

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

VOLUMEN III
LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA

coordinado por
JAIME LABASTIDA
VIOLETA ARÉCHIGA



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO, 10 D.



XXI
siglo
veintiuno
editores



siglo xxi editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

BD236

I34

2010

Identidad y diferencia / coordinado por Jaime Labastida, Violeta

Aréchiga. — México : Siglo XXI : Asociación Filosófica de México, 2010.

3 v. — (Filosofía)

Contenido: t. 1. La política y la cultura. — t. 2. El pasado y el presente.
— t. 3. La filosofía y la ciencia.

ISBN: 978-607-03-0220-6 (obra completa)

978-607-03-0229-9 (v. 1)

978-607-03-0230-5 (v. 2)

978-607-03-0231-2 (v. 3)

1. Identidad (concepto filosófico). 2. Otro — Filosofía.

I. Labastida, Jaime, editor. II. Aréchiga, Violeta, editor. III. Ser.

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL

LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA



Instituto de Investigaciones Filosóficas

BIBLIOTECA

"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"

CIUDAD UNIVERSITARIA

MEXICO, 10 D.

CLASIF BD236

I29

FE 52413

FECHA _____

PROCED _____

FACT No. _____

primera edición, 2010

© siglo xxi editores

en coedición con la asociación filosófica de méxico

isbn 978-607-03-0220-6 (obra completa)

isbn 978-607-03-0231-2 (volumen III)

derechos reservados conforme a la ley

impreso en ingramex, s.a. de c.v.

centeno 162-1

col. granjas esmeralda

09810 méxico, d.f.

CLAVE PRO SUEMN

FACT No 352

PAGINAS

REM

ISBN

05/11

REFERENCIAS

- Baars, B.J. (1997), *In the Theatre of Consciousness: The Workspace of the Mind*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bermúdez, J.L. (1998), *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, The MIT Press.
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Nueva York, Oxford University Press.
- Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge, The MIT Press.
- Díaz, J.L. (2000), "El dolor de María. Un cuento de neurociencia ficción". *Ludus Vitales*, 7 (12), pp. 181-187 [Reproducido, para ser comentado, en *Ludus Vitales*, 10 (18), pp. 149-154].
- (2006a), "La ordenación piramidal del cerebro y el enjambre de la conciencia", *Salud Mental*, 29 (2), pp. 7-12, y (3), pp. 1-10.
- (2006b), *La conciencia viviente*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Evans, J.R. y A. Abarbanel (eds.) (1999), *Introduction to Quantitative EEG and Neurofeedback*, Amsterdam, Elsevier, Science & Technology Books.
- González, J.C. (ed.) (2006), *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, categorización, conceptualización*, México, Siglo XXI Editores-UAM.
- McGinn C. (1989), "Can we Solve the Mind-body Problem?", *Mind*, 98, pp. 349-366.
- (1999), *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, Nueva York, Basic Books.
- (2002), *The Making of a Philosopher*, Nueva York, Harper & Collins.
- Metzinger, T. (ed.) (2000), *The Neural Correlates of Consciousness*, Cambridge, The MIT Press.
- Nagel, T. (1974), "What is Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- Paivio, S. (1975), "Neomentalism", *Canadian Journal of Psychology*, 29, pp. 263-291.
- Varela, F. (1996), "Neurophenomenology: A Methodological Remedy to the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3, pp. 330-350.

EXPLICACIONES "RACIONALISTAS" DE LA AUTORIDAD DE LA PRIMERA PERSONA

MARTÍN FRANCISCO FRICKE

1. INTRODUCCIÓN

Cuando uso el término "autoridad de la primera persona", me refiero a que conocemos la propia mente mejor que la mente de otras personas. Este "conocer mejor" tiene por lo menos dos aspectos distintos: uno de ellos es que para saber qué es lo que pensamos o sentimos no necesitamos observar cómo actuamos o qué es lo que decimos y hacer inferencias a partir de estas observaciones; sólo hacemos eso cuando queremos saber qué es lo que piensan o sienten *otras* personas. En el caso de nosotros mismos, parece que podemos conocer nuestra propia mente de una manera más directa y, quizás, inmediata. El segundo aspecto reside en el hecho de que es menos probable que nos equivoquemos en nuestros conocimientos de la propia mente que en los de la mente de otras personas. Algunos filósofos como Descartes piensan que somos infalibles cuando se trata de saber sobre la propia mente. En cambio, cuando se trata de decidir qué es lo que piensan o sienten otras personas, nos equivocamos frecuentemente.

¿Por qué existe esta asimetría entre el acceso que tenemos a la propia mente y el que tenemos a la mente de otras personas o —en otras palabras— cómo se explica el fenómeno de la autoridad de la primera persona? En el presente trabajo examino las explicaciones de la autoridad que han ofrecido Colin McGinn, Sydney Shoemaker y Tyler Burge. Clasifico sus teorías como "racionalistas", no porque se inspiren en algún filósofo del racionalismo —aunque Burge sí retoma algunas ideas de Descartes, hablando de pensamientos y juicios de forma similar al *cogito* de este filósofo ("cogito-like thoughts", Burge, 1996: 91ff.)—¹ sino porque tienen en común la idea de que la autoridad de la primera persona es un elemento esencial de nuestra *racionalidad*, y afirman que este hecho puede ayudarnos a explicar la autoridad. Su tesis es que la revisión y el ajustamiento de nuestras creencias e intenciones según criterios racionales, requiere que tengamos un acceso especial a la propia mente. En lo que sigue, expongo brevemente los argumentos que los tres filósofos ofrecen en favor de esta tesis y explico algunas razones para dudar de la validez de tales argumentos. Trataré de mostrar que el ajustamiento racional es posible sin la autori-

¹Burge también afirma que la tradición racionalista es la fuente de su propia teoría, y en este sentido sí se inspira en la corriente filosófica fundada por Descartes (cf. Burge, 1996: 99, n. 5.). Pero McGinn y Shoemaker no relacionan sus ideas de manera similar con la tradición del racionalismo.

dad de la primera persona y que las teorías "racionalistas" tienen otros defectos. En la última sección esbozaré brevemente cómo pienso que se debería explicar la autoridad.

Antes de entrar a la discusión de las teorías "racionalistas" hay que precisar un poco la idea del conocimiento de la mente, sea la propia o la de otras personas. Podemos distinguir entre el conocimiento que tenemos de las propias sensaciones ("tengo un dolor", "tengo sed", "tengo la sensación de ver algo rojo"), el conocimiento que tenemos de las propias actitudes proposicionales, también llamadas estados intencionales ("creo que va a llover", "quiero que se vaya", "temo que ya se acabó tu tiempo") y el conocimiento que tenemos de las propias emociones y rasgos de carácter ("te amo", "no estoy enojado", "soy una persona modesta"). Claramente no tenemos una autoridad especial en saber de las propias emociones y de los propios rasgos de carácter y, aunque éstos forman parte de la mente, nuestro conocimiento de ellos no parece ser más autoritativo que el conocimiento que otros pueden tener de ellos. En general, se supone que disfrutamos la autoridad de la primera persona en el conocimiento de las propias sensaciones y actitudes proposicionales. Sin embargo, los autores "racionalistas" que examinaré en seguida sólo investigan la autoridad que tenemos en el conocimiento de las propias actitudes proposicionales, y en esta área se concentran principalmente en el conocimiento de las propias creencias. La pregunta entonces es: ¿cómo explican los autores "racionalistas" que tenemos una autoridad especial en saber de las propias creencias?

2. LA FORMA DEL ARGUMENTO "RACIONALISTA"

La explicación "racionalista" de la autoridad de la primera persona consiste en un argumento de la siguiente forma:

- (1) Somos capaces de ajustar nuestras creencias e intenciones racionalmente.
- (2) Tal ajustamiento racional sólo es posible si conocemos las propias creencias e intenciones con una autoridad especial.
- (C) Por tanto, tenemos una autoridad especial en el conocimiento de las propias creencias e intenciones.

La primera premisa del argumento no es controversial, pues a menudo ajustamos nuestras creencias en vista de nuevas evidencias que obtenemos o en vista de relaciones de coherencia que descubrimos entre las creencias que ya tenemos. No siempre ajustamos nuestras creencias de manera racional. También hay creencias obsesivas que no podemos dejar aunque se nos presenta evidencia en su contra, y a veces fallamos en el intento de ajustar nuestras creencias racionalmente —por ejemplo, cuando caemos en algún razonamiento falaz. Pero aunque quizá no somos capaces de ajustar *todas* nuestras creencias, no hay duda de que sí podemos hacerlo con una gran clase de ellas.

Sin embargo, Colin McGinn y Sydney Shoemaker tratan de reforzar la primera premisa más allá de una observación contingente. Shoemaker apunta:

Varios autores recientes, incluyendo Donald Davidson, Daniel Dennett y Robert Stalnaker, han enfatizado el punto [de] que la atribución de estados mentales, en particular estados intencionales, es posible sólo bajo la suposición de que la criatura a la cual se aplican es hasta cierto grado racional [...] Es una condición necesaria de que una criatura tenga creencias que ésta exhiba algo de sensibilidad a la evidencia, i.e., que sus insumos sensoriales y sus otras creencias influyen de una manera por lo menos mínimamente racional qué creencias la criatura tiene [...] Estas pautas de sensibilidad a la evidencia [...] son plausiblemente parte de lo que determina la identidad de un estado como creencia [...] y parte de lo que determina su contenido (1990: 206).²

Si eso es correcto, entonces no podemos tener creencias sin también tener la capacidad de ajustarlas racionalmente. Donald Davidson piensa que sólo podemos contar como un sujeto con creencias si somos interpretables como tal sujeto desde la perspectiva de la interpretación radical. Y ser interpretable, a su vez, presupone tener un conjunto de creencias más o menos coherente, es decir, un conjunto de creencias ajustado racionalmente —una persona completamente incoherente no sería interpretable y, por tanto, no habría razones para atribuirle creencia alguna (cf. Davidson, 1990).

No quiero discutir este punto con más detalle; sólo quiero observar que, de ser correcta la argumentación de Davidson y Shoemaker, la primera premisa del argumento de los autores "racionalistas" se vuelve mucho más fuerte y universal que una observación contingente. No es sólo el hecho de ajustar nuestras creencias racionalmente, más bien, si Davidson y Shoemaker tienen razón, *cualquier* sujeto de creencias necesariamente es capaz de ajustarlas racionalmente en su mayor parte. Si, además, la segunda premisa del argumento "racionalista" es correcta, se sigue que cualquier sujeto de creencias necesariamente tiene una autoridad especial en el conocimiento de sus propias creencias —una conclusión de una universalidad impresionante.³

Más adelante supondré que la primera premisa del argumento "racionalista" es correcta, por lo menos en su versión contingente. La pregunta crucial para evaluar el argumento entonces es si los autores "racionalistas" logran establecer la segunda premisa de su argumento. ¿Es cierto que el ajustamiento racional de nuestras creencias (e intenciones) requiere que las conozcamos con una autoridad especial?

²Todas las citas son traducciones mías.

³Vale notar que Davidson mismo no desarrolla el argumento de los "racionalistas". Su explicación es distinta y se basa en presuposiciones del proceso de la interpretación radical (cf. Davidson, 1984 y 1987). Para una discusión del argumento de Davidson, véase Fricke (2007).

3. TRES TEORÍAS "RACIONALISTAS"

3.1. McGinn

En el siguiente pasaje de *The Character of Mind*, Colin McGinn defiende una tesis parecida a la segunda premisa del argumento "racionalista":

Si una persona no estuviera consciente de sus propias creencias, entonces no podría estar consciente de su inconsistencia; pero la conciencia de inconsistencia es (primariamente) lo que permite que consideraciones normativas tengan un impacto en las creencias; así, el ajustamiento racional de unas creencias con otras parece involucrar autoconciencia, es decir, conocimiento de lo que creemos. Sin tal autoconciencia el control de la lógica sobre el pensamiento carecería de su fuerza; la racionalidad como la conocemos requiere conocimiento de los contenidos de la propia mente (1982: 20).

Éste es el argumento de McGinn: ajustar las propias creencias racionalmente involucra eliminar inconsistencias entre las creencias. Pero eliminar inconsistencias presupone estar consciente de las inconsistencias. ¿Por qué? Porque, según McGinn, sin tal conciencia la inconsistencia de nuestras creencias no nos provocaría a ajustarlas de tal manera que la inconsistencia desaparezca. McGinn afirma que las relaciones racionales de coherencia entre nuestras creencias sólo pueden motivarnos a ajustarlas si estamos conscientes de estas creencias. La conciencia de una creencia es, según este autor, un conocimiento de ella.

Tal parece que la idea de McGinn es que sin conciencia de las inconsistencias entre nuestras creencias no podríamos notar ninguna necesidad de ajustar las creencias inconsistentes y, en consecuencia, nunca haríamos los ajustes necesarios de nuestras creencias inconsistentes. Supóngase que creemos que P y también creemos que no P. Parece que McGinn dice que mientras no nos damos cuenta de que creemos que P y que no P, es decir, mientras no tenemos conocimiento de las dos creencias, no vamos a ver que tenemos que abandonar por lo menos una de las dos. Y ya que no vemos eso, no vamos a abandonar ninguna y nos quedaremos con dos creencias contradictorias. Pero nosotros sí notamos contradicciones entre nuestras creencias y si ajustamos nuestras creencias cuando notamos eso. Esto es que tenemos un conocimiento por lo menos de aquellas de nuestras creencias que podemos ajustar según criterios racionales.

El punto crucial en este argumento es la idea de que mis creencias no se ajustarán racionalmente, aunque se contradigan entre sí, si yo no veo o estoy en algún sentido consciente de la necesidad (lógica) de hacer el ajustamiento. ¿Pero es esta afirmación correcta? Más adelante veremos que el caso no es tan claro como McGinn supone. ¿Por qué no es posible que nuestras creencias se ajusten a nueva evidencia de una manera automática sin que nosotros nos demos cuenta de alguna inconsistencia? McGinn no da razones concluyentes para creer que la autoconciencia es *necesaria* para el ajustamiento racional de las propias creencias.

3.2. Shoemaker

Sydney Shoemaker explícitamente endorsa el argumento de McGinn (1996: 33-34, y 2003: 399) y lo desarrolla con más detalle. Aquí sólo quiero presentar el núcleo del argumento, que es muy similar al de McGinn. En "first-person Access", Shoemaker escribe:

Una parte esencial de la racionalidad, para criaturas con las capacidades conceptuales de los seres humanos, es el ajustamiento apropiado de las creencias y de los deseos en vista de nueva información sobre el mundo y, como un medio necesario para tal ajustamiento, el conducir de pruebas y razonamientos apropiados. Para que alguien sepa qué tipos de pruebas y razonamientos son necesarios es esencial que sepa cuáles son sus creencias actuales —sólo de esta manera puede saber cuáles de ellas son cuestionadas por la nueva información y así en qué preguntas debería enfocar sus pruebas y razonamientos. Algo similar se puede decir sobre los deseos; uno no puede revisar racionalmente sus deseos en vista de la experiencia sin tener conocimiento de qué deseos uno tiene actualmente. Todo eso, al parecer, requiere que las creencias y los deseos sean autointimantes [*self-intimating*] (Shoemaker, 1990: 206f).⁴

Aunque el argumento de Shoemaker es similar al de McGinn, no es idéntico. McGinn dice que sin conocimiento de nuestras creencias no podríamos saber dónde éstas tienen inconsistencias, y por eso no sentiríamos ninguna necesidad de ajustarlas de tal manera que ya no sean inconsistentes. Sin el conocimiento de las propias creencias, entonces, no ajustaríamos nuestras creencias racionalmente (o irracionalmente —parece que sólo acumularíamos más y más creencias).

Para empezar, Shoemaker no se enfoca en las inconsistencias que pueden ocurrir en nuestras creencias, sino en la necesidad de ajustar las propias en vista de la nueva información que recibimos permanentemente sobre el mundo gracias a nuestra percepción. La nueva información produce nuevas creencias y estas creencias pueden ser inconsistentes con las creencias que ya tenemos. Aquí volvemos al fenómeno discutido por McGinn, pero Shoemaker no llama la atención respecto a cómo nos damos cuenta de las inconsistencias entre nuestras creencias. Más bien, su pregunta es: ¿qué hacemos para resolverlas? La idea de Shoemaker es la siguiente: si recibimos información que no es consistente con las creencias que ya tenemos, entonces tenemos que investigar el asunto con más cuidado. Tenemos que conducir las "pruebas y razonamientos apropiados" para resolver la inconsistencia. Supóngase, por ejemplo, que yo creo que la familia salió y que estoy solo en la casa, pero luego me parece que oigo a mi esposa hablando en la habitación de al lado, por lo que mi observación no es consistente con mis creencias. Para resolver la inconsistencia debería ir al cuarto contiguo e investigar si mi esposa está ahí o si, quizá, la

⁴El término "*self-intimating*" es una invención de Shoemaker (1990: 188). Estados mentales son autointimantes si es "parte de su misma naturaleza que tenerlos lleva a la creencia y el conocimiento de que uno los tiene o, por lo menos, que normalmente lleva a eso bajo ciertas circunstancias" ("It belongs to their very nature that having them leads to the belief, and knowledge, that one has them, or at any rate that it normally does so under certain circumstances").

voz que oí provenía de afuera de la casa y de otra persona. Shoemaker afirma que para saber qué hacer para resolver la inconsistencia entre observación y creencias anteriores debo saber qué es lo que creo. En este caso, para saber que tengo que levantarme y ver si mi esposa está en alguna parte de la casa, debo saber que creo, o creí hasta ahora, que ella no estaba en la casa, y debo saber que me parece que acabo de oírla.

En resumen, McGinn dice que las inconsistencias en nuestras creencias sólo nos provocan a ajustarlas racionalmente si sabemos qué es lo que creemos. Shoemaker, en cambio, pero no contradiciendo a McGinn, señala que sólo podemos saber qué hacer en caso de inconsistencias, es decir, cuáles pruebas y razonamientos son apropiados para resolverlas, si sabemos qué es lo que creemos. El argumento de Shoemaker es un poco menos exigente que el de McGinn porque no siempre resolvemos las inconsistencias entre nuestras creencias de manera tan sistemática. Parece que Shoemaker sólo trata de mostrar la necesidad de un conocimiento de las propias creencias en casos en que “conducimos investigaciones” para resolver las inconsistencias entre nuestras creencias. Pero quizá no siempre conducimos o estamos preparados para conducir tales investigaciones cuando nuestras creencias están en conflicto con nuevas evidencias.

3.3. Burge

En el artículo “Our Entitlement to Self-knowledge”, Tyler Burge no hace referencia a McGinn,⁵ y su explicación de la autoridad de la primera persona desarrolla el tema de la racionalidad de una manera distinta. Sin embargo, la estructura de su argumento principal es similar a la que hemos visto en McGinn y Shoemaker. Para razonar críticamente, como nosotros somos capaces de hacerlo, es necesario —dice Burge— que tengamos un conocimiento autoritativo de las propias actitudes proposicionales. Entonces, la primera premisa del argumento es que somos capaces de razonar críticamente:

Todos, incluso los escépticos entre nosotros, reconocen una práctica de razonamiento crítico. El razonamiento crítico es un razonamiento que involucra una capacidad de reconocer y emplear efectivamente críticas o apoyos para razones y el razonamiento. Es un razonamiento guiado por una apreciación, uso y evaluación de razones y razonamiento como tal. Como razonador crítico uno no sólo razona. Uno reconoce razones como razones. Uno evalúa, examina, pesa, crítica, suplementa sus razones y razonamientos. Claramente, eso requiere una capacidad de segundo orden para pensar sobre los contenidos de pensamientos o proposiciones y las relaciones racionales entre ellos (Burge, 1996: 98).

⁵Burge menciona brevemente a Shoemaker (1996) como otra teoría que “enfatisa el rol del autoco-nocimiento en el razonamiento” (cf. Burge, 1996: 105, n. 10), pero no lo discute o endorsa.

La noción central en la caracterización del razonamiento crítico parece ser la de reconocer razones como razones. Como Burge indica al final de la cita, el razonamiento crítico requiere la capacidad de pensar sobre los propios pensamientos y las relaciones racionales entre ellos. Burge elabora varios aspectos de esta capacidad:

Para ser capaz del razonamiento crítico, y para ser sujeto a ciertas normas racionales necesariamente asociadas con el razonamiento crítico, algunos actos y estados mentales deben ser revisables *cognosciblemente*. El carácter específico de esta revisabilidad cognoscible requiere que el razonamiento crítico sea asociado con un derecho [*entitlement*] epistémico que es especial. El derecho debe ser más fuerte que el que está involucrado en juicios perceptivos. Debe haber relaciones no contingentes, racionales, de un tipo a explicar, entre los juicios relevantes de la primera persona y sus objetos o verdad (Burge, 1996: 98).

El carácter específico de la “revisabilidad cognoscible”, requerida por nuestra capacidad de razonamiento crítico, no debe preocuparnos por el momento. Por ahora es suficiente notar que, según Burge, este carácter incluye una autoridad especial en nuestro conocimiento de las propias actitudes proposicionales que lo distingue del conocimiento que tenemos del resto del mundo. Burge intenta demostrar que cualquier razonamiento crítico presupone que el sujeto tiene tal autoridad. Su tesis es que uno no puede reconocer razones como razones, evaluar, examinar, pesar, criticar o suplementar sus razones y razonamientos sin tener conocimiento con una autoridad especial de las propias actitudes proposicionales.

Según Burge, la autoridad especial deriva del hecho de que los resultados de nuestras evaluaciones tendrán un impacto *inmediato* en los estados evaluados. Supóngase que reviso mis razones para creer que una persona es culpable de cierto crimen (cf. *ibid.*: 110). Si encuentro que mis razones son malas; por ejemplo, que están basadas en premisas cuestionables o en razonamientos falaces, entonces tengo una razón inmediata para cambiar mi creencia de que la persona es culpable. Burge afirma que la razón para cambiar la creencia no está condicionada a condiciones contingentes epistemológicas; normalmente no tiene sentido rechazar la obligación de cambiarla con el pretexto de que podría ser que las razones o el razonamiento revisados quizá no sean míos. La tesis de Burge es que este impacto inmediato de las evaluaciones sobre las creencias evaluadas sólo es posible si conocemos estas creencias con una autoridad especial.

Antes de seguir con mis objeciones contra las teorías “racionalistas”, podemos resumir las tres teorías en el siguiente argumento:

Somos capaces de razonar racionalmente. Esto incluye la capacidad de ajustar nuestras creencias cuando son inconsistentes (McGinn) y de ajustarlas en vista de nuevas informaciones (Shoemaker). También incluye la capacidad de reconocer y evaluar razones como razones (Burge).

Uno no puede razonar racionalmente sin conocer las propias creencias (con una autoridad especial), porque sin este conocimiento uno no se da cuenta de las inconsistencias y no siente la necesidad de removerlas (McGinn); uno no puede saber cuáles pruebas e investigaciones son necesarias para resolverlas (Shoemaker); y uno

no puede evaluar sus razones como razones y estar bajo una obligación epistemológica inmediata de ajustar sus juicios según estas evaluaciones (Burge).

(C) Tenemos un conocimiento autoritativo de las propias creencias.

4. TRES OBJECIONES

En este apartado esbozaré tres objeciones contra las teorías "racionalistas" de la autoridad de la primera persona. Probablemente estas objeciones no son completamente justas con los textos de Shoemaker y Burge, ya que éstos son mucho más complejos y ricos en detalles de lo que se puede exponer aquí. Sin embargo, me parece que mis objeciones presentan problemas importantes que cualquier teoría "racionalista" debería tratar de resolver.

La primera de ellas es que el ajustamiento racional de las propias creencias y el razonamiento crítico son posibles sin autoconocimiento alguno. La segunda trata de desarrollar una incoherencia en la posición "racionalista", y la tercera afirma que las teorías "racionalistas" no explican la *posibilidad* de la autoridad de la primera persona.

4.1. Racionalidad no requiere autoconocimiento

McGinn, Shoemaker y Burge dicen, cada uno por su lado, que pensar racionalmente requiere de un conocimiento especial de las propias creencias (y otras actitudes proposicionales). ¿Pero es eso plausible? Considérese el siguiente caso de Richard Moran:

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

En este ejemplo mis creencias se ajustan en vista de una nueva información, pero ¿en qué sentido presupone este ajustamiento un conocimiento de las propias creencias como afirma McGinn? Claramente el caso no involucra ninguna reflexión explícita de las propias creencias. Más bien, parece que el ajustamiento racional de las creencias ocurre de una manera automática sin involucrar la deliberación explícita del sujeto. Pero si el ajustamiento racional puede ser automático en este sentido, entonces parece que no necesariamente involucra un conocimiento autoritativo de las propias creencias.

El problema con el argumento "racionalista", por lo menos en la forma propuesta por McGinn, es que, al parecer, uno puede ser sensitivo a las implicaciones de

nueva evidencia y a los requerimientos de normas racionales sin tener autoconocimiento alguno. Parece plausible, o por lo menos posible, que niños adquieran tal sensibilidad *antes* de adquirir la capacidad para autoconocimiento. En el ejemplo del teléfono, yo simplemente dejo de creer que apagué el timbre. Parece que no hay ninguna necesidad de llegar a una conciencia clara de una inconsistencia que provoque cambiar mis creencias. Como dice Moran, parece que el ajuste puede efectuarse completamente a un nivel subpersonal, similar al de la regulación de nuestro latido de corazón o de nuestra respiración que se realizan sin que nos percatemos de ellas.

Me parece, entonces, que McGinn se equivoca cuando dice que "la conciencia de inconsistencia es (primariamente) lo que permite que consideraciones normativas tengan un impacto en las creencias" (McGinn, 1982: 20). Pero ¿la objeción aplica a los argumentos de Shoemaker y Burge también? Shoemaker estipula que cierto conocimiento de las propias creencias es necesario cuando las inconsistencias de nuestras creencias y su incompatibilidad con nueva información requieren que conduzcamos una "investigación", es decir, que investiguemos con detalle algún problema específico. Esta tesis parece compatible con la idea de que la gran mayoría de los ajustamientos racionales suceden de manera automática y en un nivel subpersonal. Parece, entonces, que la objeción no es aplicable directamente al argumento de Shoemaker.⁶ ¿Es aplicable al argumento de Burge? Él no sólo pregunta qué es necesario para ajustar las propias creencias, sino qué es necesario para reconocer razones como razones. Es decir, al parecer Burge presupone que somos capaces de clasificar proposiciones (o hechos) como nuestras razones para tener otras creencias. Considérese, en este contexto, otro ejemplo, elaborado por Christopher Peacocke:

Supóngase que llegas a casa y ves que no hay ningún coche en la cochera. Inferes que tu esposa todavía no está en casa; memorizas esta información o mal información y sigues pensando en otros asuntos. Más tarde, quizá, de repente te acuerdas de que tu esposa mencionó en la mañana que los frenos de su coche estaban rotos y te preguntas si tal vez ella ha llevado el coche al taller. En este momento, suspendes tu creencia original de que ella todavía no está en casa. Porque te das cuenta de que la ausencia de su coche no necesariamente es buena evidencia de que ella no esté en casa. Si el coche está en el taller, ella volvió en transporte público. Entonces, finalmente, llegas a la creencia de que ella está en casa, dado tu siguiente pensamiento de que ella no se hubiera arriesgado con frenos dañados. Nada en este pequeño fragmento de pensamiento me parece involucrar la autoadscripción de creencias (Peacocke, 1996: 129).

El ejemplo es similar al de Moran. El ajustamiento racional de las creencias parece suceder sin que el sujeto delibere sobre qué es lo que *él* cree. El sujeto razona acerca de lo que es el caso en el mundo, no sobre los contenidos de sus estados intencionales. Pero el caso es diferente del ejemplo de Moran en tanto que parece

⁶Shoemaker discute la objeción de Moran (2003: 399).

incluir razonamientos sobre relaciones evidenciales. El sujeto se pregunta si ciertos hechos justifican suponer que se dan otros. El hecho de que el coche no está en la cochera no es una buena razón para creer que la esposa todavía no está en casa. Parece, entonces, que el caso de Peacocke trata de una persona que reconoce razones como razones y, en este sentido, parece ser un caso de razonamiento crítico como el descrito por Burge. Sin embargo, aparentemente el ejemplo no necesariamente involucra *autoconocimiento* de las propias creencias. Si eso es correcto, entonces se trata de un contraejemplo para la teoría de Burge. Peacocke caracteriza el tipo de razonamiento de su ejemplo como un "pensamiento en segundo plano" ("*second-tier thought*"):

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

Burge piensa que el razonamiento crítico que él describe necesariamente involucra autoadscripciones de creencias, es decir, creencias acerca de las propias creencias o creencias de segundo orden (que no deben ser confundidas con el pensamiento de "segundo plano"). Pero aquí la pregunta es ¿por qué tenemos que ver el razonamiento crítico como un razonamiento que incluye creencias de segundo orden? ¿No es crítico el razonamiento descrito en el ejemplo de Peacocke? Parece algo artificial negar que el ejemplo presenta un caso de razonamiento crítico —sólo porque no incluye pensamientos sobre los propios pensamientos. Obviamente, Burge puede *definir* libremente su noción de razonamiento crítico como un razonamiento que incluye creencias de segundo orden, pero tal definición es un poco artificial, y una teoría que argumenta que el razonamiento crítico requiere de un conocimiento autoritativo de las propias creencias no es muy interesante si sólo se basa en una definición conveniente, pero artificial.

4.2. La imposibilidad de los requerimientos "racionalistas"

Mi segunda objeción es que los requerimientos de las teorías "racionalistas" no son coherentes. Es *imposible* que una persona satisfaga las condiciones de racionalidad estipuladas por los "racionalistas". Esta objeción aplica, de manera distinta, a las posiciones de McGinn y de Burge.

McGinn sugiere que *todo* ajustamiento racional de las propias creencias requiere que el sujeto sepa y esté consciente de qué es lo que cree (por lo menos McGinn dice que eso es el caso "primario"). Ello, a su vez, sugiere que el ajustamiento mis-

mo es un proceso en el que el sujeto se da cuenta de inconsistencias y las resuelve según sus propias consideraciones normativas (que también son conscientes). El problema con esta concepción es el siguiente: nuestro sistema de creencias permanentemente necesita ajustes. Todo el tiempo nuestras percepciones cambian ligeramente lo que creímos antes de hacer estas percepciones y nuestras "teorías" sobre el mundo se modifican. Parece, pues, que si todos estos procesos de ajustes fueran razonamientos explícitos y conscientes, entonces ya no tendríamos tiempo para deliberar sobre asuntos más importantes. Por de pensar todo el tiempo en cómo lo que percibimos afecta lo que creímos hasta ahora, ya no podríamos reflexionar sobre cuál escuela es la mejor para nuestros hijos, dónde ir de vacaciones o simplemente cuál ropa ponernos el día de hoy. Como dice Moran de los procesos de ajustamiento racional de nuestras creencias:

En nuestras vidas biológicas tanto como en las cognitivas, *debe* ser el caso que la mayoría de estos procesos [aquí Moran incluye la regulación del latido del corazón y procesos similares junto con el del ajustamiento racional de creencias] se autorregulan, no importa cuán "racionalizables" sean en su funcionamiento. De otra manera, no podríamos empezar con las actividades más reflexivas de la persona completa, como la acción deliberada o la autocrítica (Moran, 2001: 110f; las cursivas son mías).

Parece, entonces, que McGinn debería decir que el ajustamiento racional de nuestras creencias es un proceso que no requiere ser "explícito" sino que puede suceder de una manera más automática. Quizá McGinn diría que él sólo habla de "autoconciencia", no de un razonamiento muy explícito, y que su argumento es válido si interpretamos el proceso de ajustamiento como consciente, mas no explícito. Tal vez así se podría rescatar una buena parte de su teoría. Pero el problema, en el contexto presente, es que parece que entonces su teoría ya no nos serviría para una explicación de la autoridad de la primera persona. En la introducción de este artículo vimos que tenemos la autoridad cuando, por ejemplo, afirmamos qué es lo que creemos, queremos o tememos: "creo que va a llover", "quiero que se vaya", "temo que ya se acabó tu tiempo" (y dije que aquí nos limitamos a tratar de explicar la autoridad en el conocimiento de las propias creencias). Pero claramente el ajustamiento racional de nuestras creencias, como lo concibe McGinn, no requiere la capacidad de hacer afirmaciones como "creo que va a llover". Al parecer *no puede* requerirla, porque si fuera tan explícito ya no tendríamos espacio mental y tiempo para la acción deliberada o la autocrítica.

Moran también alude a una incoherencia más profunda que no reside en la incompatibilidad entre nuestra vida psicológica ordinaria y los requerimientos de la racionalidad según McGinn, sino en la imposibilidad general de razonar conforme a las condiciones de McGinn. En una nota de pie, Moran dice: "Un requerimiento de conciencia e intervención explícita parecería involucrar una iteración infinita de niveles, relacionada con la que la Tortuga impuso a Achilles" ("[A] requirement of explicit awareness and intervention would appear to involve an infinite iteration of levels related to those the Tortoise imposed on Achilles" [Moran, 2001: 111]).

Desgraciadamente Moran no explica su objeción —y no es claro cómo se genera la “iteración infinita de niveles”, según él. Quizá la idea es ésta: para que una inconsistencia entre mis creencias me haga ajustarlas (es decir, para que sienta yo la falla racional entre mis creencias) debo estar consciente de ella. Pero entonces, para que mi conciencia de la inconsistencia me haga cambiar mis creencias (es decir, para que sienta yo la necesidad de actuar en respuesta a mi conciencia de la inconsistencia), ¿no debo estar consciente de mi conciencia de la inconsistencia? Y así al infinito.

Tal vez ésta es la incoherencia en el requerimiento de McGinn que Moran tiene en mente. Sin embargo, me parece que podemos elaborar un punto similar, pero con más claridad, si consideramos la teoría de Burge. Él dice que el razonamiento crítico requiere que reconozcamos nuestras razones como razones (eso es parte de cualquier evaluación y crítica de las propias razones y del propio razonamiento). Supongamos, pues, que nuestra razón para creer que *q* es que también creemos que *p*. Nuestro razonamiento es una inferencia de la proposición *p* a la conclusión *q*. Entonces podríamos decir que en la siguiente formalización reconocemos nuestra razón para creer que *q*:

- (1) *p*

(C) *q*

Ahora bien, ¿es nuestra creencia de que *p* la única razón para creer que *q*? Tal vez otra razón que tenemos para creer que *q* es que también creemos que *p* implica *q*, es decir que existe una relación lógica de implicación entre la proposición *p* y la proposición *q*. Si es así, entonces el razonar críticamente requiere que también reconozcamos esta segunda razón como razón. La siguiente formalización sería una manera de reconocer las dos razones que tenemos para creer que *q*:

- (1) *p*
(2) *p* implica *q*

(C) *q*

Pero el razonamiento anterior se puede repetir infinitamente. ¿Son (1) y (2) las únicas razones que tenemos para creer que *q*? Tal vez otra razón que tenemos para creer que *q* es que también creemos que (1) y (2) implican (C):

- (1) *p*
(2) *p* implica *q*
(3) (*p* y (*p* implica *q*)) implican *q*

(C) *q*

Así podemos agregar más y más razones para nuestras creencias. Sin embargo, parece que siempre se quedará una razón fuera de ser reconocida: la razón que consiste en el hecho de que las otras razones implican (o justifican) nuestra conclusión. Si eso es correcto, entonces es imposible que un razonamiento sea “completamente crítico”. Más bien, todo razonamiento necesariamente tiene un nivel en el cual no se reconocen las razones como tal, sino sólo se razona según ellas —un nivel, podríamos decir, en el cual no explicitamos las razones sino las empleamos. Todo razonamiento es “ciego” (cf. Burge, 1996: 99) en este nivel. La idea de un razonamiento “completamente crítico” es incoherente.

Quizá Burge podría aceptar el punto y conceder que incluso el razonamiento que él describe como “crítico” es ciego en algún nivel. Podría conformarse con la mera posibilidad que tenemos de explicitar este nivel también (aunque entonces otro se quedará ciego). Pero una pregunta que surge aquí es: ¿por qué es necesario reconocer razón alguna para razonar críticamente? ¿Por qué no calificamos como razonadores críticos si simplemente razonamos según razones, aunque no las reconocemos o explicitamos? ¿No es suficiente para el razonamiento crítico que el sujeto, de hecho, sea sensitivo a buenas razones y capaz de cambiar sus creencias según ellas? La incoherencia de la idea de un razonamiento “completamente crítico” pone en duda la relación que Burge trata de establecer entre ser crítico en el razonamiento y conocer las propias razones (y creencias). Otra vez parece que esta relación emanase más de una definición arbitraria que de una implicación necesaria de la idea de razonar críticamente.

4.3. Los “racionalistas” no explican la posibilidad de la autoridad

Supóngase que los “racionalistas” tengan respuestas adecuadas a las dos objeciones ya elaboradas. Entonces las teorías “racionalistas” establecerían correctamente una relación necesaria entre la racionalidad y la autoridad de la primera persona y no sufrirían de ninguna incoherencia. Mi tercera objeción dice que aun así las teorías “racionalistas” son deficientes como explicaciones de la autoridad de la primera persona.

El argumento de los “racionalistas” se puede calificar como “trascendental”: Primero, se llama la atención a un hecho no controversial, en este caso el que razonamos de manera racional. Luego, se investigan las condiciones de la posibilidad de este hecho no controversial. La afirmación central de los “racionalistas” es que es una condición necesaria de la posibilidad de nuestra racionalidad que tengamos la autoridad de la primera persona. Ahora bien, supóngase que la teoría logre establecer la verdad de esta afirmación. Entonces la conclusión es que, dada nuestra racionalidad, debemos tener la autoridad de la primera persona. El problema, en el contexto del intento de explicar la autoridad de la primera persona, es que la teoría sólo establece que la autoridad *existe*. La pregunta que las teorías “racionalistas” contestan es la siguiente: ¿tenemos una autoridad de la primera persona? Los “racionalistas” demuestran —si sus teorías son correctas— que la respuesta debe ser

“sí, tenemos una autoridad de la primera persona”. Si hay un escéptico acerca de la autoridad, alguien que duda que tengamos tal autoridad, la teoría “racionalista” podría contestar este escepticismo con sus argumentos trascendentales. Pero, ¿hay escépticos acerca de la autoridad de la primera persona? Probablemente la posición de Gilbert Ryle podría ser clasificada como escéptica acerca de la autoridad (cf. Ryle, 1949). Pero la posición de Ryle es una posición extrema en el debate. En general, no se duda que tengamos la autoridad, más bien, se debate cómo se *explica* que la tenemos; en otras palabras, la pregunta no es ¿tenemos la autoridad de la primera persona? sino ¿cómo es posible que tengamos la autoridad de la primera persona? Parece que los argumentos “racionalistas” no contestan esta pregunta. Si son correctos, sólo sirven para refutar a escépticos como Ryle, no para explicar la posibilidad de la autoridad. No quiero negar el interés que tendría una relación necesaria entre nuestra racionalidad y la autoridad —si ésta se pudiese establecer. Pero me parece que hay que reconocer, por lo menos, que hay más preguntas importantes acerca de la autoridad. Si la racionalidad requiere de la autoridad, todavía quedaría la pregunta de cómo es posible que nosotros tengamos tanto racionalidad como autoridad. ¿Por qué sabemos con más autoridad de las propias creencias que de las creencias de otras personas —dado que, en contraste con el conocimiento de las creencias de otras personas, en el autoconocimiento no nos basamos en ninguna evidencia para nuestras creencias y dado que en ningún otro ámbito de nuestro conocimiento tenemos una autoridad comparable?

5. UNA ESTRATEGIA ALTERNATIVA

Una buena estrategia para explicar la posibilidad de la autoridad de la primera persona es la de una investigación de la *epistemología* de nuestro autoconocimiento. Aquí la pregunta central es, ¿cómo *adquirimos* nuestro conocimiento de las propias creencias (y de los demás estados intencionales)? (esta pregunta puede incluir, pero no debe restringirse, a la pregunta de ¿cómo se *justifica* nuestro autoconocimiento?). Un buen punto de partida para tal teoría es, en mi opinión, la siguiente observación de Gareth Evans:

Si alguien me pregunta “¿Piensas que va a haber una tercera guerra mundial?”, para responderle, tengo que atender precisamente a los mismos fenómenos exteriores [...] a los que atendería si estuviera contestando a la pregunta “¿Habrà una tercera guerra mundial?” Me pongo en una posición [apropiada] para contestar a la pregunta de si creo que *p* al iniciar aquella operación (cualquiera que ésta sea) para contestar a la pregunta de si *p* (Evans, 1982: 225).

Evans nota aquí que, al contestar la pregunta “¿crees que *p*?”, no examinamos, en un acto de introspección las propias creencias, sino consideramos la pregunta de primer orden, “¿es verdad que *p*?” y, en caso de que la respuesta sea positiva, proce-

demo directamente a contestar “sí, creo que *p*”. La cita entonces describe una manera de formar creencias verdaderas de segundo orden. Si descubro que es verdad que *p*, entonces también es verdad que yo creo que *p*. Para formar la creencia de segundo orden sólo necesito retener el contenido de lo que he descubierto y prefijarlo con “creo que...”. El resultado es una verdadera creencia de segundo orden: “creo que *p*”. Entonces, para formar verdaderas creencias de segundo orden sólo tenemos que retener el contenido de nuestras creencias de primer orden e integrarlo en creencias de segundo orden. ¿Tenemos una autoridad especial para hacer eso? Una manera de argüir que sí es apuntar una analogía con inferencias. Para inferir de la primera premisa “*p* → *q*” y de la segunda premisa “*p*” nuestra conclusión “*q*”, tenemos que retener los contenidos de ambas premisas y reemplazar uno de ellos en la conclusión. Nadie se sorprende de que generalmente podamos lograr eso sin problemas.⁷ (Por lo menos en inferencias simples, no tendemos a equivocarnos por no acordarnos bien de los contenidos de nuestras inferencias. En general, nuestras falacias se deben a otras fallas; por ejemplo, a la idea de que afirmar el antecedente constituye una inferencia válida.) Me parece que nuestra autoridad para formar verdaderas creencias de segundo orden (y hacer autoadscripciones correctas de creencia) debería ser la misma que nuestra autoridad para retener los contenidos de premisas y reemplazarlos en las conclusiones de nuestras inferencias. No hay duda de que es más fácil retener y reemplazar contenidos de esta manera que observar el comportamiento de otras personas y sacar conclusiones acerca de sus creencias. En consecuencia, tenemos una autoridad especial en autoadscribir las propias creencias.

REFERENCIAS

- Burge, T. (1996), “Our Entitlement to Self-knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, pp. 91-116.
- Davidson, D. (1984), “First Person Authority”, *Dialectica*, 38, pp. 101-111 [reimp. en Davidson, 2001].
- (1987), “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, pp. 441-458 [reimp. en Davidson, 2001].
- (1990), “Interpretación radical”, en D. Davidson (ed.), *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, pp. 137-150.
- (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon.

⁷Si no pudiéramos hacer esto, no seríamos capaces de hacer razonamientos muy simples. Así, la capacidad de retener y reemplazar contenidos en inferencias es una condición de nuestra racionalidad, y mi explicación parece tener una base similar a la de los “racionalistas”. Pero mi explicación está enfocada en la posibilidad de la autoridad. (Ser capaz de retener contenidos como en inferencias también nos permite hacer autoadscripciones de creencias autoritativamente.) La explicación “racionalista” —de ser coherente y basada en premisas verdaderas— sólo establece que la autoridad debe existir, sin explicar en qué se basa la autoridad y cómo es posible que exista.

- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon.
- Fricke, M. (2007), "Davidson y la autoridad de la primera persona", *Diánoia*, 52 (58), pp. 49-76.
- McGinn, C. (1982), *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement. An Essay on Self-knowledge*, Princeton, Princeton University Press.
- Peacocke, C. (1996), "Entitlement, Self-knowledge and Conceptual Redeployment", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, pp. 117-158.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson.
- Shoemaker, S. (1990), "First-person Access", *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 187-214.
- (1996), "On Knowing One's Own Mind", en S. Shoemaker (ed.), *The First-person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 183-209 [reimpr. en S. Shoemaker, *Philosophical Perspectives*, 1988, vol. 2].
- (2003), "Moran on Self-knowledge", *European Journal of Philosophy*, 11 (3), pp. 391-401.

REPRESENTACIÓN Y REPRESENTACIONALISMO EN RICHARD RORTY

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR

1

El objetivo de este texto es presentar con cierto nivel de detalle las nociones de representacionalismo y representación que se encuentran detrás del antirrepresentacionalismo rortiano, uno de los rasgos más sobresalientes de su pensamiento. Quizá la mejor manera de comenzar sea recordando que la negativa de Rorty a aceptar la noción de representación se debe al carácter autoritario de la misma. Para comprender el sentido de esta afirmación, que expresada "en crudo" tal vez podría parecer algo exagerada, debemos conocer la narrativa rortiana de la historia de la filosofía. Como sucede en tantas otras ocasiones, ésta es la que nos proporciona el contexto contra cuyo trasfondo podemos encuadrar cualquier concepción rortiana, especialmente las más polémicas, de modo que cobren sentido los aparentes absurdos y las exageraciones. No tener en cuenta su visión de la historia de la filosofía probablemente signifique condenarnos a nunca entender lo que quiere decir Rorty. Por ello, vamos a invertir un poco de tiempo en presentar algunos aspectos interesantes de la narración histórica construida por nuestro autor.

Expresada en términos psicológicos, esta narración es la crónica de un parricidio, más o menos en la tónica de aquel Freud "descabellado" (Rorty, 2000a: 34) que escribió al final de su vida *Moisés y la religión monoteísta*. En esta obra, Freud narra cómo el acuerdo y la cooperación social surgen del parricidio: los hermanos se alían y matan al Primer Padre; después del asesinato, viene una lucha por la herencia, pero poco a poco todos se van dando cuenta de que pelear es fútil y peligroso. El reconocimiento de este hecho, unido a los vínculos emocionales existentes entre los hermanos, hace que surja entre ellos "una especie de contrato social" (citado en Rorty, 2000a: 34). Freud continúa relatando cómo después la nostalgia del padre asesinado hace que se escoja a un animal totémico para funcionar como sustituto. Distanciándose progresivamente del totemismo, aparecen las sucesivas manifestaciones religiosas de la historia, en las cuales ya se humaniza al ser venerado, como sucede en la idea de una Diosa Madre o en el politeísmo. Por último, aparece el monoteísmo, de corte patriarcal, forma en la que el Primer Padre recupera su papel legítimo y se hace nuevamente acreedor de la obediencia de sus hijos.

Rorty parte del relato freudiano y continúa en esa dirección, usando para ello ciertos textos de Dewey. Si este autor hubiera leído a Freud, nos dice, probablemente hubiese considerado al platonismo como "una versión despersonalizada de