

Ciencias cognitivas y filosofía

entre la cooperación
y la integración

Patricia King Dávalos
Juan C. González González
Eduardo González de Luna
Coordinadores



Universidad
Autónoma
de Querétaro

Las Ciencias
Sociales

MAPorrúa
librero-editor • México

Ciencias cognitivas y filosofía

entre la cooperación
y la integración

Patricia King Dávalos
Juan C. González González
Eduardo González de Luna
Coordinadores



MÉXICO

MAPorrúa
librero-editor • México

2014

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, abril del año 2014

© 2014

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
ISBN 978-607-513-092-7

© 2014

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRUA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-401-803-5

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de GEMAPORRUA, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACION ECOLÓGICA CON BIELA A 80 GRAMOS
www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 04000 México, D.F.

Índice

INTRODUCCIÓN

P. King, J.C. González,

E. González de L..... 5

Primera parte

Ciencias cognitivas y evolución

LA HOMOLOGÍA DE SISTEMAS COGNITIVOS.

EL CASO DEL RECONOCIMIENTO DE CARAS

EN PRIMATES HUMANOS Y NO HUMANOS

Claudia Lorena García 17

 Introducción 17

 Homología y analogía morfológicas 19

 Homología en las ciencias cognitivas 24

 Las capacidades de reconocimiento de caras

 en monos, chimpancés y humanos:

 ¿son funcionalmente homólogas? 31

 Fuentes consultadas 50

ASPECTOS EVOLUTIVOS EN LA

TEORÍA DUAL DE PROCESAMIENTO

Jonatan García Campos 55

 Teoría Dual de Procesamiento 56

 Dos presupuestos evolutivos asumidos por la TDP 60

 Conclusiones 71

 Fuentes consultadas 71

LA CIENCIA COMO EVOLUCIÓN DE TECNOLOGÍAS DE LA COGNICIÓN	
<i>Sergio F. Martínez</i>	75
Fuentes consultadas	93

Segunda parte

Ciencias cognitivas y percepción

LA PRIMERA CERTEZA DE DESCARTES	
<i>Martin Francisco Fricke</i>	99
El primer argumento lógico	100
El segundo argumento lógico	102
¿Reconoce Descartes un acceso no lógico a la propia mente?	105
Autoverificación en teorías constitutivas del autoconocimiento	110
Fuentes consultadas	114

PERCEPCIÓN DIRECTA Y REPRESENTACIONISMO: UN ENFOQUE REALISTA

<i>Eduardo Manuel González de Luna</i>	117
Introducción	117
El fenomenismo	122
El realismo perceptivo y los dos sentidos de percepción directa	124
El realismo natural	129
El debate entre el representacionismo y el realismo natural	131
Una caracterización del realismo natural	133
El realismo natural respecto de otras capacidades cognitivas	135
¿Son compatibles el realismo directo y el representacionismo?	137
Hacia una noción alternativa de la representación mental	138
Conclusiones	141
Fuentes consultadas	143

BUSCANDO JUSTICIA PARA *VER*

<i>Juan C. González</i>	147
Introducción	147
Observaciones preliminares: acotando el campo semántico de <i>ver</i>	148

Ontología del campo visual y el acercamiento tradicional a <i>ver</i>	152
Funciones cognitivas del <i>ver</i>	157
Problemas con las definiciones establecidas de <i>ver</i>	163
Hacia una definición robusta de <i>ver</i>	166
Conclusiones	173
Fuentes consultadas	176

Tercera parte

Ciencias cognitivas y razonamiento

LA PSICOLOGÍA DE LA JUSTIFICACIÓN

Ángeles Eraña,

<i>Robert J. Stainton</i>	181
Introducción	181
Dos nociones de justificación	183
Dos sistemas de razonamiento.	188
La psicología de la justificación	192
Conclusiones	197
Fuentes consultadas	197

UN ENFOQUE CONTEXTUALISTA INTEGRATIVO DE LA INDUCCIÓN

<i>Ricardo Vázquez Gutiérrez</i>	201
Formalismo, materialismo y contextualismo.	201
Distintas maneras en las que se puede atribuir justificación a inferencias inductivas.	204
El enfoque contextualista de la inducción.	208
Contextualismo integrativo inferencial	211
Conclusiones	219
Fuentes consultadas	220

Cuarta parte

Ciencias cognitivas y acción social

COORDINACIÓN Y CREACIÓN DE SENTIDO EN LA ATENCIÓN CONJUNTA Y LA ACCIÓN CONJUNTA

<i>Shaun Gallagher</i>	225
Interacción, atención conjunta y acción conjunta	227
¿La atención conjunta requiere la coordinación psicológica de la atención?	231
Vacas	234

Niños	235
Los futbolistas	237
Creación participativa de sentido en el <i>pub</i>	239
Fuentes consultadas	243
COGNICIÓN Y EMERGENCIA DE FENÓMENOS COLECTIVOS	
<i>Jean-Philippe Jazé</i>	249
El concepto de regla en la filosofía de Wittgenstein	249
La posición de Hayek respecto a la relación individuo/sociedad	251
La emergencia de una dimensión social evidenciada en el hecho de que los agentes parecen seguir reglas	252
La emergencia de fenómenos colectivos	256
Fuentes consultadas	259
LAS CIENCIAS COGNITIVAS Y LA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES	
<i>Patricia King Dávalos</i>	261
El modelo de explicación dominante en la teoría social	264
La incompatibilidad con las ciencias cognitivas	267
Conclusión	273
Fuentes consultadas	282

La primera certeza de Descartes

Martin Francisco Fricke*

En la segunda de sus seis *Meditaciones metafísicas*, Descartes parece argumentar que, porque piensa, debe existir. En latín, la versión más famosa del argumento dice: *Cogito, ergo sum*, lo cual, comúnmente se traduce como “Pienso, luego existo”. Supóngase que interpretemos este argumento como una inferencia de la premisa “Pienso” a “Existo”. Quizás este argumento descansa en una premisa adicional tal como, “Para hacer o ser algo, o para tener cualquier predicado, es necesario existir” (Williams, 1978: 92). En este caso podríamos expresar el argumento de la siguiente manera:

El argumento del cogito

- 1) Pienso.
- 2) Para hacer o ser algo, o para tener cualquier predicado, es necesario existir.
- 3) Existo.

Sea ésta la interpretación exacta del *Cogito* o no, el argumento parece ser válido. Pero ¿por qué aceptar la primera premisa de este argumento, a saber, el hecho de que pienso? Algunos comentaristas sugieren que Descartes tiene un argumento “lógico” en favor de esta premisa: no es posible ser engañado en creer que uno piensa porque el ser engañado también es una especie de pensamiento. Por ejemplo Tom Stoneham dice: “Yo podría ser engañado sobre cualquier cosa excepto sobre el hecho de que pienso, porque ser engañado es una especie de pensar [...]” (Stoneham, 1998: 125. De acuerdo con una traducción propia.)

*Instituto de Investigaciones Filosóficas y Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Y Sydney Shoemaker hace una afirmación muy similar:

“Pienso” es indudable por una razón lógica, el que pienso es una condición lógicamente necesaria de ser engañado sobre cualquier cosa, ya que ser engañado implica tener creencias falsas, lo cual a su vez es un caso especial de pensamiento, en el sentido de “pensar” en cuestión (Shoemaker, 1990: 190. Traducción propia.)

A menudo también se dice que la creencia de que pienso es “autoverificativa” (Cfr. Williams, 1978: cap. 3). Tener la creencia, incluso dudar de su verdad, *hace* en algún sentido que la creencia sea verdadera. En lo que sigue, pretendo analizar estas dos justificaciones “lógicas” del “Pienso”. Mi tesis es que ninguna de ellas puede ayudar a parar la duda cartesiana de la primera meditación.

EL PRIMER ARGUMENTO LÓGICO

Veamos, primero, el argumento lógico en favor del “Pienso” que proponen Stoneham (1998) y Shoemaker (1990). La idea principal es que ser engañado es una especie de pensar. Eso significa que ningún engaño que yo sufra puede hacer que no piense. Al parecer, se sigue que mi “Pienso” nunca puede ser falso. Pero veamos el argumento analizado en premisas y conclusiones. Un análisis posible es el siguiente:

Primer argumento “lógico”

- 1) Creo que estoy pensando.
- 2) O estoy engañado en mi creencia o no.
- 3) Supongamos, primero, que estoy engañado en mi creencia de que estoy pensando.
- 4) Pero si estoy engañado, entonces estoy pensando.
- 5) Por tanto, bajo la suposición de que estoy engañado, resulta que la creencia de que estoy pensando es verdadera.
- 6) Supongamos, segundo, que no estoy engañado en mi creencia de que estoy pensando.
- 7) Si no estoy engañado en mi creencia de que estoy pensando, entonces la creencia debe ser verdadera.

- 8) Por lo tanto, bajo la suposición de que no estoy engañado en mi creencia, también resulta que estoy pensando.
- 9) Conclusión: Estoy pensando.

Me parece que el argumento "lógico" es válido. Pero ¿para qué puede servir? ¿Es un argumento que Descartes puede usar en la segunda meditación? Me parece que no. El problema es la primera premisa: "Creo que estoy pensando". (O "Creo que pienso". Sustituí el "Pienso" del argumento inicial por "Estoy pensando" para enfatizar que se trata de un proceso actual, no de una capacidad general.) Se supone que el argumento lógico me proporcione conocimiento del hecho de que estoy pensando, que justifique la primera premisa ("Pienso") del argumento original (*Cogito, ergo sum*) de Descartes. Pero, como vimos, el argumento lógico, a su vez, se basa en la premisa "Creo que estoy pensando". Así, dicho argumento presupone conocimiento de la propia mente. La idea ingeniosa de Stoneham y Shoemaker (y quizá de Descartes) se encuentra en la premisa: 4) "Si estoy engañado, entonces estoy pensando". Esta premisa se basa en la idea de que ser engañado implica tener creencias falsas y creer algo (sean verdades o falsedades) es una especie de pensamiento. Sin embargo, esta idea sólo nos da una afirmación *condicional*. Si estoy engañado, entonces estoy pensando. Este condicional, por sí sólo, no nos dice si estoy pensando o no. Para concluir, con base en el condicional que estoy pensando, debo saber, primero, que el antecedente realmente se da. Debo saber que estoy engañado, para concluir —según la forma de *modus ponens*— que estoy pensando. En el argumento lógico, el antecedente se da gracias a las premisas: 1) "Creo que estoy pensando" y 2) "O estoy engañada en mi creencia o no".

Pero si el argumento lógico *presupone* que sabemos qué es lo que creemos, entonces, ¿cómo nos puede ayudar a asegurar el "Pienso" de Descartes? Si el argumento mismo depende de que ya sepamos de nuestras propias creencias, entonces, ¿por qué no podemos saber de la misma forma del "Pienso" también? ¿Por qué todavía se necesita el argumento si, de todas formas, ya se presupone la capacidad de conocer la propia mente?

Por el otro lado, surge la pregunta de cómo podemos asegurarnos de la primera premisa del argumento lógico. ¿Cómo, según este argumento, podemos saber que creemos que estamos pensando? Parece claro que no es posible que esta premisa se base en un nuevo argumento lógico similar al primero; así se crearía un regreso al infinito. Más bien, el argumento lógico

debe presuponer que la primera premisa descansa en alguna otra manera de conocer las propias creencias. Se podría basar, por ejemplo, en una capacidad de introspección que tenemos para observar nuestras creencias. De nuevo surge la pregunta, ¿si tenemos tal capacidad, por qué no podemos usarla para observar directamente qué pensamos? ¿Por qué tenemos que tomar la desviación a través del argumento lógico para asegurarnos de que pensamos, si éste descansa sobre una capacidad de introspección que podría darnos un conocimiento directo de nuestros pensamientos?

Pero incluso si aceptamos la desviación a través del argumento lógico, el análisis puede darnos un dato importante acerca de la *certeza* de la conclusión. Ningún argumento puede hacer que sus conclusiones sean *más* ciertas que sus premisas. Si el argumento lógico descansa sobre una premisa cuya certeza se debe a la introspección, entonces su conclusión no puede tener mayor grado de certeza que esta introspección misma. En otras palabras, a pesar del así llamado carácter “lógico” del argumento y de la afirmación de indubitabilidad, éste no logra establecer una certeza más grande para el “Pienso” de Descartes que aquella que pertenece a un acceso “no lógico” a las propias creencias, un acceso que posiblemente se base en la introspección.

EL SEGUNDO ARGUMENTO LÓGICO

Veamos ahora el argumento lógico que se puede construir a partir del carácter autoverificativo del “Pienso”. Esta vez no nos preguntamos qué pasaría si estuviéramos engañados en nuestra creencia. Más bien, examinamos directamente la creencia de que pienso. El argumento es el siguiente: Si creo que pienso, entonces tengo una creencia. Pero tener una creencia es una forma de pensar en el sentido amplio de “pensar” usado por Descartes. Se sigue que el que tiene la creencia de que piensa tiene una creencia verdadera. Podemos formular el argumento de la siguiente manera:

Segundo argumento “lógico”

- 1) Creo que estoy pensando.
- 2) Si creo algo, entonces estoy pensando (en el sentido cartesiano amplio de “pensar”).
- 3) Por lo tanto, estoy pensando (en el sentido cartesiano).

Este argumento también parece ser válido. Pero de nuevo opino que el argumento no puede ser de utilidad para Descartes. La primera premisa ya presupone un conocimiento de la propia mente. Debo saber qué es lo que creo (o por lo menos debo saber que creo algo) para poder deducir, según el argumento, que estoy pensando.

La idea de la autoverificación es muy interesante. Alguien que cree que cree (o piensa) algo *ipso facto* tiene una creencia verdadera. Simplemente en virtud de tener esta creencia ya tiene una creencia verdadera. Similarmente, alguien que escribe en el pizarrón, “Estoy escribiendo en el pizarrón”, produce una inscripción (temporalmente) verdadera. Simplemente en virtud de escribir la inscripción es verdadero lo que escribe. Alguien que dice, “Yo digo que va a llover”, produce un enunciado que es (por lo menos en un sentido) verdadero simplemente en virtud de ser enunciado.

Como observa Bernard Williams, incluso alguien que afirma “Existo” —la supuesta conclusión del argumento del *cogito*— necesariamente hace una afirmación verdadera (Cfr. Williams, 1978: 59). Sin embargo, la razón por la que la afirmación “Existo” es verdadera parece ser diferente de aquella por la que las proposiciones anteriores son verdaderas. Si alguien afirma “Existo”, necesariamente existe porque cosas no existentes no pueden afirmar algo. En consecuencia, si alguien afirma “Existo” necesariamente hace una afirmación verdadera. La diferencia con los casos anteriores es que la afirmación “Existo” no habla de sí misma, sino sólo de una de sus precondiciones, la existencia del sujeto que afirma. En cambio, en “Creo algo” se habla (también) de esta creencia misma; en “Estoy escribiendo en el pizarrón” se habla de esta inscripción misma y en “Yo digo que va a llover” se habla de este enunciado mismo. Lo que la afirmación “Existo” no posee, pero las otras sí es la reflexividad.

El fenómeno de la reflexividad también es muy interesante, pero no parece ayudar a fundamentar la certeza del “Pienso” de Descartes. La autoverificación en creencias (y afirmaciones) que poseen tal reflexividad solamente es una característica más de estas creencias (y afirmaciones). Si una creencia es autoverificativa, entonces es verdadera. Pero hasta aquí sólo tenemos una afirmación condicional. Para llegar a un conocimiento a partir de este condicional tenemos que saber que tenemos una creencia de este tipo. En otras palabras, tenemos que saber que el antecedente de este condicional se da.

Si sólo sé que la creencia “Estoy pensando” es autoverificativa (porque reflexivamente afirma algo que ésta misma constituye), todavía no sé si de hecho estoy pensando. Sólo sabiendo, en lo abstracto, que si tengo la creencia “Estoy pensando” entonces necesariamente estoy pensando no es suficiente para saber si estoy pensando. Tengo que saber, además, que yo tengo esta creencia.

Si sólo sé que una inscripción “Estoy escribiendo en el pizarrón” es verdadera mientras yo la produzco en él, entonces todavía no sé si de hecho estoy haciendo la inscripción o no. Puedo saber, en lo abstracto, que la inscripción sería verdadera por su carácter reflexivo y autoverificativo sin realmente hacerla alguna vez en mi vida. Para poder usar este carácter autoverificativo y obtener un conocimiento, tengo que saber, además, que de hecho estoy haciendo la inscripción. Sólo en este caso puedo concluir que, ya que la estoy haciendo y que si se hace necesariamente es verdadero lo que se escribe, estoy escribiendo en el pizarrón.

Todo eso está muy claro en el análisis esquemático que se dio anteriormente. La segunda premisa del argumento sólo da un condicional. Si se cree algo, entonces se está pensando (en el sentido amplio de “pensar”). ¿Pero se cree algo? La primera premisa del argumento nos dice que sí. Yo creo que estoy pensando. Sólo en combinación con la primera premisa, la segunda nos deja deducir que estamos pensando.

El argumento a partir del carácter autoverificativo del “Pienso” presupone, entonces, que ya sabemos que tenemos una creencia. Y de nuevo podemos preguntar: ¿Si se presupone, en las premisas, que podemos conocer la propia mente entonces para qué necesitamos este argumento que pretende deducir que estamos pensando? ¿No podríamos usar la capacidad de conocer la propia mente presupuesta en las premisas para saber más directamente que tenemos un pensamiento? Además, ningún argumento puede conferir más certeza a sus conclusiones que a sus premisas. La conclusión “Estoy pensando” no puede tener más certeza que las premisas, y una de éstas se basa en una manera de conocer la mente que parece ser más directa y que no puede depender de un argumento lógico también. El carácter autoverificativo de la creencia “Estoy pensando” entonces parece ser irrelevante para su certeza. Si la creencia es un conocimiento y posee algo de certeza, entonces ésta debe derivarse del acceso directo y no lógico que tenemos a la propia mente.

¿RECONOCE DESCARTES UN ACCESO NO LÓGICO A LA PROPIA MENTE?

Si examinamos la argumentación de las *Meditaciones* es plausible que Descartes reconozca la existencia de un acceso directo y no lógico a la propia mente. Quizá la premisa del *cogito* sea solamente "Pienso" o "Estoy pensando". Pero enseguida, después de probar su propia existencia, Descartes afirma que es igualmente cierto que él es "una cosa que piensa", que "duda, entiende, afirma, niega, está queriendo, o no queriendo, y también que imagina y tiene percepciones sensorias" (Descartes, 1984: 19 [AT VII, 28], traducción propia). Aquí el conocimiento de la propia mente que Descartes se adscribe es más específico que en el argumento del *cogito*. Cuando afirma que piensa se refiere a cualquier suceso mental. "Pensar" (en latín *cogitatio*, en francés *pensée*) es el término más general que Descartes usa para referirse a un estado o una actividad mental. Dudar, entender, afirmar, negar, querer, imaginar o tener sensaciones son instancias particulares de "pensar" en el sentido amplio.

Ahora bien, el argumento lógico se construye de la manera más plausible a partir de la noción amplia de "pensar". Cuando sustituimos en los argumentos analizados anteriormente "pensar" por "dudar", "entender", "afirmar", "negar", "querer" o "tener sensaciones", éstos pierden su validez. La primera premisa de ambos argumentos sería:

1') Creo que estoy dudando / entendiendo / afirmando / negando / queriendo / teniendo sensaciones.

La premisa crucial del primer argumento lógico es 4). Con la sustitución resultaría:

4') Si estoy engañado, entonces estoy dudando / entendiendo / afirmando / negando / queriendo / teniendo sensaciones.

Pero 4') parece ser falso para la mayoría de las sustituciones. Quizás el que está engañado deba afirmar algo (porque quizás el engaño necesariamente consista en estar dispuesto a hacer una afirmación falsa). Tal vez también deba entender *algo* (alguien que no entiende nada tampoco puede equivocarse en algo). Pero claramente no es necesario que dudemos, neguemos,

queramos o tengamos sensaciones para ser engañados. Por ende, la primera versión del argumento lógico no se puede usar para derivar la realidad de la mayoría de estas instancias específicas de pensar.

La premisa crucial del segundo argumento es la segunda 2). Con la sustitución resultaría:

2') Si creo algo, entonces estoy dudando / entendiendo / afirmando / negando / queriendo / teniendo sensaciones.

Esta premisa sólo tiene algo de plausibilidad para el caso de entender. Quizás alguien que cree algo también deba entender algo. Pero no parece necesario para creer algo que uno dude, afirme, niegue, quiera o tenga sensaciones. Está claro que el argumento lógico en su segunda versión tampoco puede usarse para derivar la realidad de la mayoría de estas instancias de pensar.

La creencia de que dudo, niego, quiero o tengo sensaciones no tiene el mismo carácter autoverificativo que la creencia de que estoy pensando. Si Descartes afirma que sabe con la misma certeza que está pensando (en sentido general) y que está dudando, afirmando, negando, queriendo o teniendo sensaciones, entonces parece plausible que reconoce un acceso más directo a la propia mente, uno que no opera vía el argumento lógico.

Como vimos, la diferencia entre "Estoy pensando" y "Estoy dudando, negando, etcétera" es que el primer caso es más general y, según la terminología de Descartes, incluye los demás como instancias particulares. Pero los dos casos, como los hemos examinado hasta ahora, tienen algo en común. Ambos sólo especifican el tipo de actitud que tenemos hacia algún contenido, pero no especifican el contenido mismo. Puedo dudar de que esté despierto o que tenga un cuerpo. En los dos casos estaría dudando (mi actitud hacia el contenido), pero ambos se distinguen por el contenido que es el objeto de la duda.

Del texto de las *Meditaciones* está claro que Descartes también piensa que tiene certeza acerca de los *contenidos* de sus pensamientos. Por ejemplo unas líneas adelante del pasaje que cité anteriormente, Descartes afirma que duda "de casi todas las cosas" que desea "saber algo", que no quiere "engañarme" o que le parece que "siente el calor" (*Cfr.* AT VII, 28). Al inicio de la tercera meditación, cuando la única certeza de Descartes todavía es

la del "Pienso, luego existo", está claro que ésta incluye el conocimiento de que tiene ideas específicas. Por ejemplo, Descartes afirma que tiene la idea de Dios y se pregunta de dónde puede venir. Aquí es crucial para el argumento que tiene certeza no sólo acerca del *tipo* de pensamiento que tiene, sino también acerca de su *contenido*.

Eso es significativo porque las creencias que tenemos sobre los contenidos de nuestros estados mentales tampoco tienen el carácter autoverificativo que analizamos anteriormente. Veamos qué pasa si sustituimos en las dos versiones del argumento lógico "pensar" por "pensar que p", "dudar de que p", "entender que p", "afirmar que p", "negar que p", "querer hacer X", "tener la sensación de O" o "tener la idea de O". La primera premisa sería:

1") Creo que estoy pensando que p / dudando de que p / entendiendo que p / afirmando que p / negando que p / queriendo hacer X / teniendo la sensación de O / teniendo la idea de O.

La premisa que expresa el carácter autoverificativo en el primer argumento entonces sería:

4") Si estoy engañado [en la creencia descrita en 1)], entonces estoy pensando que p / dudando de que p / entendiendo que p / afirmando que p / negando que p / queriendo hacer X / teniendo la sensación de O / teniendo la idea de O.

De nuevo 4") no parece ser correcto en la mayoría de los casos. Si estoy engañado en creer que estoy dudando de que p, entonces no por ello estoy dudando de que p. Si estoy engañado en creer que estoy queriendo hacer X, entonces por ello estoy queriendo hacer X. Si estoy engañado en creer que estoy teniendo la idea de Dios, entonces no por ello estoy teniendo la idea de Dios.

La premisa 2) de la segunda versión del argumento lógico se convertiría en la siguiente:

2") Si creo algo, entonces estoy pensando que p / dudando de que p / entendiendo que p / afirmando que p / negando que p / queriendo hacer X / teniendo la sensación de O / teniendo la idea de O.

En general 2”) no es verdadero. No toda creencia es un pensamiento de que p o la negación de que p, etcétera.

Vemos, entonces, que el argumento lógico en las dos versiones que propuse no es capaz de derivar conclusiones sobre los contenidos de nuestros estados mentales. La creencia de que dudo de que p, de que quiero hacer X o de que tengo la idea de Dios no tiene el mismo carácter autove- rificativo que la creencia de que pienso algo. Sin embargo, Descartes atribuye a sus creencias sobre dudas específicas o ideas particulares la misma certeza que a su creencia general expresada en el “Pienso”. De nuevo, eso sugiere que Descartes mismo no pensaba que esta certeza se basara en una forma del argumento lógico, sino en algún otro tipo de acceso a la propia mente.

A menudo en la literatura sobre Descartes, este otro tipo de acceso se caracteriza como una especie de percepción interna, también llamada introspección. Por supuesto, la percepción en cuestión debe ser muy especial porque Descartes considera que nuestro conocimiento de la propia mente es infalible y completo. Eso es decir que no es posible que nos equivoquemos en este conocimiento ni tampoco que ocurra algo en la mente sin que lo supiéramos. Luego, para justificar que una especie de percepción pueda producir tales resultados perfectos, es necesario postular que la mente es radicalmente distinta del mundo físico (el que percibimos con nuestros sentidos externos). Sólo gracias a su naturaleza distinta es posible que exista tal introspección infalible y completa. Ésta es una de las motivaciones del dualismo cartesiano.

Sin embargo, quizá no sea necesario caracterizar el acceso especial y “no lógico” que tenemos a la propia mente según el modelo de la percepción. Teorías contemporáneas, como la de Alex Byrne (2005), muestran cómo se podría dar un acceso especial —en las palabras de Byrne un acceso “privilegiado”, con poca posibilidad de error, y “peculiar”, sólo disponible para una sola persona, uno mismo— sin recurrir a una especie de argumento lógico y sin presuponer una forma de percepción interna. Pero la infalibilidad y completitud del autoconocimiento probablemente no se puedan sostener en estos modelos.

Otra manera de describir el acceso no lógico a la propia mente que está presupuesto por Descartes, es usando el término “conciencia”. Descartes supone que estamos infalible y completamente *conscientes* de nuestras mentes.

No es por el carácter autoverificativo de creencias sobre la mente que la conocemos; es porque tenemos la capacidad de la conciencia. Descartes no usa el término “consciente” muy frecuentemente y es dudable que su uso coincida exactamente con el nuestro. Sin embargo, quizá desde nuestra perspectiva, la conciencia sea la fundación más plausible para su epistemología. La premisa del argumento del *cogito*, a saber el “Pienso”, entonces se basa en nuestra conciencia de la propia mente. Sabemos que pensamos porque estamos conscientes de hacerlo. (Por supuesto, aquí surgen nuevas preguntas: ¿A qué se debe que los productos de tal conciencia son infalibles y completos con respecto a la mente? ¿Es la conciencia producto de una capacidad interna de percepción de la propia mente? En este último caso parecería que se introduce de nuevo la idea de la introspección.)

Considérese en este contexto el siguiente argumento que incorpora ideas del argumento lógico:

Primer argumento “lógico” para la propia existencia

- 1) Creo que existo.
- 2) O estoy engañado en mi creencia o no.
- 3) En el primer caso (estoy engañado), ya que estoy engañado, debo estar pensando.
- 4) Si estoy pensando, existo.
- 5) Por tanto, en el primer caso resulta que existo.
- 6) En el segundo caso (no estoy engañado), la creencia es verdadera.
- 7) Por tanto, en el segundo caso también resulta que existo.
- 8) Existo.

Me parece que este argumento tiene más sentido como reconstrucción de ideas de Descartes que los anteriores. La diferencia de los argumentos anteriores es que aquí la conclusión no es el que pienso sino que existo. La primera premisa del argumento (“Creo que existo”) de nuevo presupone que tengo algún acceso a la propia mente que me permite saber de mis creencias. Usando la terminología de la conciencia, podríamos decir que sabemos que creemos que existimos porque somos conscientes de esta creencia. De tal conocimiento de la propia mente se infiere la propia existencia y en este sentido el argumento es fiel a la idea original según la cual se infiere la existencia de un pensar (“Pienso, luego existo”).

Por supuesto, este argumento también parece algo largo y demasiado complicado. Si sé que *creo* que existo, ¿no puedo inferir directamente que existo, ya que sólo si existo puedo creer algo? La respuesta es sí. La desviación de los pasos 2) y 3) no es estrictamente necesaria. Pero quizá sirva para llamar la atención al hecho de que la inferencia es independiente del contenido de la creencia que se adscribe en la premisa 1). Lo que importa es que estemos conscientes de un pensar en el sentido más general. Considérese una segunda versión del argumento inspirado por la segunda versión del argumento lógico anteriormente:

Segundo argumento "lógico" para la propia existencia

- 1) Creo que existo.
- 2) Si creo algo, entonces estoy pensando.
- 3) Por tanto, estoy pensando.
- 4) Si estoy pensando, entonces existo.
- 5) Por lo tanto, existo.

Este argumento es válido incluso si sustituimos el verbo "creer" por otros tipos de pensar, tales como "dudar", "entender", "negar", "parecerse", "sentir" etcétera. Lo importante es que esté consciente de alguna operación mental y de su presencia puedo concluir que existo.

Además, como en el argumento anterior, el contenido proposicional de la primera premisa 1) no necesariamente tiene que ser "existo". El argumento funciona igualmente si la primera premisa cambia a "Creo que respiro" (o "Dudo / Niego / Temo que respiro"). Después de la duda de la primera meditación, Descartes no puede saber si respira, pero sí (estar consciente) de su pensamiento sobre la respiración.

El argumento demuestra por qué el pensamiento es la primera certeza para Descartes. Lo es porque en ninguna de sus instancias particulares se escapa de nuestra conciencia, y porque ésta implica nuestra existencia.

AUTOVERIFICACIÓN EN TEORÍAS CONSTITUTIVAS
DEL AUTOCONOCIMIENTO

En esta última sección quiero indicar algunas estructuras paralelas entre el argumento lógico y las teorías contemporáneas del autoconocimiento. El

propósito es mostrar que estas teorías, aunque quizá sean verdaderas, no nos dan ninguna ayuda epistémica para llegar a verdaderas adscripciones de creencias (u otras actitudes proposicionales).

Las teorías del autoconocimiento que tengo en mente pueden ser caracterizadas como teorías *constitutivas* de tal conocimiento. Crispin Wright (1989), por ejemplo, argumenta en un artículo inspirado por las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que nuestras creencias de segundo orden son constitutivas de las (y otras actitudes proposicionales) de primer orden. Mi disposición de afirmar “Creo que va a llover” es a su vez una expresión de una creencia de segundo orden (del hecho de que creo que creo que va a llover) y también parte de lo que constituye mi creencia de que va a llover. Esquemáticamente (la creencia con el contenido), “Creo que va a llover”, es parte de lo que constituye (la creencia con el contenido) “Va a llover”. Cuando Wright afirma tal relación constitutiva quiere negar que la relación sea cognitiva y epistémica. No decimos “Creo que va a llover” porque hemos investigado nuestras creencias y encontrado una que tiene el contenido “Va a llover”. Según Wright, ningún esfuerzo cognitivo es necesario para llegar de la creencia de primer orden a la de segundo. Más bien, estar dispuesto a decir “Creo que va a llover” es parte de lo que *significa* creer que va a llover.

Un objetivo de la teoría de Wright es el de explicar por qué somos autoritativos en nuestro autoconocimiento. La explicación es la siguiente. En condiciones normales, la creencia de segundo orden es constitutiva de aquella de primer orden (u otra de actitud proposicional de primer orden). Por eso, en condiciones normales, cada vez que tengo una creencia de segundo orden también tengo la de primer orden que le corresponde; y eso significa que la creencia de segundo orden es verdadera. Puesto que la creencia de segundo orden constituye la de primer orden, ella, para decirlo así, trae su verdad consigo. Se hace verdadera a sí misma. Como dice Wright, la verdad es su condición “por defecto” (*by default*).

La teoría de Wright como otras teorías constitutivas es compleja y merece una discusión independiente.⁴ Aquí sólo quiero señalar que la teoría postula la existencia de un carácter autoverificativo en las creencias de segundo orden y afirma que es por este carácter autoverificativo que este tipo de creencias son verdaderas (en condiciones normales). No es posible,

⁴Para una discusión de las teorías constitutivas de Wright (1989) y Jane Heal (2003), véase Fricke (2007 y 2008).

entonces, estar en condiciones normales, tener una creencia de segundo orden y *no* tener la actitud proposicional de primer orden que se adscribe en la creencia de segundo orden.

Ahora bien, quizá Wright y otros tengan razón en afirmar que nuestras creencias de segundo orden tienen un carácter autoverificativo. Eso, sin duda, sería un rasgo interesante de tales creencias. Sin embargo, nuestra discusión anterior muestra lo siguiente: el carácter autoverificativo de una creencia no nos permite justificar adscripciones de creencias con mayor certeza que la que ya tenemos independientemente de este carácter autoverificativo. Eso se puede apreciar si intentamos construir un argumento para justificar una adscripción de creencia basada en el carácter autoverificativo de otra de segundo orden. Esquemáticamente, tal argumento tendría que proceder así:

Argumento “lógico” a partir de las teorías constitutivas del autoconocimiento (perspectiva de la primera persona)

- 1) Creo que tengo (actitud proposicional) A hacia p.
- 2) En condiciones normales, la creencia de tener A hacia p es constitutiva de tener A hacia p.
- 3) Por tanto, tengo A hacia p.

Este argumento se parece mucho a la segunda versión del lógico que analizamos anteriormente. La segunda premisa del argumento expresa el carácter autoverificativo de las creencias de segundo orden y se justifica con la teoría constitutiva de tales creencias. Pero como se ve enseguida, el argumento deriva el hecho de que tengo una actitud proposicional a partir de una premisa que afirma que tengo una actitud proposicional específica, a saber, la de creer algo. Así surge inmediatamente la pregunta de por qué tengo que usar tal argumento para averiguar mis actitudes proposicionales si él mismo presupone en sus premisas que puedo saber de ellas (por lo menos de mis creencias) de una manera independiente.

Si la actitud A es, a su vez, una creencia, entonces es claro que el argumento no puede aumentar la certeza que tengo sobre mis creencias más allá de la evidencia que ya está inherente en la primera premisa. Esta premisa trata de una creencia, aunque no se basa, a su vez, en algún carácter autoverificativo de creencias. En otras palabras, si ya sé, de manera indepen-

diente, que creo que creo que p, entonces por qué necesito este argumento constitutivo para asegurarme de que creo que p. ¿No puedo saberlo de la misma manera independiente como sé que la primera premisa es verdadera?

Si la actitud A es alguna otra proposicional (como dudar, negar, temer, desear, etcétera), entonces el argumento quizá pueda incrementar mi certeza acerca de ella. Pero la certeza de que tengo esta actitud nunca puede ser más grande que la que ya está inherente en mi conocimiento de las propias creencias, independientemente de este argumento.

Nótese que esta conclusión no sólo aplica a intentos de adscribir actitudes proposicionales a mí mismo, es decir desde la perspectiva de la primera persona que Descartes emplea en sus *Meditaciones*. El argumento lógico (o constitutivo) tampoco es de ayuda cuando intento averiguar qué es lo que creen otras personas. Compárese:

Argumento “lógico” a partir de las teorías constitutivas del autoconocimiento (perspectiva de la tercera persona)

- 1) Pedro cree que tiene (actitud proposicional) A hacia p.
- 2) En condiciones normales, la creencia de tener A hacia p es constitutiva de tener A hacia p.
- 3) Por lo tanto, Pedro tiene A hacia p.

Este argumento sufre del mismo problema que el anterior. Se trata de derivar una verdad sobre las actitudes proposicionales de Pedro a partir de un conocimiento de una creencia (una actitud proposicional) de él. Se presupone en la primera premisa que ya tenemos un acceso a la mente de Pedro, por lo menos a sus creencias. Entonces, ¿por qué habría que ser la conclusión más certera que la premisa? y si la premisa no se basa en algún hecho constitutivo sino en otro tipo de acceso a la mente de Pedro, ¿por qué no podemos saber de la misma manera (no constitutiva) de la actitud A que Pedro tiene hacia p?

Desde luego, esta observación no demuestra que las teorías constitutivas del autoconocimiento sean falsas. Puede ser que las creencias de segundo orden sean autoverificativas. Lo que demuestra mi análisis es que este hecho no nos ayuda a llegar a adscripciones correctas de actitudes proposicionales. Puede ser que sepamos que las creencias de segundo orden son constitutivas de las actitudes que adscriben. Pero aunque sepamos eso, no

tenemos mayor certeza de tener alguna actitud particular. El conocimiento del carácter constitutivo (o autoverificativo) de las creencias de segundo orden sólo es general. Para derivar de él certeza acerca de alguna actitud particular, debemos saber cuál creencia específica de segundo orden es la que tenemos para luego concluir que por su carácter constitutivo debemos tener la actitud particular adscrita en esta creencia. La teoría constitutiva no sirve, entonces, para justificar adscripción alguna de actitudes proposicionales particulares.

Eso no necesariamente es un problema para las teorías constitutivas. Es probable que estas teorías no tengan como objetivo justificar la adscripción de actitudes proposicionales particulares. Más bien, sea elucidar la naturaleza de tales creencias de segundo orden. De ser correctas las teorías, demuestran que es parte de la naturaleza de estas creencias el que en condiciones normales no pueden ser falsas. Ciertamente, eso es un resultado interesante. Sin embargo, no es uno que permita derivar certeza acerca de alguna instancia particular de una actitud proposicional. Por lo mismo, la estructura autoverificativa tampoco es de utilidad para Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Descartes necesita una certeza particular que sea capaz de parar la duda sistemática de la primera meditación. Para llegar a una certeza particular como la que se expresa en el "Pienso", una autoadscripción de una actitud proposicional, no es suficiente con señalar el carácter autoverificativo de esta creencia. La certeza, si existe, no se deriva de este carácter autoverificativo sino del acceso especial, quizá por medio de la conciencia, que tenemos a la propia mente.

FUENTES CONSULTADAS

- BYRNE, Alex (2005), "Introspection", en *Philosophical Topics*, vol. 33, pp. 79-104.
- DESCARTES, René (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.
- FRICKE, Martin Francisco (2007), "Wright y la autoridad de la primera persona: Problemas de teorías constitutivas de la autoridad", en Jorge Martínez Contreras y Aurora Ponce de León (eds.), *El saber filosófico antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, vol. 3, pp. 265-276.
- _____ (2008), "Teorías constitutivas de la autoridad de la primera persona: Wright y Heal", en *Ludus Vitales*, vol. 16, pp. 73-91.

- HEAL, Jane (2003), "On First-Person Authority", en *Mind, Reason and Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 273-288.
- SHOEMAKER, Sydney (1990), "First-Person Access", en *Philosophical Perspectives: Action Theory and Philosophy of Mind*, vol. 4 (Nous Supplement), pp. 187-214.
- STONEHAM, Tom (1998), "On Believing that I am Thinking", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 98, pp. 125-144.
- WILLIAMS, Bernard (1978), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Nueva York, Penguin.
- WRIGHT, Crispin (1989), "Wittgenstein's Later Philosophy of Mind. Sensation, Privacy and Intention", en *Journal of Philosophy*, vol. 86, pp. 622-634.