base desde la que tanto la verdad como la falsedad son comprendidas. Esta forma trascendental de ver las cosas, alternativa a la idea de que la imagen manifiesta es una teoría, es común a Kant y Wittgenstein (el primero y el segundo); por ello sería injusto verlos como representantes de la *philosophia perennis* en el sentido que Sellars le da.

La imagen manifiesta podría también verse, no como un refinamiento de la imagen originaria, sino como la imagen originaria misma refinada por medio del conocimiento reflexivo de verdades: este conocimiento puede venir de una variedad de fuentes, por ejemplo la ciencia, y su principal efecto sería circunscribir las entidades a las cuales la imagen originaria es aplicable, i.e. circunscribir el reino de las personas. Los cánones de corrección, los elementos evaluativos y normativos, pertenecen a la imagen manifiesta más como un «saber cómo» que como un «saber que». El análisis lógico, la formulación explícita de reglas de comportamiento (incluyendo sistemas éticos), son actividades que pueden ayudarnos a comprender nuestro lugar en el mundo. Sin embargo, la moralidad, que está en el centro de la imagen manifiesta, no tiene porqué considerarse como un modelo de seguimiento de reglas, sino más bien, siguiendo con la línea kantiana, como el compromiso con aquellas reglas que pudieran derivarse de lo que uno hace. Análogamente, una forma de evitar el choque entre dos imágenes en conflicto es ver la imagen manifiesta no como una colección (cambiante) de verdades acerca de personas y objetos, sino como una actitud que distingue entre personas y objetos, ayudada, eso sí, por formas de conocimiento explícito (con la ciencia probablemente ocupando un lugar privilegiado) para dar contenido a la distinción y para delimitar lo que son personas de lo que no lo son.

Otra forma de expresar esta idea es decir que la imagen manifiesta no es una imagen teórica, mientras que la científica sí lo es. La imagen manifiesta es anterior a la científica en dos sentidos: aparece primero y además nuestra empresa justificadora se apoya en ella. El propio Sellars dice algo parecido: «Así 'la' imagen científica es una construcción a partir de varias imágenes, cada una de las cuales está *apoyada en* el mundo manifiesto» (*ibid.*, p. 20). Pero dar prioridad metodológica a la imagen manifiesta no implica mantener su prioridad sustancial: Sellars mantiene que ambas imágenes son rivales, y que la imagen científica aspira a ofrecer una explicación completa, toda la verdad.

El contraste entre ambas imágenes es explicado por Sellars en términos del contraste entre 'objetos manifiestos' y 'partículas imperceptibles', un contraste que cambia el prisma con respecto a la caracterización de la imagen manifiesta por medio de la noción de persona que he comentado antes. Sellars contempla tres concepciones alternativas de la relación entre ambos marcos: los primeros (objetos manifiestos) son idénticos a sistemas de las segundas (partículas imperceptibles); los primeros existen realmente y las segundas son instrumentos para comprenderlos; y los primeros son meras apariencias mientras que la realidad está constituida por las segundas. Una dificultad que todas estas opciones comparten es que toman a la imagen manifiesta como algo que podemos trascender y evaluar desde fuera (Sellars 1963b, p. 28). Pero la objeción más obvia es que Sellars ha pasado de definir la imagen manifiesta por la centralidad de la noción de persona (ver Sellars 1963b, pp. 9-14) a compararla con la imagen científica en términos de observabilidad de objetos: la imagen manifiesta trabaja con objetos de tamaño medio, la científica con imperceptibles. Parece que de esta forma estaría ignorando el aspecto normativo de la imagen manifiesta y comparándola con la científica como la física de sentido común podría compararse con la ciencia moderna.

El problema no está en si los objetos manifiestos o científicos existen, sino en qué *deberíamos* pensar que hay. Sólo en la última sección de este artículo («Putting man in the scientific image») se enfrenta Sellars a esta cuestión: lo que es irreductible en el marco de personas es el «debe» que está

íntimamente ligado con ser miembro de una comunidad de personas<sup>14</sup> desde la que puede elucidarse lo que es correcto o incorrecto (y verdadero o falso, aunque esto Sellars no lo menciona). Este factor no tiene como objeto explicar y clasificar, y por ello no entra en competencia con la ciencia. Sin embargo, es de interés que una vez que Sellars considera el aspecto normativo de la imagen científica se ve obligado no sólo a reconocer su irreductibilidad, sino también a afirmar que «el marco conceptual de personas no es algo que necesite *reconciliarse con* la imagen científica, sino más bien algo que debe *unirse a ella*» (*ibid.*, p. 40). Relacionar al mundo y nuestro lugar en él, explicado en «términos científicos», con nuestros propósitos e intenciones no es reemplazar una imagen por otra, sino emplazar una imagen (la científica) dentro de otra (la normativa), o al menos rechazar el dualismo entre ambas imágenes y aceptar que cualquier concepción que las tome como opuestas está fundamentalmente equivocada.

### Conclusión

En este trabajo he defendido una concepción del papel de la ciencia que no se compromete con el monismo fisicista ni, más generalmente, con el cientifismo. Para ello me he unido a las filas de Strawson y Kant, como ejemplos de filósofos que dan prioridad a la noción de persona con respecto al par mente/cuerpo desde una posición de realismo directo o de sentido común. Tras una discusión de la crítica de Sellars al mito de lo dado he puesto objeciones a su realismo científico y argumentado en favor de la compatibilidad del realismo de sentido común y el científico. Esta compatibilidad sólo tiene sentido a partir de una posición que subraya los valores subyacentes (epistémicos, pero también prácticos) que la ciencia necesita para poder reclamar ser una fuente de conocimiento. El naturalismo (entendido como la reducción de lo normativo a lo descriptivo) presupone una distinción radical entre hechos y valores y tal distinción es ella misma evaluativa y no fáctica.

### Bibliografía

- AYER, A.J. 1982, *Philosophy in the Twentieth Century*, London, Unwin.
- BRANDON, R. 1997, «Study guide to Wilfrid Sellars's *Empiricism and the Philosophy of Mind*», Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 119-81.
- CASSIRER, E. 1944, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press.
- CHILD, W. 1994, *Causality, Interpretation and the Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- CHOMSKY, N. 1979, *Language and Responsibility*, New York, Pantheon Books (basado en conversaciones con Mitsou Ronat y traducido del francés por J. Viertel).
- CHOMSKY, N. 1995, «Language and nature», *Mind* 104, 1-61.
- COHEN, J. 1981, «Can human irrationality be experimentally demonstrated», *The Behavioral and Brain Sciences* 4, pp. 317-70.
- COHEN, J. 1993, «Rationality», en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 415-20.

14 «Sin embargo, el carácter esencialmente social del pensamiento conceptual se hace claramente presente cuando reconocemos que no existe pensamiento al margen de los cánones compartidos de corrección y pertinencia que relacionan lo que *yo de hecho* pienso con lo que *cualquiera debería* pensar. El contraste entre 'yo' y 'cualquiera' es esencial para el pensamiento racional» (*ibid.*, pp. 16-7).



- DAVIDSON, D. 1970, «Mental events», en Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 207-25.
- DAVIDSON, D. 1974, «On the very idea of a conceptual scheme», en Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-98.
- DAVIDSON, D. 1982, «Rational animals», *Dialectica* 36, 317-27.
- DAVIDSON, D. 1990, «The structure and content of truth», *Journal of Philosophy* 87, 279-328.
- DENNETT, D.C. 1971, «Intentional systems», en Dennett, *Brainstorms*, Brighton, The Harvester Press, 1978, pp. 3-22.
- DENNETT, D.C. 1978, «Towards a cognitive theory of consciousness», en Dennett, *Brainstorms*, Brighton, The Harvester Press, 1978, pp. 149-73.
- DENNETT, D.C. 1979, «True believers», en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987, pp. 13-35.
- DENNETT, D.C. 1981, «Making sense of ourselves», en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987, pp. 83-101.
- DENNETT, D.C. 1987, «Evolution, error and intentionality», en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987, pp. 287-321.
- DENNETT, D.C. 1995, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster.
- EVANS, G. 1981, «Understanding demonstratives» en S.H. Holtzman y C.M. Leich (ed.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge, 1981, pp. 118-37.
- EVANS, G. 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press; edited by John McDowell.
- GOULD, S.J. y R. LEWONTIN, 1979, «The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme», *Proceedings of the Royal Society of London*, B 205, 581-98.
- HACKER, P. M.S. 1986, *Insight and Illusion* (Revised edition), Oxford, Clarendon Press.
- HUME, D. 1739-40, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (2ª edición), editado por L.A. Selby-Bigge, texto revisado por P. H. Nidditch [traducción española de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1981].
- JAMES, W. 1912, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans Green.
- JOHNSON-LAIRD, P. y P. WASON (eds.) 1977, *Thinking*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAYNARD SMITH, J. 1958, *The Theory of Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCDOWELL, J. 1977, «On the sense and reference of a proper name», en J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, pp. 171-98.
- MCDOWELL, J. 1985, «Functionalism and anomalous monism», en E. LePore y B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell 1985, pp. 387-98.
- MCDOWELL, J. 1994a, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. 1994b, «The content of perceptual experience», *The Philosophical Quarterly* 44, 190-205.
- MCDOWELL, J. 1998, «Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality» (versión revisada de las Woodbridge Lectures; Columbia University, 15, 16 y 17 de abril, 1997), *Journal of Philosophy* 95, 431-91.
- MCGINN, C. 1991, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell.
- MORRIS, M. 1992, *The Good and the True*, Oxford, Clarendon Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1940, «Ideas y creencias», en Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa Calpe, 1959 (6ª edición).

- PINEDO, M. de 1999, *From Representations to Practice: A Critique of Naturalized Reason*, disertación doctoral inédita, School of Cognitive and Computing Sciences, University of Sussex.
- SELLARS, W. 1963a, «Empiricism and the philosophy of mind», en Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-96.
- SELLARS, W. 1963b, «Philosophy and the scientific image of man», en Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 1-40.
- SELLARS, W. 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London, Routledge.
- STICH, S. 1981, «Dennett on intentional systems», *Philosophical Topics* 12, 38-62.
- STICH, S. 1990, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- STRAWSON, P. F. 1966, *The Bounds of Sense (An Essay on Kant's Critique of Pure Reason)*, London, Methuen.
- TVERSKY, A. y D. KAHNEMAN, 1983, «Extensional versus intuitive reasoning: the conjunction fallacy in probability judgment», *Psychological Review* 90, 293-315.
- WITTGENSTEIN, L. 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957; traducción de *Logisch-philosophische Abhandlung* por Enrique Tierno Galván.