

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

“Sentido común, percepción y realismo naturalizado.
Hacia una naturalización evolucionista del realismo
mínimo.”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

p r e s e n t a

EDUARDO MANUEL GONZÁLEZ DE LUNA

Directora: Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mis padres

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca de doctorado que me concedió (1999-2000). Doy gracias a la DGAPA de la UNAM por la beca académica que me otorgó, mientras estuve asignado al proyecto “De la filosofía analítica a la filosofía política de la ciencia”, bajo la responsabilidad del los Dr. León Olivé Morett y la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz, desde enero de 2003 a diciembre de 2003. También agradezco a la Coordinación de Humanidades de la UNAM., por la beca del proyecto “Sociedad del conocimiento y diversidad cultural”, dentro del Programa Sociedad y Cultura, México Siglo XXI. Proyecto coordinado por el Dr. León Olivé Morett, y en el que estoy asignado al área de epistemología bajo la coordinación de la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz, desde septiembre de 2005 a la actualidad. Estas becas hicieron materialmente posible la elaboración de la tesis.

Me es difícil expresar mi enorme agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra, Ana Rosa Pérez Ransanz, quien durante todo el tiempo de mi formación académica me ha proporcionado su guía, su paciencia e impulso constante, así como el atinado asesoramiento para encontrar y desarrollar el tema central de la tesis.

Igualmente quiero expresar mi deuda de gratitud con el Dr. León Olivé quien me ha impulsado constantemente dándome apoyos de todo tipo, y que como miembro de mi comité tutorial me orientó siempre con sus acertados comentarios críticos.

Considero que este trabajo ha recibido una gran influencia e inspiración de la línea filosófica que han marcado el Dr. Olivé y la Dra. Pérez Ransanz.

Al Dr. Ambrosio Velasco Gómez agradezco todas las atenciones que ha tenido para conmigo desde mi llegada como estudiante al Instituto de Investigaciones Filosóficas. He recibido del Dr. Velasco un soporte académico continuado; especialmente quiero agradecerle su *Introducción* a mi libro *Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper*, trabajo que sirvió de base para esta tesis.

Agradezco al Dr. Juan Carlos González, quien como miembro de mi comité tutorial me brindó siempre su aliento amistoso y sus valiosos comentarios y críticas, sobre todo en el tratamiento del problema de la percepción en relación con el sentido común. Creo compartir con el Dr. González un conjunto de intereses y perspectivas, fruto en mí de esta relación académica.

Al Dr. Ekai Txapartegi le agradezco la cuidadosa lectura de una versión previa de la tesis y sus cuestionamientos y comentarios críticos que incidieron favorablemente en el contenido y la estructura final del trabajo. Sus observaciones sobre la teoría de la percepción en relación con el realismo me fueron de gran utilidad.

Con el Dr. Álvaro Peláez me une una amistad desarrollada durante nuestros estudios. Han sido para mí muy fructíferas y estimulantes las conversaciones y discusiones, en seminarios e informales, sobre muchos de los temas tratados en este trabajo.

De igual manera agradezco a la Dra. Sandra Ramírez su amistad y apoyo solidarios que nació durante nuestro período de estudiantes en el Instituto. Agradezco su lectura detallada de la tesis y su dictamen favorable.

Estoy también en deuda de gratitud con mis maestros y compañeros del posgrado en Filosofía de la Ciencia del Instituto en Investigaciones Filosóficas de la UNAM, quienes han participado fundamentalmente en mi formación académica. También agradezco a todo el personal que labora en el mencionado instituto por brindarme todo tipo de apoyo.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN	1
PARTE I. <i>Sentido común, percepción y realismo natural. Aspectos epistemológicos y ontológicos</i>	12
Capítulo 1. La noción de sentido común de Aristóteles a Thomas Reid	13
1.1. El alma (<i>psyche</i>) de Platón.....	13
1.2. El <i>sensus communis</i> aristotélico.....	15
1.3. El sentido común en la Edad Media y el Renacimiento: Tomás de Aquino y Leonardo.....	20
1.3.1. El <i>sensus communis naturae</i> de Santo Tomás.....	20
1.3.2. El <i>senso comune</i> de Leonardo.....	21
1.4. El sentido común y el escepticismo cartesiano.....	22
1.5. Thomas Reid y la escuela escocesa del sentido común.....	25
1.5.1. La crítica de Reid a la epistemología cartesiana.....	26
1.5.2. La concepción reidiana del sentido común.....	29
1.5.3. El sentido común reidiano y el realismo directo.....	34
1.5.4. El carácter fundamentalista del sentido común reidiano.....	34
1.5.5. El papel de la epistemología en el proyecto reidiano.....	37
Comentario: El sentido común y el conocimiento común.....	39
Capítulo 2. El sentido común en la filosofía contemporánea: Peirce, Moore, Quine y Popper	41
2.1. Peirce y el “sentido común crítico”.....	41
2.1.1. La noción de sentido común de Peirce.....	41
2.1.2. El realismo crítico de sentido común de Peirce.....	42
2.2. G. E. Moore: el sentido común y el lenguaje común.....	45
2.3. Quine: sentido común y relatividad ontológica.....	50
2.4. Popper y la “filosofía crítica del sentido común”.....	54
2.4.1. El concepto de sentido común desde la epistemología falsacionista.....	54
2.4.2. La “filosofía crítica del sentido común”.....	55
2.4.3. El realismo metafísico de sentido común de Popper.....	58
2.4.4. La ontología de tres niveles y la epistemología sin sujeto cognoscente.....	60
2.4.5. Sentido común y tradición en Popper.....	64
Comentarios: El sentido común como “núcleo firme” de las tradiciones.....	65
El sentido común ordinario y el sentido común científico.....	67
Capítulo 3. Los realismos internos de Putnam y Kuhn y su relación con el sentido común	68

3.1. Una caracterización del realismo interno	68
3.1.1 Tesis metafísico-ontológicas del realismo externo.....	71
3.1.2. Tesis del realismo interno.....	73
3.2. El realismo interno de Kuhn y su tesis de los “dos mundos”.....	77
3.3. Realismo interno e inconmensurabilidad.....	83
Comentarios:	
Los “dos mundos” kuhnianos desde la perspectiva del sentido común.....	85
3.4. La base kantiana del realismo de Kuhn.....	89
3.4.1. Una interpretación internalista de la noción kantiana de “realidad”.....	90
3.4.2. El mundo nouménico y el mundo de sentido común.....	93
Comentario.	
El conocimiento y la estructuración del mundo.....	94
Capítulo 4. Hacia una propuesta de realismo natural internalista.....	96
4.1. El realismo en la teoría de la percepción: fenomenalismo, realismo directo y realismo indirecto.....	96
4.1.1. El fenomenalismo.....	97
4.1.2. El realismo en teoría de la percepción.....	98
4.1.2.1. El realismo directo ingenuo y el realismo directo científico.....	100
4.1.2.2. El realismo indirecto ingenuo y el realismo indirecto científico.....	103
4.1.3. Un argumento a favor de que la existencia de representaciones mentales no contradice al realismo directo.....	104
4.2. Sentido común, percepción y realismo en Thomas Reid.....	105
4.2.1. La teoría de la percepción de Thomas Reid y el principio del realismo directo.....	105
4.2.2. La distinción de Reid entre sensación y percepción.....	109
4.3. El realismo natural de Putnam y el realismo directo.....	110
4.3.1. La concepción interfaz de la experiencia: identidad vs indistinguibilidad...	114
4.4. El “realismo empírico” de McDowell.....	117
4.4. Hacia un realismo natural internalista.....	122
4.4.1. El “concepto” como conjunto de representaciones posibles.....	124
Capítulo 5. La “carga teórica” de la percepción.....	125
5.1. ¿Es plausible la tesis de la carga teórica de la observación?	126
5.2. La relevancia epistémica de la carga teórica de la observación.....	131
Comentarios:	
La jerarquía de niveles de la percepción común.....	138
Sobre el atrincheramiento de las creencias empíricas.....	139
La carga teórica de la percepción desde una perspectiva evolucionista.....	143
Parte II. <i>Hacia una naturalización del sentido común, la percepción y el realismo mínimo</i>.....	144

Capítulo 6. Sentido común y realismo desde la epistemología evolucionista de Popper y Campbell.....	145
6.1. La noción de sentido común desde la epistemología evolucionista de Popper.....	145
6.1.1. El modelo de selección natural y el método de conjeturas y refutaciones....	146
6.1.2. Los tres niveles de adaptación.....	147
6.1.3. Sentido común y tradición desde la perspectiva evolucionista.....	148
6.1.4. La dimensión tácita del conocimiento de sentido común.....	149
6.1.5. El sentido común como conocimiento innato.....	150
6.1.6. El sentido común como conocimiento directo.....	151
Comentario:	
La adaptación del conocimiento común al medioambiente.....	152
6.2. La epistemología evolucionista de Donald Campbell.....	154
6.2.1. Evolucionismo, aprendizaje y percepción.....	155
6.2.2. Evolucionismo, realismo directo y percepción.....	156
Comentarios	
¿Son compatibles el evolucionismo y el realismo directo?.....	157
Evolucionismo y creatividad.....	157
La evolución conceptual.....	158
6.3. Pragmatismo y evolucionismo.....	160
6.3.1. Pragmatismo y empirismo: el problema de la realidad.....	161
6.3.2. Diversidad ontológica y pragmatismo.....	162
6.3.3. La crítica kantiana y la naturalización pragmatista de los conceptos.....	164
 Capítulo 7. La teoría de la percepción de Nicholas Humphrey y la naturalización del realismo mínimo.....	 166
7.1 Realismo natural y percepción desde la perspectiva evolutiva.....	166
7.2. La teoría de la mente de Nicholas Humphrey: Hacia la naturalización del realismo mínimo.....	168
7.2.1. La distinción de Humphrey entre la sensación y la percepción.....	168
7.2.2. El origen biológico de la percepción o captación del mundo externo.....	172
7.2.3. La sensación y la conciencia.....	174
7.2.4. La percepción y la conciencia.....	175
Comentarios	
Realismo mínimo y percepción.....	178
El realismo directo y el procesamiento de información.....	178
Hacia la naturalización del realismo mínimo.....	179
 Capítulo 8. El realismo en la psicología del sentido común y la teoría de los conceptos de Fodor.....	 181
8.1. La psicología del sentido común.....	181
8.2. La teoría representacional de la mente de Fodor.....	183
8.2.1. La hipótesis del lenguaje del pensamiento.	184
8.2.2. Sobre la modularidad de la mente.....	185
8.2.3. Sobre la teoría de los conceptos de Fodor.	187

8.2.3.1. Conceptos primitivos y complejos. Condiciones de posesión, satisfacción y confirmación de los conceptos.....	188
8.2.3.2. Innatismo, publicidad y aprendizaje de conceptos.....	191
Comentario:	
Una crítica a la teoría de la adquisición de conceptos primitivos de Fodor.....	196
Capítulo 9. Hacia un modelo reidiano de las experiencias sensoriales y perceptivas.....	202
9.1. La aprehensión o captación del mundo: sensación y percepción.....	203
9.2. La experiencia sensorio-perceptiva. Sensaciones y percepciones simples y complejas	205
9.2.1. Percepción simple y compleja.....	206
9.2.2. Sensación simple y compleja.....	207
9.2.3. Objeciones posibles a la distinción entre captación simple y compleja.....	209
9.3. Hacia un modelo reidiano de la experiencia sensorial y perceptiva.....	211
9.3.1. Otra vez la distinción reidiana entre sensaciones y percepciones.....	211
9.4. Apuntes para un modelo de la experiencia sensorio-perceptiva.....	214
Un diagrama de la experiencia sensorial visual primaria.	215
Un diagrama de la experiencia perceptiva visual primaria.	217
Un diagrama de la experiencia sensorial visual superior: el juicio proposicional sensorial.	218
Un diagrama de la experiencia perceptiva visual superior: el juicio proposicional perceptual.	220
Comentarios:	
Sobre los procesos causales de la percepción y la sensación.....	222
Sobre las varias formas de la introspección.....	223
CONCLUSIÓN.....	225
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	227

INTRODUCCIÓN.

El realismo es una posición que intenta hacer justicia a una intuición básica del sentido común, a saber, que hay un mundo que existe con independencia de nuestra mente. La palabra “realismo” se deriva de la latina *res*, que significa “cosa” (tanto en el sentido abstracto como en el concreto). Cuando se habla de “realidad” se refiere a la totalidad de las cosas existentes, y “realismo” es una doctrina filosófica sobre la naturaleza de la realidad concebida como independiente de la mente humana.

En este trabajo considero que hay un supuesto básico que caracteriza, tácita o explícitamente, a todas las posturas filosóficas llamadas realistas. Este supuesto se formula con la tesis siguiente:

Tesis del realismo mínimo:

“Existe un mundo externo, independiente de la mente”.

Uno de los objetivos de este trabajo es identificar la tesis del realismo mínimo en diferentes formas de realismo, para luego, desde el marco de una epistemología evolucionista naturalizada, delinear un argumento que explique el origen biológico de la creencia en el mundo externo. Argumento que el realismo mínimo es el núcleo del realismo, es un principio básico de sentido común, lo que quiere decir que, para sobrevivir como seres humanos, estamos predispuestos naturalmente a comportarnos según el supuesto de que existe un mundo externo: desde una perspectiva pragmática y naturalista, todos somos realistas.

Niiniluoto (1999) hace una clasificación, no exhaustiva, de distintas formas de realismo, las cuales buscan dar respuesta a cuestiones de tipo:

Ontológico: ¿Hay un mundo independiente de la mente?, ¿cuáles son las entidades reales?, ¿estas entidades son independientes? La ontología estudia la naturaleza de la realidad y los problemas que conciernen a la existencia de las cosas. El realismo ontológico adopta al menos la tesis mínima sobre la existencia de un mundo independiente.

Epistemológico: ¿Es posible conocer el mundo? La epistemología investiga las fuentes, la naturaleza, el alcance y la posibilidad del conocimiento humano de la realidad. El realismo epistemológico acepta que podemos conocer el mundo, al menos en algunos de sus aspectos, y se opone al escepticismo.

Metodológico: ¿Cuáles son los mejores métodos para conocer el mundo? La metodología estudia los medios mejores para alcanzar el conocimiento. El realismo metodológico supone que el mundo es cognoscible si se aplican tales métodos.

Semántico: ¿La verdad es una relación entre el lenguaje y el mundo? La semántica estudia los problemas del significado del lenguaje. El realismo semántico afirma las relaciones objetivas en un sentido fuerte entre el lenguaje y la realidad.

Axiológico: ¿La verdad es una meta del conocimiento? La axiología investiga los valores y las metas del conocimiento. El realismo axiológico considera que la verdad es una de las metas del conocimiento.

Las respuestas negativas a estas cuestiones se vinculan comúnmente con las posturas llamadas antirrealistas. Pero todas las escuelas filosóficas realistas aceptan la tesis del realismo mínimo.

La relación entre estas clases de preguntas y los tipos de respuestas que reciben, son determinantes en la clasificación de las escuelas filosóficas. Por ejemplo, Platón intentó en su teoría de la ideas resolver conjuntamente problemas ontológicos, epistemológicos, axiológicos, etcétera. Por el contrario, Aristóteles dio prioridad a la ontología o “filosofía primera” sobre las cuestiones epistemológicas. Kant rechazó esa postura, pues la primera meta de la filosofía es estudiar las condiciones de posibilidad del conocimiento mediante develar las estructuras innatas de la mente humana; puso así a la epistemología delante de la metafísica. Los seguidores contemporáneos de Kant han sustituido las rígidas estructuras mentales por los lenguajes y los marcos conceptuales. Por otra parte, los empiristas y positivistas lógicos, seguidores de Hume, pretendieron eliminar a la metafísica privilegiando la metodología. La filosofía analítica de Quine ha reducido las cuestiones de la existencia al estudio de los “compromisos ontológicos” inherentes a los sistemas conceptuales y las teorías. La tradición pragmatista ha seguido a Peirce en su intento de determinar la realidad y la verdad por el consenso racional de la comunidad científica.

Michael Devitt (1991) considera que las cuestiones ontológicas deben ir antes que las semánticas y las epistemológicas. Además, afirma, el problema de la verdad debe separarse del realismo ontológico: ninguna doctrina de la verdad es constitutiva del realismo, no hay implicaciones necesarias entre una doctrina y la otra. En lo particular creo que esta tesis es correcta, ya que el realismo ontológico puede ser compatible con diferentes nociones antirrealistas de la verdad, como pueden ser la aceptabilidad racional (Putnam), la adecuación empírica (van Fraassen), u otras.

Por otra parte, el estudio del lenguaje y el realismo semántico por sí solos no parecen poder resolver los debates metafísicos entre el realismo y el antirrealismo ontológicos, aunque posiblemente ayuden a su clarificación. Lo mismo sucede con las perspectivas reduccionistas o naturalistas radicales que pretenden “disolver” los problemas metafísicos, o resolverlos definitivamente; a lo más puede esperarse que la perspectiva naturalista produzca respuestas parciales y provisionales.

Aunque Devitt sugiere, por mor de la claridad, mantener separados los varios problemas del realismo, no es posible evitar construir doctrinas “híbridas”. Como Niiniluoto dice, el realismo es una visión filosófica del mundo a gran escala, y cualquier defensa del mismo requiere que tratemos de encontrar las más plausibles combinaciones de posiciones ontológicas, epistemológicas, semánticas, etcétera.

Niiniluoto define la *concepción científica del mundo* como la postura que ve a la ciencia como la única fuente legítima de conocimiento de la realidad. Una formulación más débil afirmará que la ciencia, como la conocemos hoy día, es el mejor método para obtener conocimiento del mundo, aunque no el único. Quien acepta la concepción científica del mundo acepta sólo aquellas creencias que están en principio justificadas por métodos científicos, por ejemplo, son aceptables en general las creencias de sentido común que se han obtenido mediante fuentes confiables de información.

Pero el realismo no necesariamente forma parte de la concepción científica del mundo. Por lo menos esto creyeron los positivistas lógicos del Círculo de Viena, quienes consideraron metafísico el problema del realismo y lo rechazaron por carecer de significado. Por otra parte, puede haber realistas científicos que no se comprometan con que la ciencia sea el único método para conocer la realidad, y admitan la coexistencia entre la ciencia y, por ejemplo, la religión.

Tradicionalmente se concibe al sentido común como vinculado con un realismo ingenuo que toma al mundo directamente tal y como se percibe, mientras que la religión, la metafísica y la ciencia, serían interpretaciones más o menos adecuadas de las apariencias. Esto ha ligado históricamente al realismo de sentido común con el realismo ingenuo, con el realismo directo y con el realismo perceptivo. Pero se supone en el realismo ingenuo tradicional que hay una única forma de percibir los *ítems* del mundo. Una concepción más contemporánea afirmaría que la percepción está “cargada” con nuestros intereses prácticos, nuestros marcos conceptuales, y nuestros supuestos teóricos. Desde esta perspectiva el marco del sentido común no es único, y el realismo ingenuo ha de ser reformulado. Pues la visión de sentido común está determinada por el

ambiente cultural de una cierta época, y esto determina a su vez la realidad que percibimos. Los *ítems* que percibimos en el mundo no forman ya un conjunto único, sino que hay una pluralidad de realidades posibles. Al diversificarse los marcos posibles de supuestos comunes desde los cuales se constituyen las realidades, se llega a una “segunda ingenuidad”, pues los objetos del mundo se siguen percibiendo directamente, pero hay una diversidad de mundos.

Sellars (1963) ha llamado a la concepción del sentido común acerca del mundo la *imagen manifiesta*, la cual incluye la concepción del hombre como una persona o agente pensante y actuante, pero también asume la existencia de objetos ordinarios observables (piedras, árboles, estrellas). La imagen manifiesta incluye también a lo que Paul Churchland ha llamado la “física de sentido común” y la “psicología de sentido común”, que son los sistemas de creencias ordinarias empíricas y psicológicas de un miembro típico de nuestra cultura.

Según Sellars, la *imagen científica* trata de explicar la imagen manifiesta y ambas pueden diferir, ya que las teorías científicas postulan entidades teóricas inobservables para explicar el comportamiento de los objetos observables. La imagen científica no está fijada unívocamente, pues a menudo se introducen nuevas teorías para mejorar las anteriores. La teoría verdadera es un caso límite ideal e inalcanzable y el realista científico se compromete únicamente con la existencia de las entidades que postularía esta teoría ideal.

El realismo de Sellars requiere que la imagen científica del mundo reemplace a la imagen manifiesta, es decir, que los objetos científicos eliminen, en un sentido fuerte, a los objetos de la física de sentido común y la psicología de sentido común. Para el realismo de Sellars los objetos del sentido común resultan ser irreales. El eliminativismo fuerte, como el realismo de Sellars, afirma que así como los dioses y los demonios han sido abolidos por el crecimiento del pensamiento científico, los objetos del sentido común serán eliminados cuando la ciencia revele la naturaleza verdadera de la realidad, como en el caso de las “dos mesas” de Eddington, en el que sólo la mesa descrita por la física es real, mientras que la mesa de sentido común es aparente.

Pero formas más débiles de realismo eliminativo pueden aceptar la coexistencia de los objetos científicos y los del sentido común, por ejemplo, Popper (1972) considera que la ciencia surge del conocimiento de sentido común, y deviene en “sentido común esclarecido”. Hay por consiguiente una continuidad racional entre ambas visiones que está garantizada por el método falsacionista de la crítica racional.

Por otra parte, hay filósofos que no tienen problemas en aceptar tanto el realismo de sentido común como el realismo científico. Precursor de Popper, Peirce llamó “sentido común crítico” a su postura filosófica. El sentido común es un conocimiento confiable, pero no indubitable, como el fundamentalista Thomas Reid y la escuela escocesa del sentido común habían sostenido. La ciencia somete a una crítica racional a las establecidas creencias del sentido común, corrigiéndolas y fijando nuevas creencias, que son más confiables desde un punto de vista pragmático.

De estas tesis pragmatistas de Peirce ha surgido una forma particular de realismo, llamado realismo crítico, en el que el método de la crítica racional sobre el conocimiento común establecido - el método de plantear conjeturas nuevas sobre la base del conocimiento disponible y buscar refutarlas - garantiza el avance del conocimiento hasta un límite ideal. Niiniluoto, propone su “realismo crítico científico” sobre estas bases. Además, el realismo crítico se ha vinculado con la epistemología evolucionista (Popper, Donald Campbell, etcétera) extendiendo la metodología falsacionista al campo de lo biológico.

Devitt contrasta a la ciencia con la visión del mundo del sentido común que se basa en la experiencia cotidiana. Por una parte, el realismo de sentido común se compromete con la existencia independiente de la mayoría de los *tokens* de tipos físicos *observables*, tanto de sentido común como científicos, y por la otra parte, el realismo científico se compromete con la existencia independiente de la mayoría de los *tokens* de tipos físicos *inobservables* de la ciencia, que además obedecen las leyes científicas. Para Devitt el conflicto entre la ciencia y el sentido común es aparente, pues las teorías científicas hacen más precisas a las generalizaciones del sentido común, y en ocasiones las corrigen pero manteniendo una continuidad entre ambas visiones.

Por último, como una manera de superar la polémica contemporánea entre el realismo y el antirrealismo, Arthur Fine (1984) ha propuesto adoptar una “actitud ontológica natural” (NOA), una posición que pretende trascender al realismo y al antirrealismo. La NOA acepta tanto el realismo natural del conocimiento común ordinario como el realismo científico, debido principalmente a que ambos tipos de conocimiento son confiables. Fine recomienda aceptar las entidades que la ciencia afirma que existen pero también las entidades del sentido común ordinario. Se compromete con las ontologías científicas y de sentido común por motivos fundamentalmente pragmáticos. Según Fine, la actitud ontológica natural puede identificarse como el núcleo firme que está detrás de las distintas propuestas realistas y

antirrealistas. A la NOA de Fine se la ha llamado “posrrealismo”, por su aspiración de trascender los viejos debates sobre el realismo.

Objetivos de este trabajo.

Este trabajo tiene los siguientes objetivos:

1) Explorar algunos aspectos del concepto de “conocimiento común” a partir del análisis de la noción filosófica del “sentido común”.

2) Hacer una defensa del realismo mínimo - que se identifica con la tesis: “existe un mundo externo, independiente de la mente”- como el núcleo de todo realismo, en especial del realismo de sentido común.

3) Delinear un argumento que apoye la propuesta para un realismo natural (de sentido común, directo y perceptivo), vinculado a la tesis kantiana de que la experiencia está conceptualizada.

4) Proponer un programa de investigación al señalar vías posibles que conduzcan a la naturalización evolucionista del realismo mínimo, como una parte constitutiva del conocimiento de sentido común.

Desde mi perspectiva, los objetivos propuestos tienen una vinculación que mostraré a lo largo del trabajo. Debo aclarar que no pretendo dar una “solución definitiva” a ninguno de los problemas planteados en mis propósitos, sino sólo esbozar argumentos que apoyen la defensa de estas tesis.

Primer objetivo:

Exploración del concepto de conocimiento común desde la perspectiva del sentido común.

Se hace primeramente una descripción de las diferentes nociones de sentido común a lo largo de la historia, para llegar al concepto de sentido común como el plexo más atrincherado de conocimientos de una comunidad.

El sentido común se ha concebido históricamente como un conocimiento básico compartido por los integrantes de una comunidad, que le proporciona identidad y cohesión. La mayor parte de los estudios filosóficos sobre el tema se han enfocado en aquellos de sus elementos que podemos enunciar mediante el lenguaje, es decir, en un conjunto de proposiciones que conforman lo que Reid denominaba los “principios del sentido común”. Estos principios constituyen una red amplia de creencias interconectadas acerca del mundo y de nuestra relación con él, que se reflejan en nuestro comportamiento y lo hacen inteligible para nosotros y para los demás miembros

de nuestra comunidad. A estos principios apelamos explícita o tácitamente como una instancia de justificación de otras creencias menos básicas y de nuestra conducta. Presuponemos que todos aquellos individuos racionales con los que interactuamos y que pertenecen a nuestra misma comunidad epistémica comparten este trasfondo de creencias básicas, las cuales constituyen una perspectiva común del mundo en que vivimos. El supuesto de que el punto de vista del sentido común es esencialmente correcto, es fundamental en nuestra capacidad para comunicarnos e interactuar con los seres que nos rodean, y para funcionar adecuadamente en la vida cotidiana.

Desde la perspectiva evolucionista el conocimiento de sentido común puede concebirse, además de lo anterior, como un tipo de conocimiento innato básico, incorporado y materializado en los genes y la constitución orgánica de los seres vivos, una estructura cognitiva común que predispone a los individuos a construir su realidad y percibirla de formas específicas, según la especie biológica a la que pertenecen. El conocimiento común es, desde una perspectiva evolucionista y pragmática, una herramienta fundamental que capacita a los agentes para adaptarse eficientemente al medio ambiente natural y social en que viven, y les permite transformarlo.

El conocimiento innato de sentido común es el asiento del conocimiento común, pero la tradición cultural de cada sociedad hereda conocimientos a los individuos que la integran mediante mecanismos de aprendizaje de conceptos, lenguajes, creencias, prácticas, valores, normas, etcétera. Entonces, veremos que hay una forma de conocimiento común que es innata y otra que es aprendida. El conocimiento de sentido común representa esa parte del conocimiento común más fuertemente fijada y atrincherada.

Segundo objetivo:

Defensa del realismo mínimo.

Hemos mencionado más arriba que se defiende la tesis de que el realismo mínimo es el núcleo del realismo. Se muestra esto en diferentes formas de realismo a lo largo de toda la primera parte, para luego, en la segunda parte de la investigación, desde el marco de una epistemología evolucionista naturalizada, delinear un argumento que explique el origen biológico de la creencia en el mundo externo, que es el fundamento de todo realismo.

Tercer objetivo:

Propuesta de un realismo natural (directo y perceptivo), vinculado a la tesis de la conceptualización de la experiencia.

En el trabajo se hace una defensa del realismo mínimo y se plantea una posible naturalización evolucionista del mismo. Pero, además, se adopta una perspectiva kantiana con base en el realismo interno de Putnam (1982), para proponer un realismo natural (directo y perceptivo), siguiendo la sugerencia ulterior del mismo Putnam (1994 a, b y c). Es decir, desde un realismo kantiano en el que la experiencia y la constitución misma de los objetos están conceptualizadas, sostengo que es posible defender la tesis (aristotélica) de que la percepción de los objetos y de sus propiedades es directa. Esto supone una reconciliación del realismo interno con el realismo natural.

El realismo que propongo, desde mi interpretación, tiene similitudes importantes con el realismo empírico de McDowell (1994). Se trata de un realismo natural de raíz kantiana y lo caracterizo con las siguientes tesis básicas:

- 1) *El mundo externo existe, con independencia de la mente.*
- 2) *Toda experiencia de la realidad involucra conceptos.*
- 3) *Con la experiencia tenemos un acceso directo a la realidad, mediante la percepción.*

La primera afirmación es la tesis mínima del realismo, que hace justicia a la intuición realista de sentido común de que el mundo impone constricciones sobre nuestros pensamientos.

La segunda tesis es la afirmación de que nada queda fuera del dominio de lo conceptual y es característica del realismo interno. (Según McDowell, de ahí se desprende que la constricción externa del mundo sobre el pensamiento sea también racional y posibilita la apelación a la experiencia como un tribunal de justificación).

La tercera afirmación señala que, cuando la percepción es verídica, el contenido de nuestras creencias perceptivas son los hechos del mundo, y no meras representaciones subjetivas del mismo: mediante la percepción, la mente está en contacto directo con el mundo. Esta es una tesis del realismo directo con base perceptiva, y a mi juicio es característica de lo que se ha llamado realismo natural.

Cuarto objetivo:

La naturalización evolucionista del realismo mínimo.

Una de las tesis básicas de este trabajo es que la naturalización del sentido común y del conocimiento común lleva a la naturalización del realismo mínimo. Según Reid, el realismo de sentido común, que presupone al realismo mínimo, forma parte sustancial de los primeros principios de sentido común que son pragmáticamente indubitables. Si Reid tiene razón, la defensa del realismo de sentido común presupone la

defensa del realismo mínimo. En el trabajo se plantean argumentos de Popper y Campbell a favor de la evolución del conocimiento común, del cual el realismo forma parte sustancial. Pero, además, se plantea un argumento basado en Nicholas Humphrey en el que se exploran los posibles orígenes biológicos de la creencia en el mundo externo independiente, es decir, de la tesis del realismo mínimo.

Resumen del trabajo.

La organización del trabajo es la siguiente:

PARTE I: *Sentido común, percepción y realismo natural. Aspectos epistemológicos y ontológicos.*

Capítulo uno. Se hace un análisis histórico de la noción de sentido común, en relación con la percepción y el realismo, desde Platón y Aristóteles, pasando por Aquino y Leonardo, hasta la epistemología cartesiana, y Thomas Reid. Se plantea el sentido común como el núcleo duro del conocimiento común.

Capítulo dos. Se prosigue la revisión del sentido común, la percepción y el realismo, en filósofos contemporáneos: el pragmatista Peirce, G. E. Moore, Quine y, con más detalle, Karl Popper y su método falsacionista. Se plantea la noción de sentido común científico.

Capítulo tres. Se discute la distinción que hace Putnam entre el realismo externo y el realismo interno. Una vez caracterizados estos dos tipos de realismo, se muestra que ambos comparten la tesis básica del realismo mínimo acerca de la existencia del mundo externo. A continuación se expone una interpretación de la tesis kantiana sobre la constitución de objetos, que es común a los realismos de tipo internalista. Y finalmente se expone el realismo de Kuhn y su relación con el realismo interno y se propone una interpretación alternativa de su “tesis de los dos mundos” a la luz del sentido común.

Capítulo cuatro. Se da un panorama de las teorías de la percepción con relación al realismo: el realismo directo, el realismo indirecto y el fenomenalismo. Se expone la teoría de la percepción de Reid y su realismo directo de sentido común. Se discute la sugerencia de Putnam de regresar a una “segunda ingenuidad” en relación con el problema del realismo, es decir, se sugiere la vuelta al realismo natural que se caracteriza como un realismo directo de base perceptiva. Se plantea la crítica de Putnam a la concepción interfaz de la percepción para distinguir entre identidad e indistinguibilidad de las experiencias perceptivas, y responder con esto al argumento cartesiano del sueño que conduce a un escepticismo con respecto a la existencia del

mundo externo. Se propone una vía para concebir al realismo natural en el marco de un realismo interno (de raigambre kantiana). Se discute el realismo natural propuesto a la luz del empirismo mínimo de McDowell.

Capítulo cinco. Se discute la relevancia epistemológica de la tesis de la carga teórica de la observación, revisando las opiniones de Hacking, van Fraassen, Hanson, Kuhn y otros. Se argumenta que la percepción está “cargada de teoría”, en un sentido amplio, lo cual significa que la percepción y en general la experiencia están conceptualizadas.

PARTE II: *Hacia una naturalización del sentido común, la percepción y el realismo mínimo.*

Capítulo seis. En esta parte se enmarca el análisis en la epistemología evolucionista de Popper y Donald Campbell, con el fin de proponer una naturalización del sentido común. Se argumenta que todo conocimiento común se asienta sobre una estructura cognitiva innata que ha evolucionado en los organismos vivos hasta llegar al humano. Dicha estructura cognitiva innata está parcialmente conceptualizada y está en la base de un conocimiento innato, que se manifiesta como predisposiciones a interactuar de manera eficiente con el medioambiente. Se interpreta el conocimiento común a la luz de la naturalización del conocimiento que propone la epistemología evolucionista. Se discute el realismo crítico de Campbell en relación con el realismo directo. Y se plantea la posibilidad de naturalizar los conceptos.

Capítulo siete. Se examina la teoría de la percepción de Nicholas Humphrey, exponiendo la distinción sugerida por Reid entre sensación (un modo de introspección) y percepción, como dos categorías diferentes de experiencia procesadas mediante canales mentales paralelos. En la teoría de Humphrey se considera a la sensación como el tipo de captación mental que se refiere a lo interno o subjetivo - es decir, una experiencia introspectiva -, mientras que la percepción sería un tipo de captación mental que referida específicamente a objetos del mundo externo y que conlleva un compromiso realista. Se plantea un argumento evolucionista para ubicar el origen biológico de la predisposición a creer en un mundo externo, que es la base del realismo mínimo.

Capítulo ocho. Se adopta la llamada psicología del sentido común, que es una teoría psicológica antirreduccionista en relación al problema mente-cuerpo, basada en las intuiciones naturales del hombre común, con el fin de argumentar a favor de la validez de las distinciones entre el mundo de las representaciones mentales y el mundo

físico o material. Posteriormente se caracteriza la teoría representacional de la mente de Fodor y su teoría de los conceptos para argumentar desde una teoría contemporánea de la mente a favor de la existencia de conceptos primitivos sobre los cuales se construye la experiencia y el conocimiento del mundo. Se plantea una crítica al solipsismo metodológico de Fodor para argumentar a favor de la posibilidad de que haya conceptos primitivos tanto innatos como aprendidos culturalmente. Desde estas tesis se puede apoyar, desde mi interpretación, a una forma de realismo directo con base perceptiva, como el que propongo en el capítulo cuatro. Es decir, se defiende un realismo directo en el marco de una teoría representacional de la mente, lo que a primera vista puede parecer contradictorio, si no se considera la constitución conceptual del objeto de la percepción y de toda la experiencia. Bajo esta interpretación, se argumenta que, en el caso de la percepción, el objeto de la experiencia es directamente el objeto externo. Aunque en el proceso causal de producción de una experiencia perceptiva estén involucradas representaciones y otros elementos cognitivos, el objeto de aprehensión no son las representaciones sino directamente el objeto externo. Según Putnam este es un requerimiento básico de un realismo natural.

Capítulo nueve. A manera de resumen, se presentan esquemas de la experiencia sensorial y de la experiencia perceptiva, según el modelo de la mente sugerido en los capítulos siete y ocho.

Conclusión. Se propone un proyecto de investigación a desarrollar en el futuro, con base en los modelos y problemas planteados en el trabajo.

Capítulo 1.

LA NOCIÓN DE SENTIDO COMÚN DE ARISTÓTELES A THOMAS REID.

En este capítulo expondremos brevemente los orígenes de la noción de “sentido común” en filósofos de la tradición occidental, desde la antigüedad griega con Platón y Aristóteles, hasta la época moderna representada por la epistemología cartesiana y Thomas Reid. Se observará que el sentido común se ha concebido históricamente como una facultad de la razón humana que posibilita ciertas formas de aprehensión características, que son diferentes de la mera captación sensible. También se pondrá de manifiesto que el sentido común tradicionalmente se ha vinculado con problemas acerca de la percepción y de la constitución de la realidad, es decir, con problemas de tipo ontológico, como el del realismo. Se muestra pues, que la noción del sentido común se ha vinculado desde sus orígenes a problemas epistemológicos acerca del conocimiento del mundo. Una clarificación de la relación entre las nociones de sentido común, percepción y realismo es uno de los principales objetivos de este capítulo.

El alma (*psyche*) de Platón.

En el *Teetetes*, Platón discute, en palabras de Sócrates, la forma en que la sensación produce al pensamiento.¹ En esta obra Sócrates argumenta en contra de la tesis de Protágoras acerca de que la mera aprehensión sensorial es conocimiento. Dice Sócrates que los ojos y los oídos no son lo que ve y oye sino tan sólo órganos de una capacidad superior que podemos llamar alma o *psyche*. Los distintos sentidos son partes del cuerpo físico, órganos a través de los cuales el alma percibe. Cada sentido tiene un objeto de aprehensión particular y no podemos percibir los objetos de un sentido por medio de otro sentido. Tampoco podemos pensar a un mismo tiempo acerca de dos sentidos diferentes por medio de los sentidos mismos. Es gracias a la capacidad superior del alma que podemos apreciar

¹ Para una amplia discusión acerca de las teorías de la percepción desde Platón y Aristóteles hasta el Renacimiento, con relación al sentido común ver Summers D. (1987) pp. 75 y ss. Parte de la presentación de este tema se basa en esta obra.

las diferencias y similitudes entre las distintas sensaciones. Por una parte, podemos distinguir entre dos sensaciones distintas, por ejemplo, un sonido y un color y, sin embargo, reconocer algo que es común en ambas que nos permite apreciarlas como instancias de sensación. Lo que es común a todas las sensaciones es que tienen la capacidad de provocar pensamientos acerca de la percepción, los cuales son evidentes para “la parte de nosotros que percibe”, a saber, el alma. Pero el ojo y el oído por sí mismos son incapaces de hacer estas distinciones. Por otra parte, no hay un órgano especial, como en el caso de los diferentes sentidos, por medio del cual el alma perciba sino que ésta ve directamente lo que las cosas tienen en común, sus diferencias, o su número.

Para Sócrates, además, el alma es capaz de aprehender directamente lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo existente y lo inexistente. El alma percibe la naturaleza esencial de lo sentido, así como el hecho de que las cosas sentidas existen, por ejemplo, el alma percibe la dureza de lo duro por medio del tacto, así como también hace comparaciones entre las cosas sentidas y establece juicios acerca de ello. Percibe que las cosas existen en oposición, por ejemplo, que existen lo duro y lo blando, la luz y la oscuridad. La conclusión del argumento socrático es que el conocimiento no está en las meras sensaciones sino en el proceso de razonar sobre ellas, lo cual requiere de reflexión. Si bien tanto los hombres como los animales perciben desde que nacen, adquieren conocimiento mediante arduos procesos de educación.

Por otra parte, para Platón hay cierto conocimiento que forma parte de la naturaleza esencial del alma². El alma posee conocimiento antes de nacer. Mediante el método de la discusión se puede alcanzar la verdad, sin embargo, no hay nada en la discusión que asegure que esto deba ser así necesariamente. La discusión puede descubrir la contradicción pero sólo si todos tenemos en nuestro interior el conocimiento de las respuestas correctas a las preguntas ¿Qué es la justicia?, ¿Qué es la belleza?, etcétera, podemos estar seguros de alcanzar la verdad mediante el diálogo, el cual nos permite eliminar las respuestas falsas y conservar las verdaderas. Ese conocimiento es lo que se va develando en el transcurso de la discusión.

² Esto lo afirma Myles Burnyeat en su diálogo con Bryan Magee sobre Platón en *Los grandes filósofos* (1995) Ed. Cátedra, Madrid.

Si poseemos ese conocimiento independientemente de nuestra experiencia del mundo que percibimos, entonces lo que conocemos, la justicia, la belleza, etcétera, debe ser independiente de la experiencia del mundo empírico en que vivimos y anterior a él. Esta es la base de la Teoría de las Ideas. La justicia y la belleza existen por sí mismas, anterior e independientemente de las cosas justas y bellas. Hay un mundo aparte en el que existe todo lo que da valor y significado a nuestro mundo actual, el cual sólo es una apariencia.

Para el hombre común las apariencias parecen constituir toda la realidad. Pero la opinión común debe ser descartada. Sin embargo, la realidad del mundo de las Ideas puede ser conocida mediante la reflexión. El saber de lo más importante, qué es lo justo, qué es lo bello, qué es el bien, puede ser alcanzado por el filósofo ya que ha cultivado una “técnica” o método para llegar a las definiciones correctas de las cosas.

En el *Teetetes* la pregunta que se plantea es ¿Qué es el conocimiento? y se dan tres respuestas: el conocimiento es percepción, el conocimiento es el juicio verdadero, el conocimiento es juicio verdadero con su justificación, el debate gira en torno a estas nociones, aunque no se llega a una conclusión definitiva.

El *sensus communis* aristotélico.

Los orígenes de la filosofía del sentido común, propiamente dicha, se remontan a la filosofía aristotélica en la Antigua Grecia. Aristóteles es el primer filósofo interesado en elucidar la noción de “sentido común” y planteó al respecto problemas sobre el funcionamiento de la mente que se han mantenido vigentes hasta nuestros días³. No es fácil determinar un significado único de la noción aristotélica de “sentido común” - llamado posteriormente *sensus communis* por los escolásticos en la Edad Media - pero puede considerarse en general como una especie de sensibilidad común presente en todo individuo, la cual ejerce una función de integración y unificación de los sentidos proporcionando una conciencia de la aprehensión o experiencia sensible.

³ Juan Carlos González (1999) ha planteado recientemente una naturalización del *sensus communis* aristotélico bajo la luz de recientes estudios sobre la sustitución sensorial. Con tal modelo se pretende rehabilitar el concepto de *sensus communis* dentro de un marco científico y filosófico actual, haciendo una reinterpretación del concepto bajo la perspectiva de las ciencias cognitivas. Dicha interpretación conlleva una defensa de la percepción amodal como capacidad básica y primaria de contacto cognitivo medioambiental que implementa las diferentes modalidades de la percepción sensorial (vista, oído, gusto, tacto y olfato)

La teoría de la percepción aristotélica se plantea principalmente en *De Anima*⁴. Según Aristóteles hay tres clases de objetos sensibles: 1) los sensibles propios que son objetos sensibles relativos a cada sensación, 2) los sensibles comunes que son objetos comunes a varias sensaciones y 3) los sensibles por accidente. Los dos primeros son sensibles por sí, mientras que los sensibles por accidente requieren para su aprehensión de la intervención de otras facultades del alma, como la imaginación y la intelección.

Los sensibles propios son objetos de aprehensión que sólo pueden percibirse por medio de una sensación y en torno a los cuales no es posible sufrir error. Por ejemplo, el objeto de la visión es el color, el de la audición es el sonido, el de la gustación el sabor. Para la aprehensión de cada uno de estos sensibles existe un órgano especializado, como el ojo para la visión o el oído para la audición.

Los sensibles comunes son cualidades comunes a varias sensaciones: el movimiento, la inmovilidad, la cantidad, la figura, el tamaño. Por ejemplo, el movimiento es perceptible tanto a la vista como al tacto. Para estos sensibles existe una facultad que se encarga de reorganizar los sensibles propios y presentarlos en la forma de la percepción de un sensible común, esta facultad es, a saber, el sentido común.

Los sensibles por accidente surgen al asociar accidentalmente distintos objetos percibidos. Por ejemplo, cuando vemos a la distancia un objeto blanco que se acerca decimos: “Esto blanco es el hijo de Diáres”. Lo blanco está asociado accidentalmente al hijo de Diáres. Que lo blanco es el hijo de Diáres se percibe entonces por accidente y mediante la intervención de otras facultades del alma.

Según Summers, de los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios, pues en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Los cuales, como ya hemos mencionado tienen a su vez órganos sensoriales particulares cuya falta ocasiona la falta de la sensación.

Sin embargo, en *De Anima* se afirma que no habría un órgano especializado sensible responsable del sentido común como en el caso de los demás sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, sino que es más propiamente dicho una función encargada de discriminar, comparar e integrar los sentires provenientes de los diferentes sentidos. En el libro III, Aristóteles dice que “no existe ningún otro sentido aparte de los cinco ya

⁴ *De Anima*, libro II, cap. VI.

expuestos pero sí una sensibilidad común”⁵ cuya función es la percepción de los sensibles comunes.

En *De Anima* se afirma también que no es posible que exista un órgano sensorial especial para los sensibles comunes pues éstos surgen de la percepción conjunta de un objeto por parte de varios sentidos. Esta sensibilidad común es la que nos permite discernir, por ejemplo, las cualidades de lo blanco y lo dulce, así como también nos permite percibir sus diferencias en un mismo momento. Dice Aristóteles:

“el intelecto -siendo impassible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de los sensibles”.⁶

Sobre la relación entre la sensación y otras facultades cognoscitivas del alma como la imaginación y la intelección se dice:

“Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones, pero sin materia”.⁷

La aprehensión de estos objetos inteligibles se daría mediante el sentido común. Aristóteles parece concebir aquí al sentido común como una especie de visión interior que contiene imágenes. Parece distinguir así entre sensación y percepción (que asocia a intelección), pero la sensación se da en el marco de la percepción, mediante el sentido común que unifica los sentidos.

En un escrito posterior, *De somno et vigilia*, Aristóteles reforma su noción inicial y considera al sentido común como una especie de órgano que podría localizarse físicamente en el cuerpo del animal:

“No es con la vista que la mente ve que ve, sino con algún órgano común a todos los sentidos”.⁸

⁵ Ibid., libro III. Como mencionaré más adelante, en un escrito posterior Aristóteles parece modificar su opinión sobre la existencia de un órgano del sentido común.

⁶ Ibid. libro IV, cap. I, 429 a, p. 230.

⁷ Ibid., libro III, cap. VIII, 432a, p.242.

⁸ *De somno et vigilia*, cap. II.

De esta noción que considera la conciencia de la sensación que proviene del sentido común, se conecta a esta facultad con la autoconciencia en general.

Sobre la relación entre sensación y conciencia se afirma que el sentido común es como la conciencia de los diversos sensibles, ya sea de un sólo sensible propio, ya sea de dos o más sensibles que involucren dos o más sentidos, ya sea de sensibles comunes, o de sensibles accidentales. En la *Ethica Nicomachea* se afirma que:

“quien ve percibe que ve, y quien oye percibe que oye, y quien camina, que camina, y en el caso de todas las otras actividades similarmente hay algo que percibe que están activas, así que si percibimos, percibimos que percibimos, y si pensamos, que pensamos.”⁹

En la *Ethica Nicomachea*, Aristóteles relaciona al sentido común con el juicio prudencial o “buen juicio” (*phronesis*). Al diferenciar entre intelecto y prudencia, dice que los hombres jóvenes pueden ser buenos intelectuales - geómetras y matemáticos -, pero nunca son prudentes. Esto es porque carecen de experiencia y la prudencia surge de la experiencia. Entonces, aquellos que no tienen conocimiento, pero tienen experiencia, son más prácticos que aquellos que sólo tienen conocimiento.¹⁰ Para Aristóteles el alma oscila entre dos extremos. Por una parte, el intelecto conoce intuitivamente que ciertas cosas universales son verdaderas; y por otra parte, las cosas particulares de hecho se nos dan con una clase de intuición que proviene del sentido, y en este último nivel opera la prudencia, la cual es una especie de saber práctico. Esta última intuición es también un modo de percepción, si bien diferente de la percepción sensible que es regulada por el sentido común.

En resumen, la noción aristotélica del sentido común admite diversas interpretaciones. Puede verse como una facultad o capacidad reguladora que permite 1) distinguir y comparar los sensibles propios, 2) percibir los sensibles comunes, 3) tomar conciencia de toda aprehensión sensible, y de toda abstracción e imaginación de objetos inteligibles. Puede considerarse también como un órgano, el sentido común es así una especie de sensorio localizado en el organismo. Finalmente como “buen juicio”, puede verse como una especie de conocimiento práctico sobre situaciones particulares, un modo de aprehensión diferente de la percepción sensible, y una habilidad para juzgar correctamente surgida de la experiencia de la realidad cotidiana.

⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1170a, 28.

¹⁰ *Ibid.*, 1141b, 15.

Según Nussbaum¹¹, a diferencia de Platón, para Aristóteles nuestra experiencia de la realidad cotidiana es tan rica que es completamente digna de ser el objeto primordial del análisis filosófico y no necesitamos ir más allá. Además, ni siquiera podemos ir más allá de la experiencia de forma coherente: el único proyecto que podemos emprender es el de investigar y delimitar el campo de nuestra experiencia. Aunque Aristóteles no distinguió claramente entre ciencia y filosofía, cree que el filósofo debe buscar la *episteme*, o comprensión racional (científica) en todas las áreas. Piensa que tenemos una facultad que nos permite tener idea de ciertos principios fundamentales de la ciencia, esta facultad es el *nous*, el intelecto o mente. En todos los campos el filósofo debe comenzar por establecer las “apariencias”. Este es un concepto amplio y general de la experiencia, es decir, de cómo se nos presenta el mundo. Esto abarca tanto nuestra percepción sensorial del mundo como nuestras convicciones y creencias habituales. Aristóteles admite que en ocasiones podemos confiar más en la percepción de nuestros sentidos, y en otras en nuestras convicciones. Pero su idea es que la percepción, como la creencia, es interpretativa e inseparable de nuestro marco conceptual y del modo en que, como seres humanos, damos sentido al mundo.

La concepción de Aristóteles tiene fuertes elementos de realismo directo.¹² En el libro III de *De Anima*, se dice que,

“La parte pensante del alma, permaneciendo impassible, debe ser capaz de recibir la forma de un objeto, esto es, debe ser potencialmente lo mismo que su objeto sin ser el objeto”.¹³

Para Aristóteles, la forma de un perceptible puede ser una propiedad perceptible. Por ejemplo, la forma de una esfera de bronce puede ser su figura, con independencia de la materia en la que esta forma se realiza; también la forma de un animal humano puede ser su animalidad racional. La teoría aristotélica nos desconcierta porque no es claro en qué sentido la mente puede llegar a ser potencialmente esférica, o caliente cuando se percibe algo caliente. Pero la doctrina aristotélica es clara en lo que respecta a que lo que percibimos es la calidez, la figura, o la inteligencia y la animalidad de la persona con la que hablamos. Según Putnam, la idea de que lo que percibimos sólo es un acontecimiento que

¹¹ Martha Nussbaum en su diálogo con Bryan Magee sobre Aristóteles en *Los grandes filósofos*.

¹² Al menos esto se puede derivar de la interpretación escolástica, según Putnam y Nussbaum en *Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles*. Putnam (1994), cap. 2, p. 74.

¹³ *De anima* IV, 429 a

se da en una interfaz dentro de nosotros mismos, y que es causado por la propiedad del objeto de la percepción, es extraña a Aristóteles y producto de la epistemología moderna.¹⁴

El sentido común en la Edad Media y el Renacimiento: Tomás de Aquino y Leonardo.

El *sensus communis naturae* de Santo Tomás.

Partiendo de la perspectiva aristotélica, Santo Tomás y los escolásticos elaboraron una doctrina del sentido común natural [*sensus communis naturae*] presuponiendo también una especie de “sensación unificante”, pero que no percibe los sensibles propios sino objetos de la imaginación [*imaginabilia*] como los de la matemática. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, equipara el sentido común a la prudencia, la cual no es un sentido exterior mediante el cual conocemos los sensibles propios, sino un sentido interior, el cual se perfecciona por la memoria y la experiencia, y que “es experto en el pronto juicio sobre particulares”¹⁵. Los hechos constantemente variables que conocemos intuitivamente, deben ser juzgados, y este juicio es de la naturaleza de la misma aprehensión. El sentido es una forma de intelecto. El conocimiento de singulares requiere no sólo sentido exterior, sino también un sentido interior, el cual llama prudencia, o *vis cogitativa*. Según Santo Tomás, Aristóteles llama a este sentido “intelecto pasivo” con respecto a singulares, el cual es corruptible. El hombre se distingue de los animales, entre otras cosas, por poseer un intelecto pasivo.

Según Copleston¹⁶, para Santo Tomás todo nuestro conocimiento natural depende, en última instancia, de nuestra experiencia sensible, pero no mediante un proceso meramente pasivo en el que se reciban impresiones sensibles en el entendimiento. No hay ninguna idea o principio innato; pero sí proposiciones autoevidentes o evidentes de suyo [*principia per se nota*] que dan información sobre la realidad, es decir, que surgen de nuestro contacto con la experiencia. Aquino concibe este tipo de proposiciones como necesariamente verdaderas una vez que se comprenden los términos de que están

¹⁴ Putnam y Nussbaum (1994), p. 75

¹⁵ *Summa Theologiae*, 2-2,47.3. Citado en Summers 1987, pp. 88-9. En este libro se hace una detallada exposición del desarrollo de la noción de sentido común en la Edad Media y el Renacimiento.

¹⁶ Copleston (1955) *El pensamiento de Santo Tomás*.

compuestas. Son proposiciones necesarias que dicen algo sobre la realidad.¹⁷ Pero el entendimiento no es simplemente pasivo, pues si así fuera no podríamos reconocer la evidencia de estos principios. Aun al nivel de la experiencia visual está implicado un proceso de síntesis activa. Si bien la base de todo el conocimiento de experiencia es la percepción sensible, esto no significa que el conocimiento surja pasivamente de las impresiones sensibles, pues requiere de procesos de síntesis e interpretación. Nuestro conocimiento se origina en la percepción sensible y la presupone, pero no se confina a esto, sino que extiende su alcance vía el entendimiento.

La doctrina escolástica del *sensus communis naturae* es distinta de la aristotélica por cuanto se refiere no tanto a aprehensiones de varias sensaciones por un mismo individuo, sino a aprehensiones comunes de todos los miembros racionales de una comunidad, con la idea de un “acuerdo universal” respecto a ciertos principios o verdades que se suponen válidas para todos debido a una inclinación natural que reside en toda naturaleza racional. Estos principios o verdades comunes son de manera natural “sentidos como evidentes” por todos los individuos racionales. El sentido común en sentido estricto tendría como objetos a los “sensibles” mientras que el *sensus communis naturae* tendría como objetos a ciertos “principios”.¹⁸

El *senso comune* de Leonardo.

En el Renacimiento, Leonardo da Vinci utilizó la noción de sentido común [*senso comune*] en su explicación de la percepción visual. La actividad del *senso comune* es una clase de juicio:

“el ojo recibe las especies o similitudes de objetos y de ahí pasa a los *impresiva* [las impresiones] y al sentido común [*senso comune*] y ahí es juzgado”.¹⁹ Las configuraciones de luz llegan al ojo y son impresas sobre una de las superficies del ojo, es remitida al sentido común donde es sometida a un juicio. El sentido común es entonces el centro de todos los sentidos: es el principio del sentido humano y del juicio.

Leonardo localiza al sentido común detrás de los ojos. Al sentido común llega la luz del ojo y gracias a él se reconoce el mundo. Si bien se le identifica principalmente con la

¹⁷ Copleston considera a la noción tomista de los *principia per se nota* como un importante antecedente de las proposiciones sintéticas *a priori* de Kant, las cuales son sintéticas en cuanto a que dan información empírica y aunque son necesarias y universales no son puramente formales *a priori*.

¹⁸ Más adelante veremos que Thomas Reid adopta una noción tomista en su concepción del sentido común como un conjunto de principios indubitables.

¹⁹ Citado en Summers (1987), p. 71

vista, aprehende todos los sensibles comunes. Según Leonardo, el ojo aprehende diez diferentes naturalezas de objetos: luz y oscuridad, color, espesor, forma y posición, distancia y proximidad, movimiento y reposo. Hay sensibles especiales de la vista (luz, color, oscuridad), y sensibles comunes aprehensibles mediante la vista y otros sentidos, todos los cuales son sujetos al juicio del ojo o del sentido común.

El sentido común es, además, “el asiento del alma”. Los cinco sentidos “son los ministros del alma”. Dice:

“El alma parece residir en el juicio, y el juicio parece estar en el lugar donde todos los sentidos se reúnen, es decir, en el sentido común”.²⁰

La conexión con el juicio nunca se pierde, si bien son capacidades diferentes.

Leonardo usa al sentido común para explicar que la pintura no sólo es una unidad visual sino una unidad estética. En la pintura, como en la música, se da una armonía en sus elementos. El asiento del juicio es el sentido común que tiene la capacidad de percibir instantáneamente relaciones armoniosas entre cosas presentes a la vista y a otros sentidos. Estas relaciones armoniosas están a un nivel “espiritual”, el cual es más alto que la de la mera sensación pues armoniza a éstas con “cosas invisibles”. La pintura tiene que ver con la actividad del espíritu humano, la cual es aparente mediante lo visible. Entonces, la armonía de la pintura no es simplemente visual y se juzga por un sentido más alto, capaz de aprehender la armonía por medio de los sentidos, la vista en el caso de la pintura, o la música en el caso del oído. El sentido común es un “sentido de armonía”. La aprehensión del sentido común corresponde a la totalidad armoniosa de la pintura.

Leonardo distingue el sentido común de la memoria. El sentido común juzga la composición tanto en su totalidad como en sus partes. Pintar es dependiente de la facultad del sentido común que juzga de cosas particulares y las cualidades de las relaciones entre ellas en el mero acto de la percepción. En la pintura, Leonardo identifica, al sentido común con el juicio y al juicio con el alma.

El sentido común y el escepticismo cartesiano.

La epistemología de Descartes buscó los fundamentos racionales de un conocimiento que ya de hecho todos poseemos, el conocimiento de sentido común. El buen sentido o sentido común es una capacidad de todo hombre racional. El error y la diferencia

²⁰Ibid. Posteriormente Descartes concibió también al sentido común como “el asiento del alma”.

de opiniones residen en una mala aplicación de esta capacidad. Descartes propone una vuelta al conocimiento del sentido común, por lo menos en lo que respecta a sus intuiciones más básicas. Partimos en nuestra indagación del conocimiento del sentido común, dudamos metódicamente de él para poder encontrar sus fundamentos, a saber, las ideas claras y distintas, y regresamos a él después de un proceso de fundamentación racional que lo ha depurado, por así decirlo, de su carácter dogmático. La duda cartesiana es un método que nos ayuda a identificar los fundamentos del conocimiento, una suspensión provisional de nuestros juicios naturales y cotidianos. Sin embargo, en nuestro regreso al mundo cotidiano, al conocimiento del sentido común, éste no quedará intacto. El fruto del proceso epistemológico será el hallazgo de un conocimiento nuevo y verdadero que antes poseíamos, pero no podíamos justificar. Y este nuevo conocimiento nos permite ver al mundo cotidiano con ojos nuevos, a saber, con los ojos de la racionalidad.²¹

A Descartes lo acusaron sus contemporáneos de dar un argumento circular en apoyo de su propuesta sobre el método epistemológico. ¿Porqué buscar un fundamento racional para probar la existencia de Dios (y para probar otras ideas claras y distintas) si la certeza de estas creencias es autoevidente, como el mismo Descartes reconoce? Descartes responde a sus críticos que su objetivo es convencer a los impíos, a los que carecen de fe, y, en ausencia de ésta, la única vía es la de la razón.²²

Por consiguiente, una creencia verdadera puede estar basada en la fe, pero su verdad puede, además, ser demostrada racionalmente. Lo mismo ocurre con otras creencias autoevidentes, distintas a la de la existencia de Dios, como lo son aquellas creencias acerca de la existencia del mundo externo, sobre la existencia del pensamiento y el dualismo mente-cuerpo, o sobre la propia existencia.²³

En *Las pasiones del alma* Descartes expone su teoría de la percepción: la percepción sensible sólo es verdadera cuando está de acuerdo con las ideas claras y distintas. Y en los *Principios* Descartes explica que todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros se reducen a dos “a saber, la percepción del entendimiento y la

²¹ Este giro epistémico cartesiano parece un retorno al realismo ingenuo de sentido común, como el que Putnam ha propuesto recientemente. Pero esto se verá más adelante.

²² Al respecto ver la *Carta a los decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París*, como preámbulo a las *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Porrúa (1979).

²³ Más adelante a lo largo de la exposición se comentará la relación que tiene la noción cartesiana de sentido común con su teoría de la percepción.

operación de la voluntad”²⁴, la percepción es la operación del entendimiento, mientras que la volición es la operación de la voluntad, “pues sentir, imaginar y simplemente entender son sólo diversos modos de percibir; así como desear, rechazar, afirmar, negar, dudar son diversos modos de querer”.

En la *Carta al P. Mersenne* Descartes localiza al sentido común en la glándula pineal, que también es “el asiento del alma”. Para Descartes esa glándula es

“la sede del sentido común, es decir, la parte del cerebro en que el alma ejerce todas sus operaciones principales... [o bien] la sede del sentido común, es decir, del pensamiento y, por consiguiente, del alma, pues lo uno no puede estar separado de lo otro”.²⁵

La razón para dar a la glándula pineal este papel es que está situada en el centro del cerebro. En esta glándula en tanto sede del sentido común, se unen el alma y el cuerpo.

Desde Descartes, en la filosofía moderna, la búsqueda de fundamentos firmes para el conocimiento hizo que el cuestionamiento al sentido común se volviera un asunto de gran importancia epistemológica. Tanto los racionalistas como los empiristas modernos partieron de la duda metódica cartesiana acerca de las creencias del sentido común sobre los objetos del mundo exterior y trataron de encontrar otros puntos de partida más seguros. Las corrientes epistemológicas racionalistas y empiristas hallaron el fundamento para el conocimiento en los contenidos de la conciencia, a saber, las ideas y las sensaciones, entendidas éstas como objetos mentales; pero difirieron en relación a cuáles de estos contenidos debían considerarse una fuente segura de certeza. En el método de Descartes, todo lo que creemos está sujeto a duda metódica hasta que tomamos como fundamento las ideas claras y distintas. Los empiristas modernos, como Berkeley, Locke y Hume, consideraron que el único fundamento seguro del conocimiento es lo dado en las sensaciones. Un problema compartido por todos ellos fue el encontrar un camino que llevara de los contenidos de la conciencia, cuya existencia no se ponía en duda, a la justificación racional de nuestras creencias ordinarias acerca del mundo externo, si es que tal conocimiento era posible. Sin embargo, las respuestas ofrecidas por estos sistemas al problema del escepticismo sobre la existencia de las entidades del mundo externo y otras creencias ordinarias no fueron totalmente satisfactorias. Por ejemplo, Descartes hizo residir

²⁴ Descartes (1644) *Principios de la filosofía*, artículo 32, primera parte.

²⁵ Descartes (1640) *Carta al P. Mersenne*. Citado en *Las pasiones del alma* por el traductor al castellano José Antonio Martínez Martínez pp. 103-4.

la justificación última en una instancia superracional, el poder y la benevolencia de Dios, mientras que Hume terminó concluyendo que no había una auténtica justificación racional para sostener la creencia en la realidad de los objetos externos, creencia que, por otra parte, es medular para el sentido común.²⁶

La ontología cartesiana admite tres realidades sustanciales: Dios (*res infinita*), el yo pensante, consciente (*res cogitans*) y los objetos corporales (*res extensa*). Esto se relaciona con el origen de nuestras ideas, las cuales son de tres tipos correspondientes. Las ideas innatas, que existen en la mente desde que ésta existe; las ideas ficticias, que son producto de la invención propia de la mente; y las ideas adventicias, las cuales parecen ser causadas por los objetos externos. Sin embargo, Descartes duda del verdadero origen de las adventicias, a las que llama también sensaciones o sensopercepciones, ya que no cumplen con el requisito de claridad y distinción. Aunque hay algo involuntario en las sensopercepciones que impulsa a creerlas un producto de causas externas, es evidente que no representan al objeto externo que las causa. Por ejemplo, las ideas que podemos tener del sol, una que se presenta al modo de la sensación lo representa como un objeto pequeño, mientras que la otra se presenta mediante la reflexión intelectual, representándolo como un objeto grande. Quizá ninguna representa a un objeto externo independiente tal y como es, pero evidentemente, ambas no pueden representarlo.

Thomas Reid y la escuela escocesa del sentido común.

Una noción positiva moderna del “sentido común” empezó a desempeñar un papel epistemológico fundamental en los argumentos de la llamada “escuela escocesa del sentido común”. Esta escuela buscaba reconciliar a la filosofía con el sentido común al reconocer que todo conocimiento tiene como punto de partida indudable e inevitable al sentido común y su visión del mundo cotidiano, y por consiguiente ningún sistema filosófico debería partir de un cuestionamiento o negación de éstos. Para los primeros filósofos modernos del sentido común, no era posible hacer “tabula rasa” de todas nuestras creencias, como lo pretendían hacer las epistemologías racionalistas y empiristas, y reaccionaron contra el escepticismo de estas doctrinas que llevaba a paradojas y contradicciones entre las creencias ordinarias y las filosóficas. La incongruencia entre ambos tipos de creencias fue

²⁶ Para una exposición más detallada de la relación entre el sentido común y las epistemologías de Locke, Berkeley, Hume y Thomas Reid ver González de Luna (2004) *La filosofía del sentido común*.

considerada como un indicio de la incorrección de los argumentos de los filósofos escépticos, y por esto fue juzgado inaceptable el proyecto epistemológico de fundar el conocimiento sobre la base de los contenidos de la conciencia.

Para la escuela escocesa el sentido común es el criterio último de juicio y un principio capaz de dirimir todas las dudas filosóficas. Thomas Reid, considerado su principal exponente y fundador, concibe al sentido común básicamente de tres maneras diferentes, aunque mutuamente complementarias. Para Reid, primeramente, el sentido común es una facultad originaria y natural que es parte de la constitución de la mente, una capacidad mental que ayuda a percibir, razonar y actuar con corrección a los seres humanos maduros de cualquier época y cultura. Por otra parte, esta capacidad origina y opera con una serie indeterminada pero incuestionable de primeros principios, los “principios del sentido común”, que hacen posible la formulación precisa de enunciados y juicios - llamados “juicios de sentido común”- capaces de guiar con eficacia a los seres humanos en sus percepciones sensibles, sus razonamientos y sus acciones en el curso normal de la vida. Además, el “buen sentido” es la habilidad para hacer buen uso de la capacidad del sentido común. Reid aplica en ocasiones el nombre de sentido común a la facultad mental, y en ocasiones al conjunto de esos principios reguladores, los cuales, por cierto, no siempre pueden definirse con precisión. Según Reid, la falta de una definición clara de dichos principios se debe en gran medida a su generalidad, y a que se encuentran profundamente arraigados en nosotros por el uso continuado y el hábito; los advertimos sólo cuando los cuestionamos o cuando los confrontamos con otros principios, como los racionalistas o los empiristas. Sin embargo, una vez que nos percatamos de ellos, los principios del sentido común son las verdades que nos parecen más obvias e inmediatas, son autoevidentes: “lo autoevidente... es la provincia, y la única provincia, del sentido común”, dice Reid. El sentido común es, entonces, una forma de conocimiento que está siempre supuesto de manera tácita en nuestras acciones y creencias más básicas, y, en opinión de Reid, ésta es una de las razones por las que toda filosofía debería presuponer al sentido común y no cuestionarlo o contradecirlo.

La crítica de Reid a la epistemología cartesiana.

Reid utiliza en varias ocasiones contra sus oponentes buenos argumentos *ad hominem* que buscaban:

“... mostrar que un primer principio que rechace un hombre se puede ubicar en el mismo nivel que otro que sí admite. Cuando éste sea el caso, habrá que culpar de inconsistencia a quien sostenga un principio, pero no acepte el otro”²⁷

Reid dirige así contra la filosofía cartesiana y contra los escépticos argumentos como el siguiente:

“Al no hallar nada establecido en esta parte de la filosofía y con el propósito de disponer sus fundamentos en lo más profundo, Descartes resolvió no creer en su propia existencia hasta que se supiera capaz de ofrecer una buena razón para ello. Él fue, quizás, el primero en adoptar esta resolución, aunque si en verdad hubiera llevado a cabo su propósito, y realmente hubiera perdido la confianza en su existencia, su situación hubiera sido deplorable y sin remedio alguno desde el punto de vista de la razón o de la filosofía. Un hombre que descrea de su propia existencia es seguramente tan inepto para que se razone con él, como el que piensa que está hecho de vidrio. Podría haber desórdenes en la construcción humana que produzcan extravagancias tales, pero ellos nunca sanarán mediante el razonamiento. Descartes nos hizo creer, en verdad, que salió de su delirio por el argumento lógico del *cogito, ergo sum*, pero lo evidente es que se mantuvo en sus cabales todo el tiempo, y que nunca dudó seriamente en su existencia, porque la daba por supuesta en el argumento, hasta acabar sin probar nada. Estoy pensando, dijo él, y por lo tanto soy. ¿Pero no sería igualmente un buen razonamiento decir que estoy durmiendo y, por lo tanto, soy?; ¿o que no estoy haciendo nada y, por lo tanto, soy?”²⁸

En primer término, la crítica de Reid busca mostrar la debilidad e implausibilidad de las consecuencias inferidas de las premisas de los sistemas escépticos, y a partir de ahí, concluye que tales premisas son inaceptables. Además, Reid hace una referencia de tipo personal, al mostrar que el filósofo escéptico es inconsistente con sus propias premisas, pues en la vida cotidiana actúa sin siquiera considerarlas, y aun en el desarrollo del mismo argumento filosófico están implícitas las creencias ordinarias; la contradicción práctica entre las creencias filosóficas y las creencias de sentido común de los mismos filósofos escépticos, son vistas como un indicio de la incorrección de sus sistemas²⁹. Una regla básica en el sistema reidiano es ésta:

“Un juicio puede ser contradictorio con otro, pero es imposible que un hombre suscriba al mismo tiempo dos juicios que perciba como contradictorios”.³⁰

²⁷ Ibid, p. 226.

²⁸ Reid (1764), pp. 22-3.

²⁹ Como veremos adelante, Moore utilizó también la argumentación *ad hominem* en su particular defensa del sentido común. En la demostración ostensiva de las creencias del sentido común, como por ejemplo, mostrar las manos al interlocutor para demostrarle que estas existen, la argumentación *ad hominem* está implícita, pues se apela a las creencias ordinarias del adversario para mostrarle la inconsistencia entre éstas y las premisas escépticas que dice mantener.

³⁰ Reid (1785), p. 215.

Reid cuestiona a los escépticos por violar esta regla metodológica.

Por otra parte, Reid cuestiona también las razones por las que Descartes asumía en su argumento la existencia del pensamiento como fundamento último para, partiendo de él, inferir la existencia de una mente o de un sujeto pensante:

“¿Pero por qué no demostró la existencia de su pensamiento? Pudiera decirse que es la conciencia quien responde por ello. ¿Pero quién responde por la conciencia? ¿Es posible que un hombre pruebe que su conciencia es incapaz de engañarlo? Ningún hombre podría, y no sabríamos dar una mejor razón para confiar en esa conciencia que el que cada hombre, mientras su mente esté sana, se encuentra determinado por la constitución de su naturaleza a concederle un crédito implícito, y a reírse o sentir pena por quien ponga en duda su testimonio”.³¹

Para Reid, todos los filósofos, de Platón a Hume, coincidían en que no percibimos los objetos externos de manera inmediata, y que el objeto inmediato de la percepción debe ser algún objeto presente a la mente, es decir, una idea o una impresión:

“Afirmo que creer en la existencia de las impresiones e ideas está tan poco sustentado en la razón como la creencia en la de las mentes o los cuerpos. Ningún hombre ha ofrecido ni podido ofrecer una razón para esta creencia... El escéptico consistente y completo nunca cederá en este punto... Para tal escéptico no tengo nada que decir, pero a los escépticos a medias les solicitaría que investigaran por qué creen en la existencia de sus impresiones e ideas. Me parece que la verdadera razón estriba en que no pueden evitarlo, y la misma debería conducirlos a creer en muchas otras cosas que niegan.”³²

Para Reid, entonces, es la reificación que los filósofos hacen de los contenidos del pensamiento, considerándolos además como los únicos objetos presentes directamente a la conciencia, lo que lleva a un escepticismo con respecto a los objetos externos:

“Así es como la sabiduría de la filosofía se ha colocado en contradicción con el sentido común de la humanidad. La primera pretende demostrar a priori, que no hay tal cosa como un mundo material; que el sol, la luna, las estrellas y la tierra y los cuerpos animales y vegetales, de hecho son y no pueden ser más que sensaciones en la mente o imágenes de esas sensaciones en la memoria y la imaginación; pretende demostrar que, al igual que el sufrimiento o la alegría, estas entidades no pueden tener existencia mientras no ocurran en el pensamiento”.³³

Y agrega:

³¹ Reid (1764), p. 23.

³² Reid (1764), pp. 56-7.

³³ Reid (1764), p. 49.

“Siendo [en los sistemas escépticos] las ideas los únicos objetos del pensamiento y no teniendo existencia alguna, salvo cuando somos conscientes de ellas, de ahí se sigue necesariamente que no hay ningún objeto de nuestro pensamiento capaz de tener una existencia continua y permanente”.³⁴

Esta reificación de los contenidos mentales a costa de la negación del mundo material es arbitraria, en la opinión de Reid, pues tanto o más válido sería el partir de la reificación de sí mismo o de los objetos externos, como lo pide el sentido común:

“si los objetos externos son percibidos de manera inmediata, tenemos la misma razón para creer en su existencia que la que los filósofos tienen para creer en la existencia de las ideas, en tanto que son mantenidas por ellos como los objetos inmediatos de la percepción.”³⁵

Es importante notar que más que una negación de la existencia de las ideas en general, Reid argumenta a favor de que, en la percepción de los objetos externos, son éstos los objetos inmediatos de la percepción y no las ideas que tenemos de ellos.³⁶

La concepción reidiana del sentido común.

Para Reid, todo razonamiento necesita partir de primeros principios que están fundados en la constitución de nuestra propia naturaleza, tales principios son una parte de nuestra constitución, tan importante como nuestra capacidad de pensar:

“[A los primeros principios] no hay razón alguna que los demuestre o los destruya y sin ellos es imposible hacer algo. Con ellos sucede lo que con el telescopio, que puede ayudar a un hombre a ver más lejos... sólo si tiene ojos; sin éstos, el telescopio no le mostraría nada. Ningún matemático se halla en posibilidad de demostrar la veracidad de sus axiomas, ni puede probar algo más que mediante la adopción de esos axiomas. Somos incapaces de probar la existencia de nuestras mentes y nuestros pensamientos y sensaciones. Un historiador o un testigo nada son capaces de probar a menos que den por sentada una confiabilidad en la memoria y en los sentidos, y un filósofo natural tampoco puede probar nada a menos que suponga que el curso de la naturaleza es uniforme y constante”³⁷

La imposibilidad de probar los primeros principios hace necesaria la apelación al tipo de saber que nos proporciona el sentido común. Reid ha sido criticado a veces por presentar sus argumentos de manera dogmática, sin demostrar sus axiomas, pero, en nuestra

³⁴ Ibid., p. 113.

³⁵ Reid (1785), VI, V, p. 625.

³⁶ Más adelante veremos la crítica en la misma dirección que hace Putnam a lo que llama la concepción interfaz de la percepción.

³⁷ Ibid., p.57.

opinión, ésta es una crítica injustificada. Ni los axiomas racionalistas ni los empiristas son susceptibles de una prueba distinta de la apelación a la experiencia personal de cada individuo, y en los argumentos de estos filósofos encontramos a menudo este tipo de justificación en apoyo de sus tesis, de manera similar a como Reid apela al sentido común para mostrar lo plausible de su doctrina y lo absurdo de las tesis escépticas. De esta manera, Reid opta por tomar como un fundamento epistemológico al sentido común en vez de adoptar los fundamentos de sus adversarios, que considera más inciertos.

En sus libros *Ensayos sobre las Capacidades Intelectuales del Hombre* (1785) y *Ensayos sobre las Capacidades Activas del Hombre* (1788), Reid hizo una distinción entre las capacidades intelectuales, las capacidades de razonamiento y de concepción, y capacidades activas, que se refieren a las capacidades de impulsos y deseos que llevan a determinar o determinan directamente las acciones humanas. Entre las capacidades activas Reid distinguía a la voluntad, por una parte, y, por otra, a los principios de acción que incluían principios mecánicos de instinto y hábito, principios animales como los apetitos y deseos, y principios racionales como el deber y la rectitud³⁸. Por otra parte, Reid da una clasificación, que no pretende ser completa, de las capacidades mentales del hombre: 1) La percepción, las capacidades que tenemos mediante nuestros sentidos externos; 2) la memoria, el conocimiento que tenemos de las cosas pasadas; 3) la concepción; 4) la abstracción, la capacidad de resolver y analizar objetos complejos y componer los simples; 5) el juicio, el acto de la mente por el que alguna cosa se afirma o se niega de otra, 6) el razonamiento; 7) el gusto; 8) la percepción moral; y 9) la conciencia.³⁹

Reid introduce la discusión sobre el sentido común en relación con la capacidad intelectual del juicio. Cabe hacer notar, que los juicios sólo pueden expresarse mediante proposiciones⁴⁰. Según Reid, una de las más importantes distinciones de nuestros juicios, es que algunos de ellos son intuitivos, y otros basados en argumentos. Adscribimos a la razón dos funciones o grados: la primera de estas funciones es juzgar de cosas autoevidentes, la segunda, extraer conclusiones que no son autoevidentes a partir de aquellas que lo son. La primera de éstas es la provincia y la sola provincia del sentido común, dice Reid. Es entonces cuando el sentido común coincide con la razón en toda su extensión, y es

³⁸ Reid (1788) *Ensayos sobre las Capacidades Activas del Hombre*.

³⁹ Reid (1785), p. 211.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

solamente otro nombre para un aspecto o grado de la razón. En la segunda función de la razón entra en juego la capacidad de razonar correctamente, siguiendo las correctas reglas del pensamiento:

“Pero la capacidad de juzgar en proposiciones autoevidentes, que son entendidas claramente, puede compararse a la capacidad de tragar nuestro alimento. Es puramente natural, y entonces común a lo aprendido, y lo no aprendido; a lo educado, y lo no educado: requiere madurez de entendimiento, y libertad de prejuicio, pero nada más”.⁴¹

Reid prosigue dividiendo los principios del sentido común en dos clases: contingentes y necesarios. Los principios del sentido común relativos a la verdad contingente son los siguientes:

1. Existe todo aquello de lo que soy consciente.
2. Los pensamientos de los que soy consciente son los pensamientos de un ser que llamé mi propio yo, mi mente, mi persona.
3. Las cosas realmente han sucedido como yo claramente las recuerdo.
4. Nuestra propia identidad personal y nuestra existencia son continuas de acuerdo a como claramente las distinguimos.
5. *Las cosas que distinguimos claramente mediante los sentidos realmente existen, y son lo que percibimos que son.*
6. Tenemos algún grado de poder sobre nuestras acciones, y sobre la determinación de nuestros deseos.
7. Las facultades naturales por las que distinguimos la verdad del error no son falaces.
8. Hay vida e inteligencia en nuestros semejantes con quienes tratamos.
9. Que ciertos rasgos del semblante, sonidos de la voz, y gestos del cuerpo, indican ciertos pensamientos y disposiciones de la mente.
10. Hay cierta consideración por el testimonio humano en cuestiones de hecho, y aun por la autoridad humana en cuestiones de opinión.
11. Hay muchos eventos que dependen de la voluntad humana en los que hay una probabilidad autoevidente, mayor o menor, según las circunstancias.
12. En los fenómenos de la naturaleza, lo que ha de ser probablemente será como ha sido en similares circunstancias.⁴²

Por otra parte, en el aspecto del sentido común como un conjunto de principios que guían nuestras acciones, se encuentra una noción de tipo pragmático:

⁴¹ Ibid., p. 594.

⁴² Reid (1785) VI, cap.5. Además, los principios relativos a las verdades necesarias se dividen en: 1. Principios gramaticales. 2. Axiomas lógicos. 3. Axiomas matemáticos. 4. Axiomas en materia de gusto. 5. Primeros principios en la moral. 6. Principios metafísicos. Ibid., VI, cap.6.

“Cuando una opinión es tan necesaria para la conducta vital, que, sin la creencia de ella, un hombre sea llevado a miles de situaciones absurdas en la práctica, tal opinión, cuando no podemos dar otra razón para ella, puede sin riesgo ser tomada como un primer principio.”⁴³

Además, en lo que constituye una anticipación más al pragmatismo, Reid afirma que en cada motivo de acción está presupuesta una creencia, la cual se basa a su vez en los primeros principios:

“Nuestra conducta en la vida diaria se construye a partir de primeros principios, al igual que nuestras reflexiones en filosofía. Cada motivo de acción presupone una creencia, de tal manera que cuando encontramos un acuerdo general entre los hombres sobre los primeros principios que cimentan sus vidas, deberemos concluir que ello sólo puede ganarles una inmensa autoridad en cada mente madura que ame la verdad”.⁴⁴

Y, en otra parte, se destaca aun más la dimensión social del sentido común, como parte del conocimiento compartido por una comunidad de individuos, y construido y fijado mediante el acuerdo de ésta:

“El juicio tiene un carácter social... Es decir, que otros juicios procuran ánimo y fuerza a cualquier individuo y nulifican esa fragilidad que acompaña naturalmente al juicio en solitario y al del hombre aislado en el estado de naturaleza...Por consiguiente, hemos de juzgar por nosotros mismos, pero sin desdeñar la ayuda que provenga de la autoridad de otros jueces calificados. A esa ayuda, inclusive un matemático estima conveniente considerarla para su ciencia, la cual es, entre todas, la que menos se relaciona con la autoridad.”⁴⁵

En lo que respecta al sentido común como sinónimo de “buen juicio”, es decir, la facultad de valernos de los primeros principios para juzgar correctamente, Reid afirma:

“En el lenguaje común, sentido siempre implica juicio. Un hombre de sentido es un hombre de juicio. El buen sentido es buen juicio. Sinsentido es lo que es evidentemente contrario al juicio recto. El sentido común es ese grado de juicio que es común a todos los hombres gracias al cual podemos conversar y hacer negocios.”⁴⁶

Una cuestión importante es si los juicios del sentido común pueden cambiar o son inmutables, Reid dice:

⁴³ Ibid., VI, IV, p. 613.

⁴⁴ Ibid., p. 227.

⁴⁵ Ibid., p. 230.

⁴⁶ Ibid., VI, Cap.2.

“En los asuntos del sentido común, el individuo común no es menos competente para juzgar que el matemático en las demostraciones matemáticas. Habría que presuponer, francamente, que el juicio de la humanidad, en tales materias, es un resultado natural de las facultades con las que Dios la ha obsequiado. Es probable que semejante juicio sea erróneo, pero sólo cuando interviene alguna causa de error tan general como el error pueda serlo. Cuando se demuestra que dicha situación es el caso, debe reconocerse entonces la necesidad de considerar aquella causa en su debido peso. De todos modos, suponer que la humanidad cometa desviaciones generales con respecto a la verdad en cosas evidentes de suyo, en las que es imposible detectar causa de error alguna, parece enormemente irrazonable.”⁴⁷

Aquí tenemos que hacer una distinción entre los indubitables principios del sentido común y juicios de sentido común, que están basados en aquellos y expresan creencias vigentes en la comunidad, pero que tienen un estatuto de menor relevancia epistémica y por tanto la posibilidad de sufrir cambios.

Desde mi interpretación, en Reid se pueden distinguir tres nociones diferentes del sentido común, las cuales, se encuentran ya relacionadas con esta noción a lo largo de la historia desde Aristóteles. Por una parte, denota una combinación de cualidades cognitivas eficientes que constituyen el “buen sentido”. Una facultad que, aunque tiene raíces en la propia naturaleza humana, no es común a todos los hombres por igual, pero que es susceptible de desarrollarse mediante esfuerzos personales, educación y entrenamiento. Con este significado, el sentido común no puede ser una corte de apelación infalible, aunque bien puede ayudarnos para salvar muchos errores, ya que tanto en la ciencia, como en la filosofía o en la vida diaria, el buen sentido nos impide aceptar cualquier doctrina que se nos proponga. Por otra parte, el término “sentido común” también denota para Reid una facultad reguladora e integradora de otras capacidades mentales, en ocasiones coincide con la capacidad del juicio, en ocasiones apoya a la percepción, a la memoria, o al razonamiento, etcétera. Por último, es un conjunto de creencias indubitables o principios naturales implantados en la mente de todos los hombres, los cuales operan con corrección y eficiencia en circunstancias ordinarias. Reid emplea estos significados del término en sus argumentos contra los epistemólogos clásicos, Descartes, Locke, Berkeley y Hume, hombres que, pese a la gran capacidad intelectual que les reconoce, tienen en contra al sólido juicio práctico que representa el buen sentido.

⁴⁷ Ibid., pp. 230-1.

El sentido común reidiano y el realismo directo.

El quinto principio de Reid sobre las verdades contingentes establece un compromiso con el realismo, al asumir que las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente y son lo que percibimos que son. Reid sostiene una versión del realismo directo, en el cual, mediante la percepción, podemos captar directamente las cualidades de los objetos externos, y donde tales objetos tienen realmente las cualidades que percibimos.

Reid argumenta que nuestras creencias de sentido común incluyen, entre otras, la creencia en la existencia de un mundo de objetos que existen independientemente de nuestra percepción y que la búsqueda del fundamento para esta creencia no está en la razón, sino en nuestra propia naturaleza. Siendo el compromiso realista un principio del sentido común, no puede probarse por otros medios racionales, ni necesita una justificación ulterior. Pues la justificación de tal creencia tiene un fundamento tanto o más profundo que la propia razón. Al ser el sentido común parte constitutiva de nuestra propia naturaleza racional, el realismo inherente a él debería aceptarse como algo presupuesto en todas nuestras acciones y razonamientos; y en consecuencia no tenemos porqué someter este realismo natural a cuestionamientos a priori.

Los filósofos racionalistas y empiristas habían así equivocado el camino, al tratar de justificar racionalmente los principios del sentido común, que de suyo están ya justificados, y el escepticismo hacia ellos era una consecuencia lógica de este mal planteamiento. Aunque Hume había señalado correctamente que la naturaleza produce las creencias del sentido común en nosotros, su explicación era de tipo psicológico, pero, según su propio criterio, esto no proporcionaba una justificación racional adecuada de nuestras creencias cotidianas. Para Reid, sin embargo, el mismo hecho de que una creencia surja en nosotros de manera natural, es ya una justificación racional para considerarla verdadera, y para que apelemos a ella como un fundamento seguro en nuestra pretensión de conocimiento. Por esto, las creencias de sentido común constituyen principios seguros desde los cuales podemos razonar correctamente, y no meras hipótesis que requieran una justificación racional ulterior.

El carácter fundamentalista del sentido común reidiano.

El escepticismo nació de las dificultades para encontrar los fundamentos del conocimiento sobre bases indudables, empíricas o racionales, en un proyecto que postulaba que todo conocimiento debía fundarse en experiencias, intuiciones o creencias incuestionables. Acorde con este proyecto fundamentista Reid argumentaba que lo dado en el sentido común y el mundo de la vida cotidiana es el punto de partida indudable para el conocimiento pues representa lo que es autoevidente para todos.

Los principios del sentido común reidiano son un conjunto de creencias, a menudo implícitas, que se caracterizan por ser asumidos por todos los seres humanos maduros en pleno uso de su razón. Los principios del sentido común deben ser prácticamente inflexibles, para no terminar en el escepticismo absoluto. Son principios que estamos determinados de manera innata a creer, puesto que se generan en nosotros antes de que comience cualquier razonamiento que pueda ponerlos en cuestión o del cual puedan deducirse. No tenemos más opción que aceptarlos, pues además de que nos parecen autoevidentes son guías imprescindibles de nuestras acciones. Por eso en la práctica los aceptamos siempre, aunque no seamos completamente conscientes de ello, y aunque no tengamos una razón clara y una justificación lógica. Cuando pretendemos cuestionarlos o negarlos caemos por lo regular en inconsistencias entre lo que decimos creer y lo que nuestras acciones presuponen que creemos. Una vez formulados proposicionalmente, damos por sentada su verdad con tal certeza que cualquier cosa que vaya en contra de ellos la consideramos no sólo falsa, sino absurda. Pues nuestra habilidad para comunicarnos, razonar, entendernos y actuar de manera eficiente, depende de que presupongamos que ese núcleo de principios es compartido por nosotros y por nuestros interlocutores. Aun antes de que podamos razonar, nuestro comportamiento revela que poseemos estos principios comunes, y es imposible razonar con un hombre que no comparta con nosotros esta forma de conocimiento fundamental.

Los defensores del sentido común suelen apelar en sus argumentos al sentido común de sus propios oponentes en apoyo a sus tesis, utilizando lo que algunos han considerado argumentos circulares. Para Reid, las proposiciones del sentido común están provistas de una certidumbre que ningún argumento filosófico puede rebatir: no tenemos nada más fundamental con lo cual trabajar que los principios del sentido común. Por ejemplo, para cualquier individuo sensato -incluyendo desde luego a un filósofo- debería ser evidente que

un razonamiento de sentido común como: “veo una mesa ante mí, entonces, hay una mesa ante mí” (considerando a la mesa simple y llanamente como un objeto externo a mí e independiente de mi mente, aunque tal vez no me percate de ello en ese momento), posee de manera natural una certidumbre de la que carece un razonamiento de tipo escéptico como: “veo una mesa ante mí, pero no sé si existe como un objeto material independiente de mi mente, pues sólo puedo conocer indudablemente mis sensaciones pero no los objetos materiales tal y como éstos son, si es que existen”. La epistemología moderna no daba mayor importancia a argumentos en defensa del sentido común como el anterior, pues se les consideraba inválidos por basarse, en su opinión, en una petición de principio: en este tipo de argumentos se apela al sentido común para demostrar la verdad de una creencia de sentido común. Reid bien podría replicar a la objeción sobre la posible circularidad de sus argumentos diciendo que en todo caso esta circularidad no es viciosa, pues los principios del sentido común reidiano son parámetros de justificación última para la verdad de otras creencias, en la misma medida que podrían serlo las percepciones de los sentidos para un empirista. Desde esta perspectiva fundamentalista, los principios del sentido común son las bases últimas del conocimiento.

Por otra parte, Reid destaca que incluso quienes cuestionan al sentido común implican también creencias del sentido común en sus argumentos. Por ejemplo, los argumentos empiristas en apoyo a que nuestras percepciones sensoriales son la base del conocimiento, parecen implicar la creencia del sentido común sobre que nuestros semejantes existen y tienen percepciones semejantes a las nuestras. De no mantenerse implícitamente estas creencias no cabría siquiera un mínimo intento de argumentación. Esto es lo que Reid nota al destacar que un defecto de las tesis escépticas es que son inconsistentes con otras creencias que el escéptico acepta implícitamente. Podemos agregar que los propios filósofos escépticos apelan con frecuencia a las intuiciones del interlocutor en apoyo a sus tesis más básicas, de manera similar a como lo hace Reid con los principios del sentido común.

Ciertamente que la apelación a la experiencia personal de cada uno con respecto a la certeza de sus propias percepciones, buscaba depositar una mayor certeza en los contenidos mentales (ideas o impresiones) que en las verdades del sentido común. Sin embargo, para Reid, esa elección es arbitraria y artificial, y crea falsos problemas cuya solución es

implausible. Ninguna teoría metafísica o epistemológica, o incluso ningún modelo de la mente, debe contradecir al sentido común, puesto que aquellas son sólo construcciones teóricas en las que se infieren lógicamente conclusiones a partir de premisas que pueden parecer convincentes desde un cierto punto de vista, pero que pese a eso, no pueden ser más convincentes que los primeros principios del sentido común, como lo muestra la adhesión implícita a éstos por parte de los mismos individuos que pretenden ser sus detractores. Por eso Reid prefiere mantener el papel del sentido común como el fundamento más confiable del conocimiento.

En mi opinión, el tipo de argumento ad hominem usado repetidamente por Reid contra la filosofía escéptica es válido, si se asume que la epistemología es una disciplina normativa y evaluativa de todo conocimiento en general, tanto del generado por la ciencia u otras disciplinas, como de nuestras creencias ordinarias. Los criterios epistemológicos buscan aplicarse en general a todas aquellas creencias que adoptamos, y el escepticismo viola al menos el criterio de consistencia entre ciertos supuestos de los epistemólogos escépticos y nuestras creencias de sentido común.

El papel de la epistemología en el proyecto reidiano.

El proyecto epistemológico que nace con Descartes pretendía buscar fundamentos firmes para el conocimiento, más allá de las frecuentemente dudosas creencias de la vida cotidiana. Se ha objetado que no cabría un lugar para la epistemología o la ciencia si las opiniones y los principios del sentido común compartidos de manera natural por toda la gente deben regular el conocimiento, como Reid parece pretender. En relación a las cuestiones de la ciencia empírica, puede objetarse que el sentido común, concebido como fundamento epistémológico inamovible, no ha sido muy confiable; por ejemplo, muchas creencias sobre el mundo físico que fueron consideradas de sentido común en el pasado han sido desechadas. Sin embargo, en mi opinión esta crítica nace de una errónea comprensión del sentido común reidiano. En primer lugar, no cualquier opinión o creencia forma parte del conjunto de principios del sentido común, por más arraigada que esté entre los miembros de una comunidad. La autoevidencia de las verdades del sentido común es precisamente una de las principales características que nos permiten distinguir a los primeros principios de otras creencias. Pero no es la única y un problema para la epistemología es precisamente el de tratar de identificar los primeros principios del

conocimiento. Reid intenta una enumeración, aunque no exhaustiva, de los principios del sentido común, restringiendo así el rango de asuntos con respecto a los cuales el sentido común tiene mayor autoridad. Dichos asuntos resultan ser cuestiones generales con profundas implicaciones filosóficas, como por ejemplo, preguntas acerca de la identidad personal o sobre la existencia de los objetos externos e independientes de las sensaciones. Para Reid, este tipo de cuestiones no pueden responderse pretendiendo hacer tabula rasa de todo conocimiento previo, sino que debemos considerar siempre un núcleo de principios básicos y naturales que son fundamentales para el conocimiento. Presuponemos las creencias del sentido común como guías en nuestro conocimiento del mundo y en general de todas nuestras acciones y nos sometemos a sus dictados porque sin ellos no podríamos comunicarnos ni desempeñarnos eficazmente en la vida cotidiana, e incluso sobrevivir.

Por otra parte, Reid creía en la uniformidad y atemporalidad de un núcleo de principios del sentido común compartido por todos los individuos racionales en todo tiempo, pero también reconocía que es posible el error en los juicios del sentido común, y una corrección en los mismos, si bien esto requeriría de la identificación de la causa del error mediante un proceso social de comunicación, educación y entrenamiento. Como hemos mencionado ya, Reid afirma que el hombre común es tan competente como el especialista para las cuestiones del conocimiento en lo relativo a las situaciones de la vida ordinaria. Pero el que todos compartan las mismas creencias básicas e incluso las mismas formas de hablar no implica que todos sean igualmente capaces de describir o inferir las mismas cosas. Por esto resulta un problema abierto de la epistemología el identificar con precisión los primeros principios y los juicios del sentido común basados en ellos. Y puesto que para Reid toda filosofía y toda ciencia debe ser congruente con estos principios primarios, otro problema epistemológico identificable es el de explicar el progreso del conocimiento humano, en particular en lo que respecta al conocimiento científico, desde la base firme de tales principios y sin contradecirlos.

El sentido común reidiano, en tanto sinónimo de “buen juicio”, “sensatez” o “prudencia”, es una habilidad enraizada en toda naturaleza humana madura, pero de la que no todos los hombres hacen uso con igual eficiencia y plenitud, puesto que podemos negarla, al menos en la intención, por falta de madurez o por motivos de tipo filosófico, como lo hace el escéptico. Sin embargo, esto equivale a negar un aspecto esencial de la

razón, pues el sentido común coincide con la capacidad intelectual del juicio en lo referente a lo que es de suyo autoevidente. Es entonces una capacidad natural que se relaciona armoniosamente con las otras capacidades intelectuales que implican algún tipo de juicio, como son la percepción, el razonamiento, la memoria, etcétera, a excepción tal vez de ciertas formas de concepción (o imaginación). El llamado “sentido común” resulta ser entonces la capacidad de emitir juicios prudentiales, una facultad natural reguladora e integradora de otras capacidades naturales, que además es susceptible de ser afinada.

Otro posible papel para la epistemología nace del análisis de Reid sobre el lenguaje. Reid utiliza sistemáticamente el método de analizar el significado gramatical de las palabras que los filósofos emplean en sus argumentos, para demostrar la vaguedad o inconsistencia del lenguaje filosófico empleado en relación con el lenguaje común. Reid acepta que en ocasiones este último es engañoso e impreciso, pero también es susceptible de rectificación. De cualquier modo, el lenguaje ordinario es en general más convincente que el lenguaje empleado por los filósofos, pues éstos tergiversan frecuentemente y sin una adecuada justificación el significado de los términos en su uso ordinario. Por este método de argumentación, Reid es considerado un precursor del análisis del lenguaje común, tan relevante para la filosofía contemporánea. La aclaración y consistencia entre los conceptos cotidianos y los filosóficos es una más de las funciones de la epistemología en el proyecto reidiano.

Queda por exponer la teoría de la percepción de Thomas Reid y su relación con el realismo. Por su relevancia para los objetivos de este trabajo será expuesta con cierta amplitud en el capítulo cuatro.

Comentario.

El sentido común y el conocimiento común.

Hemos visto hasta aquí, en los sistemas filosóficos que hemos esquematizado, que la noción de sentido común a lo largo de la historia de la filosofía antigua y moderna ha tenido una relación estrecha con las teorías sobre la percepción. A su vez, hemos podido ver que el problema de la percepción está en íntima relación con problemas de tipo ontológico o metafísico, pues toda teoría de la percepción supone explícita o tácitamente una realidad que está siendo percibida. Podemos adelantar que el cómo se concibe esta realidad determina en gran medida el papel que se le da a la percepción en el conocimiento

del mundo. Más adelante en este trabajo se pondrá en evidencia con mayor claridad los vínculos entre las nociones de sentido común, percepción y realidad. Con este fin, en el siguiente capítulo expondré brevemente el desarrollo que la noción de sentido común ha tenido en sistemas filosóficos contemporáneos.

Uno de los objetivos centrales del trabajo es llegar a una aproximación de la noción de “conocimiento común”. Por lo pronto podemos decir que históricamente, hasta lo visto aquí, el sentido común, es una forma de conocimiento común, aunque no la única. Pues hay formas muy importantes de conocimiento común que están mayormente determinadas por la tradición cultural (las cuales, aunque serán mencionadas más adelante en este trabajo, no serán analizadas con amplitud, pues esto rebasaría los objetivos planteados).

En primer lugar, el sentido común visto como un conjunto de creencias o principios indubitables, como lo hace Reid, es evidentemente conocimiento común poseído por todo ser humano racional. También en su acepción de “buen juicio”, el sentido común es una forma de conocimiento común práctico (*phrónesis* aristotélica). Y en una tercera acepción, como una capacidad que regula e integra otras facultades cognitivas, el sentido común puede verse como una forma de conocimiento innato que está, por así decirlo, *materializado* en la constitución fisiológica del ser humano (más adelante se argumentará esta tesis última desde un marco epistemológico evolucionista).

Cabe agregar que se suele hablar del sentido común como equiparándolo a toda forma de conocimiento común, es decir, aquellas creencias u opiniones de todo tipo sostenidas por una comunidad epistémica. Pero en este trabajo restringiré el término *sentido común* a aquel modo de conocimiento común más fuertemente atrincherado y solidificado, y por eso cuasi-indubitable.

Capítulo 2.

EL SENTIDO COMÚN EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: PEIRCE, MOORE, QUINE Y POPPER.

La epistemología reidiana ha influido en la filosofía pragmatista y en la filosofía de la ciencia contemporánea. Para ilustrar esta influencia mencionaré brevemente en este capítulo algunos aspectos relevantes de las concepciones de Peirce en el siglo pasado y Popper en el presente acerca del sentido común y de la importancia que éste tiene en la construcción y el avance del conocimiento y en la concepción de la realidad. En una exposición histórica del sentido común con vistas a una elucidación del conocimiento común, será imprescindible mencionar también a dos filósofos para cuyas epistemologías esta noción ha sido relevante: G. Moore y V. W. Quine.

Peirce y el “sentido común crítico”.

La noción de sentido común de Peirce.

A diferencia de Reid y la escuela escocesa, que concebía al sentido común como un conjunto de principios inmutables, Peirce considera que el todo el núcleo de las creencias del sentido común está sujeto a un proceso de evolución que está a su vez ligado al progreso de la ciencia. Para Peirce, la filosofía tiene un papel en la crítica y el cambio de las creencias del sentido común. Por esto es que a su enfoque sobre el desarrollo del conocimiento del sentido común basado en la crítica le llama “sentido común crítico” [*critical common-sensism*].⁴⁸

Peirce considera a la escuela escocesa del sentido común como una suerte de débil reacción realista contra el positivismo inglés. Sin embargo, caracteriza a su doctrina del sentido común crítico como una variedad de la filosofía del sentido común. Para Peirce, el sentido común es el inevitable punto de partida de la filosofía y de la ciencia, aunque admite que sus creencias son a menudo confusas, inconsistentes y vagas. Es la tarea de los filósofos y los científicos poner orden en esas creencias: el sentido común organizado en la ciencia corrige y confirma de manera continúa el sentido común crudo.

⁴⁸ El término *critical common-sensism* se ha traducido también como “sensocomunismo crítico”.

En *Issues of Pragmaticism*⁴⁹ Peirce dice que el carácter más distintivo del practicante del sentido común crítico, en contraste con el antiguo filósofo escocés, reside en su insistencia en que lo acriticamente indudable es invariablemente vago. Tenemos un conjunto de creencias de las que no podemos dudar, pero que tampoco somos capaces de formular con precisión. Mientras más precisas hagamos estas creencias básicas se vuelven más susceptibles de cuestionamiento, en tanto que en su vagamente definida forma cotidiana adquieren la firme certeza de los fundamentos filosóficos. Sin un análisis previo, su contenido e implicaciones son tan plásticos que nada puede falsarlas o ponerlas en duda.

Lo que distingue a las creencias de sentido común de, por ejemplo, las empíricas es que cuando surgen dudas acerca de éstas últimas como resultado de una investigación científica tendemos a abandonar la creencia, mientras que las proposiciones de sentido común no pueden ser puestas en duda fácilmente ni aun mediante los más rigurosos intentos de desaprobación. Para Peirce, las razones que nos llevan a mantener estas creencias originales residen en los hábitos que siempre han estado con nosotros sin cuestionamientos. Tales creencias son de la naturaleza general de los instintos; por lo que son premisas últimas, y no requieren de pruebas precisas.

Tanto para Peirce, como para Reid, el sentido común tiene una naturaleza instintiva. Pero el primero señala que el hombre puede trascender las formas primitivas de vida en las que estos instintos se originan. Con el avance del conocimiento nuestras antiguas creencias pierden la dirección, y en este caso se requiere de la crítica para adaptar nuestras creencias a las nuevas formas de vida. Sin embargo, los cambios son muy suaves de generación en generación, aunque no totalmente imperceptibles. Toda indagación empieza sobre una base de verdades aceptadas acriticamente; no podemos dudar de todas nuestras creencias, ni tiene sentido pretender que todas puedan ser falsas.

El realismo crítico de sentido común de Peirce.

En *La fijación de la creencia* Peirce dice que el establecimiento de opinión es el fin único de la indagación, y analiza los distintos procedimientos que llevan a fijar creencias. Concluye que el método de la ciencia es superior a otros pues nos permite satisfacer nuestras dudas mediante determinar nuestras creencias “no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno”.

⁴⁹ Peirce (1905), *Issues of Pragmaticism*.

La hipótesis fundamental del método de la ciencia es sobre la realidad de cosas reales independientes. Peirce justifica esta hipótesis acerca de un mundo de cosas independientes con el argumento siguiente, que apela al sentido común de los humanos:

“Se me puede preguntar cómo sé que hay reales. Si esta hipótesis es el único apoyo de mi método de indagación, mi método de indagación no tiene que utilizarse para apoyar mi hipótesis. La respuesta es esta: 1) si no se puede considerar que la investigación prueba que hay cosas reales, al menos no lleva a una conclusión contraria; pero el método y la concepción en la que se basa continúan estando en armonía. Por lo tanto, de la práctica del método no surgen necesariamente dudas sobre el mismo, tal como ocurre con todos los demás; 2) el sentimiento que da lugar a cualquier método de fijar la creencia es el de una insatisfacción ante dos proposiciones incompatibles. Pero aquí hay ya una concesión vaga de que una proposición representaría *una* cierta cosa. Nadie, por tanto, puede realmente poner en duda que hay reales, pues de dudarlo la duda no sería entonces una fuente de insatisfacción. La hipótesis, por lo tanto, es la que todo el mundo admite. De manera que el impulso social no nos lleva a ponerla en duda; 3) todo el mundo utiliza el método científico en un gran número de cosas, y sólo deja de hacerlo cuando no sabe cómo aplicarlo; 4) la experiencia del método no nos ha llevado a cuestionarlo, sino que, por el contrario, ha sido la investigación científica la que ha cosechado los más maravillosos triunfos en el modo de establecer opinión. Estos proporcionan la explicación del no cuestionar yo el método, o la hipótesis que éste presupone; y al no tener duda alguna, ni creer que la tenga nadie de aquellos en los que yo pueda influir, sería una mera verborrea seguir hablando de ello. Si hay alguien con alguna duda viva sobre el tema, que la reflexione.”⁵⁰

El anterior argumento, que he citado *in extenso*, se apoya en el sentido común para defender la necesidad de adoptar a la hipótesis realista, como un principio previo a cualquier proceso de indagación científica. En consecuencia, Peirce sostiene un “realismo de sentido común”, que entiende como la creencia en un mundo independiente de cosas externas con cualidades muy cercanas a las que percibimos ordinariamente. Para Peirce, ninguno de los vanos mundos de “meras apariencias” o de oscuras realidades de “cosas en sí mismas” supuestos a lo largo de la historia de la ontología desde Platón, han representado un papel útil para la ciencia y el conocimiento de sentido común:

“Enunciados sobre el “ser” (metafísico ontológico) no tienen significado en cuanto a que no tienen efectos concebibles, así que lo que la filosofía debería investigar es problemas generales capaces de ser estudiados por métodos científicos”⁵¹

⁵⁰ Peirce (1877).

⁵¹ Peirce (1958), p.203.

En cuanto a la verdad, para Peirce es la opinión sobre la que se llega finalmente a un acuerdo por aquellos quienes continuamente someten sus opiniones a la investigación experimental, y lo real es el objeto de tal indagación.

Pero las creencias acerca de lo real se fijan mediante un método con base en algo no humano, que es permanente y externo, y que afecta a cada hombre de tal forma que los resultados de la indagación sean los mismos:

“Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas; estos reales afectan a nuestros sentidos siguiendo unas leyes regulares... y nos permiten llegar a conclusiones acerca de cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera.”⁵²

Las cosas reales, entonces, son el objeto de un consenso al que llegan los agentes racionales como resultado de la acción externa de la realidad sobre sus sentidos y en consecuencia sobre sus opiniones. La nueva concepción implicada aquí es la de una realidad expresada en un lenguaje común.

Pese a sus diferencias, el análisis de Peirce complementa a la noción reidiana, más que contradecirla. Porque el primero estudia a la dinámica mediante la cual una creencia de sentido común adquiere precisión derivándose a partir de primeros principios generales, problema que Reid no analizó con detalle. La principal diferencia estriba en que la epistemología de Peirce no es fundamentalista, pues todas nuestras creencias, aun las más intuitivas, pueden sufrir cambios cuando son sometidas a la crítica racional. Ya se ha señalado aquí que Reid, en nuestra interpretación, distingue entre el conjunto de incuestionables primeros principios, y los juicios o creencias del conocimiento común ordinario, los cuales sí acepta que pueden sufrir cambios⁵³. Además, ambos autores conciben al sentido común como compuesto por nociones difíciles de precisar, al estar éstas de alguna manera implícitas en nosotros aún antes de aprender a razonar, siendo este carácter intuitivo lo que les suministra en parte su certeza. Y también aceptan que, una vez formulados, los primeros principios se refieren siempre a cuestiones filosóficas de gran generalidad, como son las inherentes a la existencia de los objetos externos, la identidad personal y de los otros, la racionalidad común, etcétera.

⁵² Peirce (1958), *Charles S. Peirce: Selected Writings*, p. 384.

⁵³ He mencionado ya que se acostumbra llamar también “de sentido común” a todo tipo de juicios y creencias compartidos por una comunidad, pero no es este el sentido reidiano del concepto.

George E. Moore: el sentido común y el lenguaje común.

Hay una famosa prueba sobre la existencia de los objetos externos debida a Samuel Johnson, quien, partiendo de una perspectiva basada en el sentido común, intentaba evidenciar lo absurdo de la duda empirista sobre la existencia de los objetos materiales. Su manera de mostrar esto era más ostensiva que argumentativa: Johnson demostraba la existencia de una piedra, pateándola. Este tipo de demostración ostensiva de las creencias del sentido común sobre el mundo externo ha sido un recurso retórico y argumentativo para los defensores del sentido común a lo largo de la historia de la filosofía; como veremos más adelante, G. E. Moore usaba este tipo de prueba en contra del escepticismo.

Moore considera al sentido común en por lo menos dos formas diferentes, aunque relacionadas: 1) como un conjunto de creencias que los seres humanos racionales suscriben casi universalmente en alguna época particular; y, 2) como un conjunto de creencias que los seres humanos racionales están inclinados a mantener de manera natural, o, incluso, como la tendencia natural a mantener un conjunto de creencias con preferencia a otros. Este último sentido es importante desde una perspectiva naturalista.

A primera vista, podría parecer que ambas nociones son mutuamente incompatibles. Si el sentido común está formado por las creencias compartidas casi universalmente por los individuos de una determinada época, el conjunto de estas creencias podría cambiar de tiempo en tiempo, Moore admitía esta posibilidad. Si, por otra parte, el sentido común es una tendencia natural a creer ciertas cosas, parecería que no es susceptible de cambio. Aunque Moore no analizó en detalle el concepto de “sentido común” - sino que lo tomaba como un concepto primitivo - ni aun distinguió explícitamente las dos nociones mencionadas, su característica de ser una tendencia natural de la razón humana es lo que nos permitiría apelar al sentido común como un criterio para dirimir cuestiones filosóficas o como un fundamento para extraer conclusiones ciertas. Es la dimensión pragmática del sentido común la que permite reconciliar esta aparente incompatibilidad, como veremos a continuación.

Moore argumenta una defensa del sentido común similar a defensas previas pero que difería del tipo de análisis lógico imperante en su tiempo. Moore da una lista de algunas proposiciones que son, a su juicio, tan universalmente válidas que pueden

considerarse creencias del sentido común. Determina además criterios para reconocer cuándo una proposición dada pertenece al sentido común.

Estos criterios son como los siguientes:

“1) Criterio de la aceptación universal, relativa a las creencias que de un modo común, general, universal o constante se supone que son verdaderas (como la creencia en la existencia de objetos materiales, o de unidades de espacio y de tiempo). Este criterio da razón para suponer que una creencia es verdadera, sin probarla. 2) Criterio de la aceptación obligatoria, relativa a las creencias que no sólo mantenemos todos, sino que no podemos dejar de mantener aun en el caso de abrazar creencias incompatibles con ellas. Este criterio no prueba que la creencia sea verdadera ni que su contradicción sea falsa. 3) Criterio según el cual varias clases de inconsistencias surgen como consecuencia de la negación de una o varias creencias de sentido común. Este criterio no prueba que las creencias del sentido común sean verdaderas. 4) Criterio según el cual hay una clase especial de inconsistencia que surge al negarse una de las creencias del sentido común. Tampoco este criterio prueba que las creencias del sentido común sean verdaderas.”⁵⁴

Moore estimaba que aunque no pueden probarse o refutarse las proposiciones del sentido común, es mejor atenerse a ellas, pues de lo contrario se llega a muchas paradojas. Sin analizar en detalle la evolución de estas creencias, o el papel de la crítica en su desarrollo, mantiene una postura similar a la de Peirce: las creencias del sentido común cambian, aunque lentamente, y en esto reside en buena parte el progreso del conocimiento. Moore concede una gran importancia filosófica a las proposiciones del sentido común, tanto porque dan cuenta de nuestro entendimiento de las características más generales del mundo, como por su contribución contra el escepticismo y el idealismo. La lista de las proposiciones del sentido común incluye trivialidades como que yo y otras personas existen, o que el mundo y los objetos materiales en general han existido en el pasado, independientemente de que sean percibidos. Afirma que proposiciones como éstas son conocidas por todos con una certeza que los argumentos escépticos no pueden tocar. En sus debates contra el escepticismo empirista de Russell, Moore emplea un método que llama “traducción a lo concreto”, que consiste en apelar a situaciones prácticas para mostrar la inconsecuencia entre éstas y las conclusiones escépticas. Recordemos que Johnson apelaba ya a este tipo de demostración ostensiva contra los argumentos escépticos. Por ejemplo, ante las dudas acerca de la existencia de los objetos materiales, Moore muestra sus propias

⁵⁴ Moore (1925) *Defensa del sentido común*.

manos y concluye que él conoce con certeza que al menos dos cosas materiales existen. Compara sus proposiciones de sentido común con las proposiciones escépticas y concluye que él está más seguro de sus verdades mundanas que de la epistemología de Russell.⁵⁵

Entre las creencias de sentido común Moore enumera las siguientes: 1. Existe en el presente un cuerpo humano viviente, que es mi cuerpo. 2. Este cuerpo nació en un cierto momento en el pasado, y ha existido continuamente desde entonces. 3. Desde que nació, ha estado en, y no lejos de, la superficie terrestre. 4. Entre las cosas que forman parte de su medioambiente ha habido un gran número de otros cuerpos humanos vivientes. 5. La Tierra ha existido por muchos años antes de que mi cuerpo haya nacido. 6. Yo soy un ser humano y he tenido muchas experiencias diferentes. 7. Percibo a menudo tanto mi propio cuerpo como a otras cosas que forman parte de su medioambiente. 8. No sólo he percibido cosas, sino que también he observado hechos acerca de ellas. 9. Me percaté de otros hechos que no observo actualmente, tal como el hecho de que mi cuerpo existió ayer.⁵⁶

Como Reid, Moore considera paradójicas las proposiciones escépticas debido a que van en contra de las creencias de sentido común de las personas comunes.⁵⁷ A la contradicción entre las proposiciones de los filósofos profesionales y las expresiones de creencias usadas cotidianamente se le ha llamado “Paradoja de Moore”. La paradoja surge de la violación del lenguaje ordinario o común. Sin embargo, algunos han visto en la argumentación de Moore una petición de principio ya que se partiría de una creencia de sentido común que en principio está en cuestión para demostrar otra creencia basada en ella. Contra la aparente petición de principio en la argumentación de Moore, Norman Malcolm⁵⁸ considera que la respuesta de Moore podría refutar de manera concluyente la tesis filosófica escéptica. Malcolm argumenta que Moore busca proporcionar un paradigma de certeza absoluta -si es que la hay- cuando contrapone nuestra certeza de que existen las sillas que vemos en una habitación al escepticismo sobre los objetos materiales. Por otra parte, se ha argumentado que el mismo lenguaje común lleva a errores debido a que muchas de sus expresiones son autocontradictorias y sus significados vagos. Esta es una de las

⁵⁵ Moore (1958) cap. IX *Cuatro formas de escepticismo*; Russell (1964) *Conocimiento del mundo exterior*.

⁵⁶ Moore (1925) *Defensa del sentido común*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 218

⁵⁸ Malcolm (1977) *Thought and Knowledge* Ithaca, Nueva York, p. 171.

razones por las que la filosofía analítica intentó reformular el lenguaje común en términos más precisos.

Pero Moore es un defensor de mantener el uso de las expresiones cotidianas, y negaría que éstas puedan ser usadas incorrectamente, debido a que derivan su significado, precisamente, del uso que se hace de ellas. Además, si se tiene un uso para las expresiones, éstas no pueden ser autocontradictorias, ya que expresiones autocontradictorias no pueden usarse.

Como consecuencia de su defensa de una filosofía del sentido común, Moore sostiene un “realismo de sentido común”⁵⁹. Para Moore, la creencia en los objetos materiales independientes es una de las creencias básicas del sentido común; está consagrada por el uso cotidiano y por eso es importante mantenerla. Sin embargo, este argumento fue cuestionado argumentando que, si bien el uso cotidiano consagra la creencia en la existencia de piedras o sillas, no lo hace con respecto a la existencia de “objetos materiales”, ya que este es un concepto filosófico sin utilidad para el hombre común.⁶⁰

Con Moore y principalmente con Wittgenstein en su segunda etapa, el sentido común se liga al análisis del lenguaje común u ordinario. Sin adentrarnos en la filosofía de éste último, señalaremos sólo que durante el segundo período de su filosofía su interés por el lenguaje ordinario lo llevó a compartir muchas concepciones de los filósofos del sentido común. El análisis de los conceptos vagos ocupa un lugar central en sus *Investigaciones Filosóficas*.⁶¹

Sin embargo, Wittgenstein objeta los puntos de vista de Moore sobre el sentido común ya que en este último autor el sentido común es prácticamente incuestionable. Moore criticaba a los filósofos como Russell por pensar que proposiciones tales como “La tierra ha existido por muchos años en el pasado”, proposiciones cotidianas referentes a los objetos percibidos, no son plena u obviamente verdaderos en principio, sino que deberían reformularse antes de asignarles un valor de verdad.

⁵⁹ En una etapa posterior a la de la *Defensa del Sentido Común* (1925), Moore cambió su postura con respecto al realismo de sentido común, por influencia de Russell.

⁶⁰ Moore (1958), p.209. Otros empiristas ya habían hecho antes esta crítica. Por ejemplo, Berkeley fue uno de los primeros en cuestionar que la creencia en objetos materiales forme parte de las creencias del sentido común. Berkeley consideraba que esta creencia era producto de la abstracción de los filósofos, pero ajena al hombre común.

⁶¹ Por ejemplo, ver Wittgenstein (1969) *Sobre la Certeza*, pp. 136-151.

Por el contrario, Moore defendía la verdad de proposiciones del lenguaje ordinario como la del párrafo anterior sin necesidad de recurrir previamente a un análisis para aclarar su significado: “Con cada una de ellas quiero decir precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas.” Y consideraba que enunciados de esta clase, en lenguaje ordinario, eran casos paradigmáticos de certeza filosófica:

“... he supuesto que hay un significado que constituye el significado popular u ordinario de expresiones tales como “La tierra ha existido por muchos años”. Me temo que muchos filósofos sean capaces de poner en tela de juicio esta suposición. Parecen pensar que la pregunta: “¿Cree usted que la Tierra he existido por muchos años?” no es lo suficientemente sencilla como para responder con un simple “Sí” o “No”, o con un sencillo “No lo sé”. Antes bien, para ellos es un tipo de problema que sólo puede ser resuelto con propiedad diciendo: “Todo depende de lo que usted entienda por ‘la tierra’, ‘existe’ y ‘años’... Creo que esta opinión es en extremo errónea. Una expresión como “la tierra ha existido durante muchos años” es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos.”⁶²

En sus críticas a la filosofía analítica, Wittgenstein y Moore desarrollan defensas de las formas ordinarias del discurso muy similares. Ambos parecen pensar que había un error de principio en el proyecto de reconstrucción del lenguaje por parte de los analíticos.

Wittgenstein reconoce la importancia de la defensa del sentido común que emprende Moore, y reitero, ha sido notoria la influencia de este último en el tratamiento que hizo Wittgenstein del análisis del lenguaje ordinario de su última etapa.

Sin embargo, más allá de estas coincidencias, Wittgenstein criticó duramente la postura de Moore de erigir al sentido común como un elemento de juicio inapelable:

“Si Moore dice saber que la Tierra ha existido, etcétera, la mayoría de nosotros le da la razón en que la Tierra ha existido desde hace mucho tiempo, y también le creemos cuando dice que está convencido. Pero, ¿tiene también la razón adecuada para su convicción? Porque, si no la tiene, todavía no la sabe (Russell).”⁶³

La razón de la convicción acerca de estos enunciados reside en el uso que en el lenguaje común damos a las expresiones. Como Wittgenstein mostrara en su argumentación.

⁶² Moore (1925), p.53.

⁶³ Wittgenstein (1969) *Sobre la Certeza*, p. 91.

Quine: sentido común y relatividad ontológica.

Después del segundo Wittgenstein el sentido común se diversifica en una diversidad de autores contemporáneos, quienes han tomado como puntos de partida el sentido común y el análisis de los usos del lenguaje cotidiano. Incluso teóricos de la filosofía analítica como Quine han comenzado por partir del sentido común en el cual nos encontramos inmersos y del lenguaje cotidiano.

Quine recupera puntos importantes en la filosofía del sentido común al mostrar cómo el lenguaje y las creencias comunes son los inevitables puntos de partida de toda indagación filosófica o científica. Pero recomienda elaborar una notación canónica que elimine muchos de los conceptos usados actualmente en las humanidades y las ciencias sociales (como por ejemplo, el hablar de intensiones).⁶⁴

Quine se coloca dentro de la tradición del sentido común crítico, en la cual el sentido común y la ciencia no están en conflicto; por el contrario, el primero es simplemente el estado corriente de la teoría. El sentido común debe ser escuchado a favor de un “conservatismo” en la elección de hipótesis. Una hipótesis es más conservativa que otra si entra en conflicto con un número menor de creencias aceptadas. El conservatismo mantiene las ventajas de la confiabilidad en aquellas creencias que están bien establecidas por el uso prolongado. Es al mismo tiempo un “consejo de prudencia y una estrategia de descubrimiento”. Puede considerarse así al sentido común, como la expresión de una virtud epistémica, el conservatismo, pero como tal, debe ser balanceado con otras virtudes.⁶⁵

Mientras más reaccionario sea el sentido común mejor, ese es su trabajo. Pero esto no significa que no pueda haber cambios revolucionarios al balancearlo con otras virtudes, en especial con la simplicidad. Nuestra preferencia por las teorías simples es parcialmente estética, y parcialmente pragmática: es más fácil trabajar con las teorías más simples.

“Donde la simplicidad y el conservatismo sigan cursos opuestos, el veredicto de la metodología consciente está del lado de la simplicidad. El conservatismo es no obstante la fuerza preponderante, pero no es extraño, pues puede seguir operando cuando la estamina y la imaginación fallan”.⁶⁶

⁶⁴ Quine (1968) *Word and Object*.

⁶⁵ *Ibid.*, p.19

⁶⁶ *Ibid.*, p.20-21, la traducción es mía.

Sin embargo, Quine no es un filósofo conservadorista, pues el progreso científico se deriva del impulso innovador para simplificar las hipótesis del sentido común. La cuestión es si la simplicidad, basada en una noción estética, puede guiarnos a teorías verdaderas sobre la naturaleza. Quine concluye que sí, mediante un argumento de tipo darwiniano: las hipótesis más simples sobreviven a las más complejas, porque facilitan la predicción exitosa. Y aquellos que predicen mejor sobreviven con más facilidad.

El interés de Quine en la construcción de una notación canónica está casi exclusivamente en la simplificación de la teoría. A partir del lenguaje común, Quine intenta construir un lenguaje puramente extensional. El compromiso de Quine con el extensionalismo en la forma de su notación canónica constituye una gran simplificación de la teoría del sentido común. Muchos de los términos del lenguaje natural deben reformularse hasta que sólo queden cuantificaciones sobre funciones de verdad del cálculo de predicados. Esto se requiere, porque un lenguaje científicamente adecuado debe eliminar todas las posibles fuentes de fluctuación de verdad, como no ocurre en los términos del lenguaje común que admite conceptos vagos en un contexto intensional.⁶⁷

Quine ha señalado la necesidad inevitable de adoptar un compromiso ontológico, es decir, una decisión acerca de los significados que deben atribuirse a la existencia en los distintos campos de investigación (o en los distintos marcos epistémicos generales). Para Quine, el compromiso ontológico no es puramente lingüístico, sino que su aceptación es similar a la aceptación de una teoría científica. Esta exigencia de precisar el significado de la existencia es muy fuerte en la ciencia, debido a que su lenguaje tiene una mucha mayor precisión que el lenguaje común, si bien éste último atribuye también un modo de ser a las cosas. Es por esto que la ontología de la ciencia es mucho más precisa que la ontología del hombre común. Pero aun a falta una determinación precisa, en el uso de la palabra “existencia” está implícita siempre la referencia a una delimitación del ser. En general, la palabra “existencia” posee un significado propio en el ámbito de cada disciplina, significado que es explícitamente expresado o definido implícitamente a través de las operaciones o procedimientos inherentes a la disciplina misma; tal significado es válido, por lo general, sólo en el ámbito al que se extienden los instrumentos o procedimientos de la disciplina misma, es decir, en el campo específico de la disciplina misma, pero no tiene

⁶⁷ Ibid., p.228.

significado fuera de este campo y no puede extenderse sin más a campos diferentes que no tengan relaciones precisas con el campo en cuestión. Quine parece defender una versión propia de realismo internalista⁶⁸ en la cual toda atribución de realidad debe efectuarse desde el interior de nuestra propia teoría del mundo, pues de otro modo resultaría incoherente. Alternativamente, la teoría no debe estar comprometida ontológicamente con entidades que carezcan de condiciones claras de identidad. La falta de una clara individuación es uno de los impedimentos para establecer una clara ontología. La única forma en que podemos comprometernos con la existencia de una entidad es mediante la cuantificación. El compromiso ontológico ocurre cuando una entidad cae dentro del rango de una variable ligada:

“Ser asumido como entidad significa pura y simplemente ser asumido como valor de una variable.”⁶⁹

Una teoría postula la existencia sólo de aquellas cosas que se requieren para hacer verdadera a la teoría. La notación canónica de Quine liga así a la ontología con un lenguaje lógicamente ideal.⁷⁰

Sin embargo, lejos de caer en un relativismo, Quine es fisicalista. La simplificación lógica lleva a una ontología minimalista. Los eventos físicos son primarios, y los eventos mentales no tienen lugar sin un cambio en el estado físico de la persona. La física es considerada como la ciencia básica, aquella que investiga la naturaleza esencial del mundo. No obstante, en ocasiones, Quine parece dar preponderancia al sentido común sobre el fisicalismo. En algunos pasajes no es claro su fisicalismo y establece un mayor compromiso con el sentido común, pues dice:

“... creo en las cosas externas -personas, terminaciones nerviosas, palos, piedras- y lo reafirmo. Creo menos firmemente en los átomos y los electrones”.⁷¹

Pero, en última instancia, Quine apoya su realismo en el naturalismo: el reconocimiento de que la realidad tiene que identificarse y describirse en última instancia desde el interior de la ciencia.

⁶⁸ Putnam (1981). Posteriormente trataremos con amplitud el tema del realismo interno.

⁶⁹ Quine (1962), p. 39.

⁷⁰ En esto el proyecto de Quine guarda similitudes con los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein.

⁷¹ Quine (1986) *Teorías y cosas*, p. 31.

Ya otros filósofos han argumentado que debe abandonarse la dicotomía tradicional entre el mundo “en sí mismo” y los conceptos que usamos para pensar y hablar sobre él. En particular Quine ha defendido, siguiendo a Dewey, una “relatividad ontológica”,⁷² invitando a abandonar, en metafísica y epistemología, el punto de vista del observador como un ente o un sujeto aislado. Para Quine el suponer objetos es un acto mental, y sólo podemos especificar los pensamientos mediante palabras. El suponer objetos equivale a hacer una referencia verbal de los mismos. Por otra parte, los enunciados son los depositarios primarios del sentido y las palabras adquieren sentido a través de su uso en los enunciados. La ontología del hombre común es “vaga y desaliñada”, pues incluye objetos definidos inadecuadamente: el lenguaje ordinario no implica precisamente una ontología delimitada, y la frontera entre el ser y el no-ser debe delimitarla la ciencia y la filosofía.⁷³

Según Quine, en la ontología del mundo se necesitan otros objetos además de los cuerpos y las sustancias, y debemos admitir como objeto físico el contenido material de cualquier porción de espacio-tiempo, por irregular, discontinua y heterogénea que esta sea. De hecho, Quine sugiere que los eventos deben ser considerados como objetos. Una acción puede identificarse con los objetos físicos que consisten en el segmento temporal del agente en cierta duración. Todas las variantes valen como objetos físicos; el contraste entre ellas es ilusorio.

Al defender su fisicalismo, Quine afirma que todo lo que puede decirse desde el antiguo punto de vista puede también decirse desde esta nueva perspectiva surgida al abandonar los objetos físicos por porciones de espacio-tiempo, sin tener ningún efecto sobre la estructura de la teoría científica o sobre sus vínculos con la evidencia observacional.⁷⁴

Esta noción de objeto físico es importante para la cuestión de la identidad personal. Para algunos críticos la noción es problemática, por ejemplo, en un caso de personalidad dividida: ¿cómo se identificaría a la persona con esta característica? Para Quine esta cuestión no se refiere a la naturaleza de la identidad, sino al problema de cuál es la mejor manera de interpretar el término “persona”, a la cuestión de cómo elegimos individualizar ese término en el tiempo. Todo término coherente tiene su propio principio de

⁷² Quine (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*.

⁷³ Quine (1968), p.19.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

individuación, su propio criterio de identidad. A menudo el principio es vago, como lo es el principio de individuación de las personas⁷⁵. Incluso en esta reconstrucción habría que ampliar el universo para incluir los vacíos y tener un sistema continuo de coordenadas. Según Quine, lo que importa en una teoría es la estructura y no la elección de sus objetos.

La filosofía de Quine explica muchas de las intuiciones concernientes al sentido común: porqué debe ser escuchado y porqué no es infalible. Como Popper, y a diferencia de otros filósofos del sentido común, evita ser reaccionario. El sentido común no es una facultad atemporal de la intuición, sino el inevitable punto de partida de cualquier investigación. Sin embargo, no es claro porqué debemos comprometernos con los ideales epistémicos de Quine, el conservatismo y la simplicidad, en particular con su preferencia por este último; y por tanto con su proyecto de la búsqueda de una notación canónica ideal y una ontología fisicalista. Particularmente en los casos de filósofos interesados principalmente en los problemas de las ciencias sociales y las humanidades.

Popper y la “filosofía crítica del sentido común”.

El concepto de sentido común desde la epistemología falsacionista.

Desde una perspectiva muy similar a la de Peirce, Popper considera errónea la búsqueda de fundamentos últimos e indudables para el conocimiento, como lo pretendían hacer las epistemologías racionalistas y empiristas clásicas, e incluso el propio Reid. De manera alternativa, en la llamada “filosofía crítica del sentido común” de Popper, se establece que el motivo para partir del punto de vista del sentido común es meramente pragmático pues, lejos de ser un fundamento último e indudable, el sentido común es simplemente el punto de partida más conveniente de que disponemos, al constituir nuestra fuente de creencias más inmediatas y establecidas, las cuales, no obstante, podemos y debemos someter al método de la crítica racional. Es de esta manera como el conocimiento puede progresar. El proceso crítico sobre nuestras creencias más básicas nos asegura una aproximación cada vez más cercana al conocimiento verdadero, aunque, tal vez, este proceso no tenga fin.

⁷⁵ Ibid., p. 22.

Según Popper, la ciencia, la filosofía y el pensamiento racional deben surgir todos del sentido común. Sin embargo, el sentido común no es un fundamento seguro porque denota algo vago y cambiante. Para Popper, partir de una base vaga e insegura como lo es el sentido común no representa un problema debido a que no pretende construir un sistema seguro sobre algún fundamento inamovible e indubitable. El sentido común es un conocimiento básico del cual se parte, pero todas sus creencias pueden ser criticadas y cuestionadas en cualquier momento. Con frecuencia, las creencias de sentido común han sido criticadas racionalmente y rechazadas como consecuencia de esta crítica (por ejemplo, la creencia en que la tierra era plana fue una creencia de sentido común vigente hasta el siglo XV). Cuando esto sucede, aquellas creencias son modificadas tras la corrección, o incluso rechazadas radicalmente, y reemplazadas por una nueva teoría que al comienzo puede parecer extravagante, hasta que, mediante un proceso paulatino de asimilación, termina por ser aceptada en la comunidad epistémica e incorporada al acervo del sentido común de ésta. El proceso descrito es importante para dar cuenta de la manera como progresa el conocimiento:

“Toda ciencia y toda filosofía son sentido común esclarecido.”⁷⁶

Como Peirce, Popper sostiene que la crítica racional de las creencias básicas del sentido común lleva, entonces, al progreso del conocimiento: podemos reconocer nuestros errores y aprender de ellos. De esta forma, Popper establece un compromiso fuerte con una tradición crítica racionalista. La crítica es el gran instrumento del progreso:

“El problema fundamental de la teoría del conocimiento es la clarificación e investigación de ese proceso mediante el cual aumentan o progresan nuestras teorías”⁷⁷.

Se plantean entonces los lineamientos básicos de la llamada “filosofía crítica del sentido común”.

La “filosofía crítica del sentido común”.

Popper difiere radicalmente del escepticismo moderno, que define como una teoría pesimista respecto a la posibilidad del conocimiento. Al abandonar el requerimiento de certeza indubitable que la filosofía moderna consideraba esencial para el conocimiento, y que Popper considera característico de la epistemología clásica del sentido común

⁷⁶ Popper (1972) *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*, p. 42.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 43

(subjetivista), se propone en su lugar un “escepticismo dinámico” que afirma la posibilidad del conocimiento al apoyar la posibilidad del aumento del conocimiento. Pero esta es una forma muy debilitada de escepticismo, si acaso puede nombrársele así, pues defiende un crecimiento ilimitado del conocimiento, aunque la verdad absoluta sea inalcanzable.

En la filosofía crítica del sentido común, entonces, el punto de partida es 1) el conocimiento de sentido común, considerado como una tradición de primer orden, aunado a 2) la tradición del razonamiento crítico, una tradición de segundo orden que es una estrategia básica mediante la cual el conocimiento del sentido común evoluciona.

En esta metodología, la elección del punto de partida del conocimiento no es decisivamente importante para el aumento del conocimiento, ya que todo es susceptible de ser sometido a la crítica racional. No hay un punto de partida absolutamente verdadero y cierto. Sin embargo, no tiene sentido pretender hacer *tabula rasa* y someter a crítica a todo nuestro sistema de creencias a la vez, como lo pretendían los epistemólogos clásicos, ya que esto es imposible. Por eso es más conveniente partir del conocimiento del sentido común, por muy vagos que sean sus puntos de vista, pero no de una manera dogmática, sino crítica.

Y Popper, al igual que Reid, considera al realismo como una parte del sentido común. Defiende entonces al realismo de sentido común pero se opone a una teoría del conocimiento subjetivista pretendidamente basada en el sentido común, a la que nombra la “epistemología del sentido común”. Propone aceptar el realismo como la única hipótesis sensata, como una conjetura a la que nunca se le ha opuesto una alternativa sensata. Algunos de los argumentos contra el realismo se basan en la dudosa búsqueda de la certeza o de fundamentos seguros sobre los que construir el conocimiento emanados de una teoría del conocimiento equivocada, aunque basada en el sentido común: “el sentido común naufraga irremisiblemente cuando se aplica a sí mismo”, significando con esto que el sentido común se equivoca al tomar como indudables algunas formas de conocimiento subjetivo; es decir, por muy ciertas que nos parezcan nuestras ideas, percepciones o demás creencias subjetivas, no existe ninguna forma de conocimiento que no pueda ponerse en duda:

“la fisiología nos muestra que nuestros ‘datos’ son falibles más bien que normas de verdad o certeza.”⁷⁸

Por otra parte, la reflexión crítica, dice Popper, nos convence de que todo conocimiento -incluso el observacional- está impregnado de teoría, en un sentido amplio, y de que en su mayor parte nuestro conocimiento tiene un carácter conjetural. La epistemología tradicional falla porque no considera el carácter conjetural del conocimiento y porque considera que el conocimiento puede remitirse en última instancia a ciertos insumos de la mente o del organismo. Pero, según Popper, incluso nuestros órganos de los sentidos están impregnados de teoría y sujetos a error:

“todos los órganos sensoriales incorporan genéticamente teorías anticipatorias.”⁷⁹ Esta es una tesis nuclear para el desarrollo de una epistemología de corte evolucionista. Todo lo que se puede asimilar como un insumo relevante de la experiencia y lo que se ignora como irrelevante depende completamente de la estructura innata del organismo:

“Todo conocimiento adquirido, todo aprendizaje, consta de modificaciones (posiblemente de rechazos) de cierto tipo de conocimiento o disposición que ya se poseía previamente y, en última instancia, consta de disposiciones innatas... En cada estadio de la evolución de la vida hemos de suponer la existencia de algún conocimiento bajo la forma de disposiciones o expectativas.”⁸⁰

Según lo anterior, el aumento del conocimiento consiste en la modificación del conocimiento previo, sea alterándolo, sea rechazándolo a gran escala. El conocimiento no parte nunca de cero, sino que siempre presupone un conocimiento básico –conocimiento que se da por supuesto en un momento determinado- junto con algunas dificultades, algunos problemas. Por regla general, éstos surgen del choque entre las expectativas inherentes a nuestro conocimiento básico y algunos descubrimientos nuevos, como observaciones o hipótesis sugeridos por ellos.

Con relación a la filosofía del sentido común reidiana, se observa que Popper coincide con Reid en destacar lo erróneo de la duda metódica racionalista cartesiana y de la teoría empirista de la mente, por considerar a los contenidos mentales, sensaciones o ideas, como el fundamento indubitable y el punto de partida seguro para el conocimiento. Sin

⁷⁸ Popper (1956a), p. 74

⁷⁹ Popper (1956a), p. 75.

⁸⁰ Ibid.

embargo, extiende su objeción a la concepción fundamentalista de Reid sobre el sentido común, ya que para Popper, este es cambiante.

El realismo metafísico de sentido común de Popper.

Como ya he mencionado, Popper no acepta una epistemología del sentido común, pero sí afirma un realismo de sentido común de tipo metafísico: “el realismo es esencial al sentido común”, dice. Tanto el sentido común como el sentido común ilustrado (constituido por la “buena filosofía” y la ciencia) distinguen entre apariencia y realidad. Es más, el sentido común reconoce que las apariencias poseen una especie de realidad. Hay una realidad superficial - la apariencia - y una realidad profunda. De hecho, hay muchos tipos de realidades. La realidad más obvia es la de los objetos resistentes que se oponen al curso de nuestra acción, como las piedras o las personas humanas. Pero también, dice, hay otras realidades como las referentes a la decodificación subjetiva de nuestras experiencias, al sabor y al peso de los alimentos, a las palabras, a los campos de fuerza y a las regularidades, etcétera.

Según Popper, una de las creencias más básicas del sentido común es la de la propia existencia. Otra creencia fuerte es que el mundo continuará existiendo después de la propia muerte. En todas estas creencias básicas se funda el realismo. Sin embargo, a diferencia de Descartes, Popper no pretende otorgar una categoría de indubitabilidad ni siquiera a la creencia en su propia existencia, y mucho menos pretende construir el edificio de todo el conocimiento sobre esta base que, en su opinión, es endeble. Es un error, dice, en Descartes, pero también en Locke, Berkeley y Hume, la opinión de que las experiencias subjetivas, en especial las relativas a la observación, son particularmente seguras e indudables. Este error es cometido también por Reid, con quien Popper comparte la adhesión al sentido común y al realismo metafísico. Pero a diferencia de Popper, Reid adoptó un realismo directo ingenuo, con base en la creencia en que tenemos una percepción de la realidad externa directa y objetiva, de acuerdo al sentido común.

Popper es consistente con su epistemología falsacionista al decir que, aunque esencial para el conocimiento, el realismo no es demostrable, ya que cae fuera del dominio de la lógica y la matemática; y tampoco es refutable, puesto que no es una teoría empírica. El realismo comparte esta característica de irrefutabilidad con otras teorías filosóficas o metafísicas, en particular con el oponente del realismo, el idealismo.

El idealismo contra el que Popper argumenta es la teoría que afirma que el mundo no es más que un sueño (o que en principio puede serlo). Esta teoría no es refutable, pues cualquier cosa que uno haga para convencer a quien la sostenga de su falsedad, puede ser considerada por éste como hecha “dentro del mismo sueño”. Por consiguiente, el idealismo es irrefutable y también indemostrable, al igual que el realismo. Pero, no obstante, sí se puede argumentar en contra de uno y en favor del otro, y, para Popper, los argumentos que apoyan al realismo son abrumadores.

El argumento más fuerte que ofrece Popper en favor del realismo sostiene dos tesis: a) el realismo forma parte del sentido común, y b) todos los argumentos en contra del realismo son filosóficos en el sentido más desacreditado del término, dice, y además se basan en la “teoría de la mente como un cubo” que es la parte errónea de la teoría del conocimiento del sentido común.

Otro argumento se basa en la ciencia. Para Popper, la ciencia es relevante para el realismo. Casi todas las teorías físicas (con excepción, quizá, de la mecánica cuántica), las químicas y las biológicas, implican el realismo en el sentido de que si son verdaderas, el realismo debe serlo también. Esta es una de las razones por las que al realismo se le ha llamado “realismo científico”; aunque Popper prefiere llamarlo “realismo metafísico” debido a su falta de contrastabilidad.⁸¹

Con respecto al problema de la verdad, Popper se niega a renunciar a la búsqueda de la verdad como un objetivo de la ciencia. Pero este fin de la ciencia es satisfactorio sólo si, a) por “verdad” se entiende el inalcanzable conjunto de proposiciones verdaderas de Tarski, y b) si se aceptan los enunciados falsos como aproximaciones a la verdad, siempre que estos enunciados no sean “demasiado falsos”, y tengan un gran contenido de verdad. Propone entonces como una meta más clara y realista para la ciencia la búsqueda de la *verosimilitud*, entendiendo ésta como el acercamiento a la verdad. La verosimilitud de un enunciado aumenta con su contenido de verdad y disminuye con su contenido de falsedad.⁸²

De acuerdo con su noción correspondentista de verdad, para Popper hay buenas razones para afirmar que en la ciencia se pretende describir y (en la medida de lo posible)

⁸¹ Como se verá en el siguiente capítulo, Putnam también utiliza el término “realismo metafísico” para oponerlo a su “realismo interno o pragmático”.

⁸² Popper (1972), pp. 62-63.

explicar la realidad. Esto se hace mediante conjeturas teóricas que esperamos sean verdaderas o, por lo menos, más próximas a la verdad que las anteriores, aunque no podamos demostrar su certeza y ni siquiera su probabilidad.

Otro argumento de Popper a favor del realismo es desde la perspectiva lingüística. Toda discusión sobre el realismo, en particular los argumentos en su contra, han de expresarse en algún lenguaje. Pero el lenguaje humano es esencialmente descriptivo y argumentativo y una descripción sin ambigüedades siempre es realista en el sentido que es acerca de algo, de alguna situación real o imaginaria. Además,

“si la situación es imaginaria, la descripción es sencillamente falsa y su negación constituye una descripción verdadera de la realidad en el sentido de Tarski. Esto no refuta lógicamente al idealismo o solipsismo, pero al menos lo hace irrelevante. Racionalidad, lenguaje, descripción, argumento, todos versan sobre alguna realidad y se dirigen a un auditorio. Todo esto presupone al realismo”.⁸³

Los argumentos en contra del idealismo apoyan indirectamente al realismo, y Popper ofrece los siguientes:

El primero dice que el idealismo es absurdo porque implica que la mente crea al mundo, lo cual es absurdo. Para Popper, negar el realismo equivale a megalomanía (una enfermedad profesional de los filósofos, dice). Por otra parte, si el realismo es verdadero - en especial el realismo científico - entonces la razón por la que es imposible probarlo es obvia: nuestro conocimiento subjetivo, incluyendo al perceptual, consta de disposiciones a la acción y por eso es una especie de adaptación tentativa a la realidad. Somos buscadores, y por tanto, falibles. No hay garantía de no errar. Por último,

“el problema de la verdad o falsedad de nuestras opiniones y teorías pierde su sentido si no hay realidad, sino sólo sueños o ilusiones.”⁸⁴

La ontología de tres niveles y la epistemología sin sujeto cognoscente.

Desde una perspectiva epistemológica que establece un compromiso con el realismo metafísico, Popper propone una ontología de tres niveles básicos, la cual, como veremos más adelante, tiene un lugar importante en su epistemología evolucionista. Es posible, dice, distinguir tres mundos o universos: el primero es el mundo de los objetos y de los estados físicos; el segundo, es el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o,

⁸³ Ibid., p. 48.

⁸⁴ Ibid., p. 49.

tal vez, de las disposiciones de comportamiento y acción; y el tercero, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, como los pensamientos científicos y poéticos, y los resultados de la producción artística e intelectual en general.

Esta clasificación, advierte Popper, se adopta por conveniencia y es susceptible de modificación. Sin embargo, se declara realista con respecto a estos tres mundos:

“Soy realista: sugiero, un poco como el realismo ingenuo, que hay mundos físicos y un mundo de estados de conciencia y que ambos interactúan entre sí”⁸⁵

Un resultado de esta interacción es el tercer mundo, formado, entre otras cosas, por los sistemas teóricos, por los problemas y las situaciones problemáticas, por los argumentos críticos, y por los contenidos de las revistas, los libros y las bibliotecas, etcétera.⁸⁶

Una tesis central de la epistemología popperiana, es decir, de su teoría del conocimiento científico, es la de que existen dos sentidos distintos de conocimiento o pensamiento:

“1) conocimiento o pensamiento en sentido subjetivo que consiste en un estado mental o de conciencia, en una disposición a comportarse o a reaccionar y 2) conocimiento o pensamiento en sentido objetivo que consiste en problemas, teorías y argumentos en cuanto tales”.⁸⁷

El conocimiento en el sentido objetivo es totalmente independiente de las pretensiones de conocimiento de un sujeto; de sus creencias o disposiciones a actuar. El conocimiento en sentido objetivo, es decir, el conocimiento científico, es “conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente”.

Según Popper, lo discrepante respecto a la epistemología tradicional, en particular la de Berkeley, Locke, Hume, o Russell, es que el tercer mundo, si bien es un producto de la interacción de los otros dos, es independiente de ellos. El error de la epistemología tradicional es que sólo ha estudiado el conocimiento en un sentido subjetivo, lo cual la ha hecho irrelevante para el conocimiento científico, por la simple razón de que el conocimiento científico no pertenece al segundo mundo, el mundo de los sujetos, sino al tercer mundo, el de las teorías, argumentos y problemas objetivos.

⁸⁵ Ibid., p. 107

⁸⁶ Ibid., p. 109

⁸⁷ Ibid., p. 108

La teoría del conocimiento subjetivista falla, entonces, por dos razones. Porque supone que todo conocimiento es subjetivo, que no podemos hablar de conocimiento sin un sujeto que conozca, y niega así la posibilidad de tener un conocimiento objetivo; y además, porque considera al conocimiento como posesión de un sólo sujeto, pero el conocimiento no debe ser considerado de esta manera ya que un solo individuo nunca puede poseer todo el conocimiento en ningún área, especialmente si se trata del conocimiento científico. Al respecto Popper dice:

“yo sé lo poco que sé y sé cuántos miles de cosas hay que son ‘conocidas para la ciencia’, pero no para mí... Para mí (y espero que para cualquier otro sujeto) este solo hecho debería bastar para rechazar la teoría subjetivista del conocimiento científico”... “Incluso las pocas migajas del conocimiento científico y de sentido común que poseo yo mismo no se conforman a la teoría subjetivista del conocimiento, dado que, muy pocas de ellas, son enteramente consecuencia de mi propia experiencia”.⁸⁸

De esta forma, la tesis de los tres mundos, conjuntamente con el criterio de objetividad basado en ella, permite a Popper dar respuesta al falso problema de la epistemología tradicional sobre el subjetivismo.

Aunque el énfasis del análisis está puesto en el conocimiento científico es claro que es perfectamente aplicable a todo tipo de conocimiento. Recordemos que, para Popper, hay una continuidad entre el conocimiento de sentido común y el conocimiento científico, siendo este último un resultado de la aplicación sistemática de la crítica racional sobre las creencias del primero:

“mi conocimiento - mi conocimiento de sentido común o mi conocimiento científico- es en gran medida el resultado de mi asimilación de tradiciones y de algo de pensamiento crítico.”⁸⁹

Con respecto al problema ontológico, Popper sostiene lo que llama un “realismo metafísico de sentido común”; pero no un realismo directo como el de Reid, ya que niega que pueda haber conocimiento inmediato de algún tipo, aunque éste sea sobre los objetos físicos o sobre nuestra propia persona. Debemos siempre adquirir conocimiento mediante un proceso de aprendizaje tanto sobre los objetos físicos como sobre las propias sensaciones, y éstas no son cosas que conozcamos directamente por intuición. Tampoco las

⁸⁸ Popper (1956a), p. 132.

⁸⁹ Ibid., p. 133

creencias de sentido común suministran certeza por sí mismas, como creía Reid. El sentido común es simplemente el cuerpo de creencias corrientes de las que nos servimos, son vigentes por el momento. No son atemporales y objetivas en sí mismas, sino tentativas y cambiantes. Puesto que nunca podemos llegar a la verdad última, para Popper no es un problema el que no haya un núcleo de creencias de sentido común que sean permanentes e inmutables; pues, aunque lo hubiera, no podríamos reconocerlo por razones metodológicas. En principio estas creencias se mantienen por motivos pragmáticos y pueden cambiar al aumentar nuestro conocimiento de la realidad. El progreso de las creencias del sentido común, que es lento, es un reflejo del progreso en la ciencia.

Reid y Popper coinciden en que el sentido común es un conocimiento que sirve como base para toda construcción ulterior de conocimiento. Sin embargo, la noción de sentido común de Reid es de tipo fundamentista de acuerdo con el proyecto filosófico general de su tiempo que buscaba fundamentos epistémicos indudables. Por esto es que la crítica de Popper a lo que llama “epistemología del sentido común”⁹⁰, es decir, a todas las epistemologías fundamentistas racionalistas o empiristas, también puede aplicarse al sistema reidiano.

Para Popper, por otra parte, el llamado sentido común representa nuestros puntos de partida más confiables, es ese conocimiento básico que sirve como trasfondo o marco de las discusiones y que no se somete, momentáneamente, a la crítica racional. Pero la modificación del conocimiento de sentido común con base en la crítica racional es un requisito imprescindible para el progreso del conocimiento. La confiabilidad de los cuerpos de conocimiento que hemos construido los humanos a través del tiempo reside en el método crítico al que se someten todas nuestras creencias, pero esto no se hace nunca de manera simultánea, como pretendía la epistemología clásica. El progreso del conocimiento depende tanto de la preservación de “lo que ya se sabe”, ese conocimiento básico representado por la noción de sentido común y por la noción más general de tradición, como de la crítica y la innovación⁹¹.

⁹⁰ Popper (1972).

⁹¹ Popper (1963). Es importante destacar estos dos momentos en los procesos de aumento de conocimiento o innovación. Se parte siempre de un conocimiento básico el cual es criticado, modificado y mejorado. Desde mi perspectiva, esta parte del modelo falsacionista popperiano es relevante para el estudio de la creatividad.

Para Popper todo conocimiento adquirido por un individuo, ya sea científico o de sentido común ordinario, es el resultado de que haya absorbido previamente ciertas tradiciones, en parte consciente y en parte inconscientemente. Contra la opinión de la epistemología empirista, para la cual la experiencia perceptual proporcionaba la base empírica indudable de contrastación para las creencias científicas, Popper afirma que estas creencias:

“... no están más estrechamente vinculadas a mi propia experiencia observacional de lo que están mis propias creencias metafísicas (convicciones religiosas o morales, por ejemplo) que son también consecuencias de la absorción de ciertas tradiciones. En ambos casos, mi propia crítica de algunas de esas tradiciones puede jugar un papel importante en la formación de lo que yo creo que sé. Pero esta crítica está siempre estimulada por el descubrimiento de inconsistencias dentro de una tradición, o entre tradiciones diferentes.”⁹²

Con relación a problemas de tipo ontológico, para ambos filósofos el sentido común induce a los humanos a establecer naturalmente un compromiso con el realismo (de tipo metafísico). Reid mantiene un realismo directo con respecto a los objetos cotidianos, que no requiere ni puede demostrarse debido a que emana de uno de los primeros principios del conocimiento: la verdad de la creencia en la existencia de los objetos externos es autoevidente de manera inmediata⁹³. Según Popper, el realismo metafísico de sentido común no es demostrable ni falsable, puesto que no es una teoría lógica ni empírica; sin embargo, debemos mantenerlo como un principio regulador que nos permite hacer más inteligible y explicable el mundo en que vivimos. No obstante, dice, podemos dar argumentos abrumadores a favor del realismo ya que es una perspectiva muy superior al idealismo u otras rivales. Pero aunque Popper apela al sentido común en apoyo a adoptar un compromiso con el realismo, niega sin embargo que el sentido común pueda resolver cuestiones epistemológicas con base en mera autoevidencia de sus principios.

Sentido común y tradición en Popper.

Popper es un filósofo contemporáneo que ha hecho importantes análisis sobre los conceptos de sentido común y de tradición. En parte de este trabajo se adoptará la perspectiva falsacionista popperiana sobre el tema para mostrar la manera como el

⁹² Popper (1956 a), pp. 132-3.

⁹³ La epistemología evolucionista contemporánea puede dar buenos argumentos a favor de esta tesis, como se verá en el capítulo 6.

problema del sentido común en relación con la tradición es relevante para la epistemología contemporánea. Para Popper, la función social de las tradiciones es comprensible racionalmente. Nuestra aceptación de la tradición no se debe a que sea una fuente de certezas indudables, sino a que toda tradición nos permite orientarnos en el mundo mediante la elaboración de historias y mitos. Estos mitos sobre el mundo constituyen lo que Popper llama “tradiciones de primer orden” y ocurren en toda cultura pasada o presente. Pero lo que caracteriza a la tradición racionalista de otras tradiciones es la discusión crítica del mito. La discusión crítica constituye entonces una tradición de segundo orden, o metatradición, mediante la cual se cuestionan las tradiciones de primer orden. En particular, en lo que respecta a la tradición científica, ésta se diferencia de otras tradiciones no porque la ciencia produzca menos mitos que, por ejemplo, la religión, sino porque los mitos científicos, dice Popper, pueden cambiar, desarrollarse y progresar mediante la crítica racional, para dar cada vez mejores explicaciones del mundo. El crecimiento de la ciencia, lejos de ser una mera acumulación de conocimiento, se produce mediante el método crítico que destruye y modifica todo, incluso el lenguaje en el que se formulan sus propios mitos. Es esta la manera como el conocimiento de sentido común ordinario se transforma mediante sofisticados procesos de decantación basados en la crítica racional hasta llegar a constituirse en conocimiento científico, el cual es, como también la filosofía, “sentido común ilustrado”.

Comentarios.

El sentido común como “núcleo firme” de las tradiciones.

Para Popper el conocimiento de sentido común es aquel conocimiento que, al no someterse momentáneamente a la crítica, sirve como el marco firme de toda discusión racional. La noción de que en toda discusión hay un “conocimiento de trasfondo”, nos aclara y nos permite entender mejor lo que es el conocimiento del sentido común. En toda tradición cultural o teoría, tanto en el nivel científico como en el nivel del conocimiento ordinario, hay un cierto conocimiento de trasfondo, el cual se caracteriza por ser relativa y momentáneamente inmune a la crítica y por servir como un marco firme e incuestionable de cualquier discusión. Asimismo, en toda teoría o tradición hay además una contraparte de creencias, conceptos o teorías, que sí se someten permanentemente a la crítica racional y que están en un continuo proceso de cambio. Desde esta perspectiva es posible considerar

al conocimiento del sentido común como la parte del conocimiento suministrado por una tradición o teoría que, en un momento dado y por motivos pragmáticos, no se somete a la crítica en una discusión racional; representa así el conocimiento de trasfondo más relativamente estable, el más inmune a la crítica, el más atrincherado o el “núcleo firme” de nuestros marcos conceptuales, nuestras tradiciones y nuestras teorías.

“Sentido común” y “tradición” son nociones paralelas. Ambas pueden considerarse, muy generalmente, como plexos de expectativas, percepciones, principios, creencias, métodos, prácticas, valores, o criterios. Sin embargo, se distinguen por su nivel de atrincheramiento, es decir, por la intensidad del compromiso que los miembros de una comunidad epistémica establecen con sus respectivos elementos, y se distinguen también por su nivel de generalidad, si aceptamos el señalamiento de Peirce sobre que lo acríticamente establecido es invariablemente vago y general. Para ser más preciso, considero que los elementos del sentido son un subconjunto de los elementos de una tradición, sea cultural o científica. Ya que entre los componentes de toda tradición hay algunos que son más fácilmente cuestionables que otros, por su grado de relativa estabilidad los elementos del sentido común pueden considerarse como el núcleo firme de la tradición. En toda tradición hay elementos que son menos esenciales para la integridad e identidad de la misma y que son más susceptibles de sufrir modificaciones, éstos constituyen un cinturón de protección sobre los componentes más básicos de la tradición, es decir, aquellos que conforman su acervo de sentido común. Por consiguiente, los componentes del sentido común son aquellos elementos más atrincherados y menos susceptibles de ser cuestionados. La dificultad para dudar de ellos proviene del hecho de que son factores de identificación, integración y constitución de las comunidades; y de que representan el conocimiento más confiable e inmediato de que dispone todo miembro de la comunidad que comparte una tradición en cuanto tal. Aunque pueden eventualmente llegar a cuestionarse.

La noción de tradición también se ha revalorado recientemente como un elemento de racionalidad en la filosofía de la ciencia, en la hermenéutica filosófica y en las ciencias sociales, después de haber sido objeto de un ataque continuado por parte del racionalismo ilustrado que consideró a la tradición la antítesis de la razón. En su concepción actual, la tradición, en tanto que está constituida mediante el lenguaje, o tal vez incluso

trascendiéndolo, cumple la función de ser una fuente de conocimiento del mundo y de constituir un parámetro de racionalidad al proporcionar una base común para la evaluación de las creencias y las acciones de los individuos de una comunidad epistémica.

En este trabajo no se estudia con detalle la importante relación del sentido común el carácter histórico y cultural del sentido común, sino que el análisis se centra en los aspectos innatos del conocimiento común.⁹⁴

El sentido común ordinario y el sentido común científico.

El conocimiento de sentido común es, entonces, el conocimiento mejor atrincherado, que funciona como el “núcleo firme” de nuestros marcos conceptuales, nuestras tradiciones y nuestras teorías. Es posible observar que en la ciencia ocurren procesos de atrincheramiento de creencias basados en su confiabilidad probada, que son análogos a los procesos mediante los cuales adquirimos las creencias más básicas para nuestro adecuado desempeño en la vida cotidiana. Si el sentido común ordinario es un complejo formado por elementos tales como expectativas, percepciones, principios, creencias, métodos, prácticas, valores, criterios, etcétera fuertemente atrincherados y pertenecientes a una tradición cultural o social, en toda tradición científica podemos identificar un análogo conjunto fuertemente atrincherado de elementos similares a los ya mencionados. Desde este punto de vista, al nivel de la ciencia podemos identificar un “sentido común científico” compartido por los miembros de una comunidad científica, que es análogo en estructura básica al “sentido común ordinario” que comparten los miembros de una comunidad social en general. La investigación sobre las características estructurales y los procesos de formación del sentido común ordinario y del sentido común científico, desde una perspectiva naturalista, es aun un problema abierto para la epistemología y para la filosofía de la ciencia de nuestra época.

⁹⁴ Velasco (2000) *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, donde se expone con detalle la relación entre la filosofía de las ciencias sociales y la hermenéutica en varios autores “analíticos” y “continentales”, entre ellos Popper. En la Introducción al libro *Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper* del autor de esta tesis, Ambrosio Velasco señala relaciones entre la noción de sentido común popperiano y el “prejuicio” en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Capítulo 3.

LOS REALISMOS INTERNOS DE PUTNAM Y KUHN Y SU RELACIÓN CON EL SENTIDO COMÚN.

En este capítulo discutiré la distinción que hace Putnam entre el realismo externo y el realismo interno. Una vez caracterizados estos dos tipos de realismos, mostraré que ambos comparten la tesis básica del realismo mínimo acerca de la existencia del mundo externo. A continuación expondré una interpretación de la tesis kantiana sobre la constitución de objetos, que es común a los realismos de tipo internalista. Y finalmente caracterizaré el realismo de Kuhn y su relación con el realismo interno y plantearé una interpretación alternativa de su “tesis de los dos mundos” a la luz del sentido común.

Una caracterización del realismo interno.

Lo que Putnam llama “realismo interno”, “internalista” o “pragmático” es una postura filosófica que busca dar una respuesta al problema sobre la existencia del mundo real y sobre la posibilidad de su conocimiento de manera alternativa al realismo metafísico y al escepticismo. Una característica del realismo interno es que para el tratamiento de este problema, se apoya en el análisis de Kant de la manera como se construye el conocimiento. Como el propio Putnam advierte en sus obras, su realismo pragmático pertenece a la tradición kantiana en un sentido amplio. Para Putnam, las relaciones más evidentes entre el realismo interno y el idealismo trascendental se encuentran en el grueso de la *Crítica de la razón pura*.⁹⁵ Su primera crítica dice que la noción de “cosa en sí misma” puede ser vacía, lo que equivaldría a decir, en el lenguaje filosófico contemporáneo, que los pensamientos sobre cómo son las cosas en sí, aun estando sintácticamente bien formados e incluso aun cuando tenemos una propensión natural a comprometernos con tales pensamientos, les falta cualquier inteligibilidad real. Según la interpretación radical de Putnam del mundo nouménico planteado en la *Crítica*, éste mundo simplemente *es* el mundo, el mundo tal y como es en sí mismo, que no podemos conocer (como diría Kant) o al cual no podemos referirnos (como diría Putnam). Desde esta visión, Kant no se compromete con la distinción

⁹⁵ Putnam (1994), *Las mil caras del realismo*, p. 95.

entre las cosas en sí y las proyecciones, sino que más bien sugeriría el rechazo de tal distinción. La interpretación kantiana de Putnam afirma que las cosas para nosotros son simplemente *las cosas*, no proyecciones. Es más, Putnam afirma que el punto central de la *Crítica* es el rechazo de la noción de “datos de los sentidos” (*sense data*) en el sentido empirista, esto es, la idea de que todo lo que nosotros conocemos son experiencias o datos de los sentidos dados, es decir, objetos cuya esencia sea “ser percibido” y en cuya constitución el sistema conceptual no juegue ningún papel. Para Putnam, Kant es el primer filósofo que rechazó la idea de la verdad como correspondencia con una realidad prefabricada o mejor aún, pre-estructurada. Lo que Kant mantiene es que las sensaciones - los objetos del sentido interno - están al mismo nivel que los llamados “objetos externos”. Las sensaciones “están tan cogidas en la red de la creencia y la conceptualización como lo están los objetos externos.” No representan un dato “puro”, que de alguna forma fundamente indubitavelmente nuestro conocimiento.

“Si Kant *estaba* diciendo que la verdad no debe ser pensada como correspondencia con una realidad pre-estructurada o auto-estructurada, si estaba diciendo que nuestra contribución conceptual no puede ser aislada y que lo “que-hace-la-verdad” y lo “que-hace-la-verificación” de nuestras creencias está *dentro* y no *fuera* de nuestro sistema conceptual, entonces Kant puede ser llamado acertadamente el primer ‘realista interno’.”⁹⁶

Según Putnam, para Kant, el mundo objetivo, tal y como lo conocemos es el resultado de nuestra propia actividad cognoscente. Es decir, somos nosotros con nuestras capacidades intelectuales, quienes organizamos la experiencia en categorías que nos la hacen comprensible y así construimos las cosas y los hechos, las relaciones entre ellos, etc. Kant reconoce la importancia de la actividad del sujeto humano en el conocimiento del mundo: el propósito primordial de la razón es construir los conceptos que nos permiten conocerlo.

En la concepción kantiana hay un aspecto que puede ser problemático con respecto a la justificación del conocimiento. Por una parte, debe haber criterios objetivos para poder distinguir entre una creencia sobre el mundo verdadera de una falsa. Por otra parte, nuestras creencias y nociones del mundo son construidas por nosotros mismos. Es decir, nuestros conceptos y representaciones tienen una correspondencia con el mundo real, pero al mismo

⁹⁶ Ibid., p. 96. En el capítulo cuatro se retomará esta interpretación en relación con el empirismo mínimo de McDowell.

tiempo, lo que llamamos cotidianamente “mundo real” no es algo que podamos identificar fuera de nuestros conceptos y representaciones. Este problema lo resuelve Kant introduciendo una distinción en la forma como se concibe el mundo.

Por una parte, Kant acepta que hay una realidad independiente de la mente, esto para él es un postulado de la razón. A esta realidad Kant la llama el “mundo noumérico”. Los elementos de este mundo son llamados “cosas en sí mismas” (*Ding an sich*) u “objetos nouméricos”. Pero no podemos formarnos una concepción real de esas cosas nouméricas: el mundo noumérico es una especie de límite del pensamiento, dice Kant: “todas las propiedades que constituyen la intuición de un cuerpo pertenecen a su apariencia”. El mundo de la apariencia es el mundo del cual tenemos experiencia, pero no corresponde necesariamente al mundo noumérico. Esto indica que, para Kant, no es posible suponer justificadamente una correspondencia entre nuestras representaciones de los objetos y los objetos en sí. Los objetos que apreciamos no son cosas en sí mismas, sino cosas para nosotros. Para Kant no hay una correspondencia biunívoca entre las cosas para nosotros y las cosas en sí mismas: renuncia entonces a una teoría de la verdad como correspondencia en el sentido tradicional. Pero acepta la correspondencia de un juicio con su objeto, donde la noción de objeto no es de tipo realista, en el sentido de que los objetos no están dados de antemano en el mundo, sino constituidos mediante nuestros conceptos. Entonces, es preciso distinguir entre el inefable objeto noumérico, y el objeto real de la experiencia.

En su interpretación de Kant, Putnam reconoce que la noción de mundo noumérico como una base para nuestra experiencia que es independiente de la mente, y a la cual no podemos acceder pues es “inefable, indescriptible, indiscutible” es, posiblemente, un elemento metafísico que introduce tensiones innecesarias. No obstante, en su propuesta de realismo, de raigambre kantiana, Putnam mantiene una noción de mundo real como mundo noumérico, que es una base para nuestra experiencia, aunque cualquier tentativa para hablar de ese mundo sea un sinsentido. Putnam llamó “realismo interno”, a esta propuesta, para distinguirla del “realismo externo” que afirma la existencia de objetos independientes de nuestros conceptos. Varios de los realismos internalistas más representativos mantienen un compromiso con la noción de mundo real como “mundo noumérico” en lo que me

parece puede ser un defecto de las propuestas internalistas, si se interpreta al objeto nouménico como el objeto real.⁹⁷

En cuanto al problema del conocimiento del mundo real, en la filosofía prekantiana se dieron fundamentalmente dos tipos de respuestas, que permanecen vigentes hasta nuestros días, estas respuestas son, a saber, el “realismo externo” y el escepticismo.

La primera respuesta, que Putnam llama “realismo externo”, metafísico” o “externalista”⁹⁸, se puede caracterizar mediante las siguientes cuatro tesis, las dos primeras son de tipo metafísico-ontológico y las dos últimas de tipo epistemológico:

Tesis metafísico-ontológicas del realismo externo.

Tesis ontológicas:

I) (Tesis del realismo mínimo). El mundo real existe independientemente de cualquier sujeto cognoscente o de cualquier agente que lo perciba.;

II) (Tesis ontológica). Este mundo real independiente tiene una estructura básica fija y predeterminada, es decir, el mundo está compuesto por entidades como cosas, objetos, propiedades, hechos, relaciones, que se identifican en y para sí mismas, es decir, que se auto-identifican. Las entidades del mundo existen independientemente de cualquier agente que las perciba o las conozca.;

Tesis epistemológicas:

III) (Tesis del Ojo de Dios). Hay una representación objetiva completa de la estructura básica del mundo, la cual corresponde a la manera como el mundo es en sí mismo.

IV) (Tesis de la verdad como correspondencia con el mundo real). Toda representación correcta o verdadera del mundo se refiere a las entidades que realmente existen y a las propiedades que estas entidades realmente tienen, constituyendo así una aproximación a la representación completa del mundo.

Estas tesis del realismo metafísico están íntimamente ligadas: la interpretación clásica de la verdad como correspondencia presupone la existencia de una única, verdadera

⁹⁷ Como veremos, Kuhn también hace lo mismo cuando habla del mundo real independiente en su propia versión de realismo interno. Más adelante argumentaré acerca del porqué, en mi opinión, al menos en lo que respecta a ciertas interpretaciones del mundo nouménico, esto es inconsistente con el espíritu del internalismo.

⁹⁸ Putnam (1981), pp. 59-63.

y completa representación de la realidad, lo que equivale a aceptar la existencia de una estructura fija de objetos en sí y para sí.

La segunda respuesta clásica sobre el problema del conocimiento del mundo real ha sido plasmada en la perspectiva de los escépticos. En particular el escepticismo empirista clásico (Locke, Berkeley, Hume), parte de la tesis de que no es posible establecer de manera confiable una correspondencia entre nuestras representaciones y las propiedades objetivas del mundo real que supone que existen independientemente de nosotros. El escepticismo radical concluye que no podemos decir nada verdadero acerca de la realidad última, mientras que el escepticismo moderado, (Locke) concluye que si bien hay algunas propiedades del mundo real a las que podemos tener acceso mediante nuestras capacidades cognitivas, no podemos nunca tener una representación del mundo real en su totalidad.

Por otra parte, las perspectivas externalista y escéptica tienen en común un cuestionamiento sobre la verdad de la visión de la realidad dada por el sentido común. Para el escéptico, sea radical o moderado, la visión del mundo que el sentido común proporciona es sólo aparente y, en último término - como para Hume - irracional, al estar basada meramente en los hábitos adquiridos. Para el externalista, el sentido común proporciona al hombre ordinario una visión del mundo que no corresponde a la manera como el mundo es en verdad, ya que no es posible que las capacidades cognitivas de ningún agente puedan ser garantía del acceso epistémico a la estructura última del mundo; por lo que, si queremos aproximarnos a la visión verdadera de la realidad, debemos depurar nuestras creencias mediante someterlas a un proceso permanente de crítica racional, como lo hace la ciencia, aunque no hay garantía de alcanzar algún día el conocimiento del mundo tal y como éste es.

El realismo internalista busca dar una respuesta diferente a las del externalismo y el escepticismo respecto al problema del conocimiento del mundo real. Partiendo de un punto de vista kantiano, el internalismo pretende recuperar la noción de sentido común sobre la realidad del mundo que nos rodea. El realismo internalista se opone así a la perspectiva del realismo metafísico que resulta incompatible con la visión de la realidad del hombre ordinario, pues, como ya he mencionado, una opinión de los filósofos externalistas es afirmar, como lo hace también el escéptico, que los objetos del sentido común no existen realmente tal y como los percibimos ya que no podemos apreciar directamente las propiedades reales de estos objetos (o al menos no todas) sino sólo proyecciones de ellas.

En la postura externalista encontramos pues un escepticismo con respecto a la visión del mundo del sentido común que el internalista busca recuperar.⁹⁹

Según Putnam, sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo? desde dentro de una teoría o descripción, es decir, desde una perspectiva interna que está determinada por los marcos conceptuales mediante los cuales representamos al mundo. La propuesta del realismo internalista consiste entonces en aceptar el supuesto del realismo metafísico sobre la realidad del mundo que nos rodea; pero negar la pretensión de que hay un mundo real con una estructura última dada, es decir, con una estructura formada por entidades como objetos, hechos y relaciones que sea independiente de nuestras posibilidades de experiencia y conocimiento. De acuerdo con esto, es válido en principio creer que el mundo en que vivimos, constituido por las entidades con las que nos relacionamos es real, de acuerdo al sentido común de la vida diaria, pero no es válido sostener la creencia de que existe un mundo de “objetos en sí”, de objetos que se auto-identifiquen o que el mundo o alguna instancia superior a nosotros (Dios) identifique con independencia de los conceptos que dan referencia a esos objetos. En esta postura, el realismo va unido a un pluralismo al nivel de los conceptos: lo real es siempre relativo al “marco conceptual” que se usa para representar al mundo real.¹⁰⁰

A pesar de las distintas versiones que pueda haber del realismo interno - cuyas diferencias no siempre son superficiales y que ilustraremos con algunos ejemplos más adelante - pretendo caracterizar los supuestos básicos del realismo interno de Putnam en cuatro tesis ligadas. La caracterización que propongo consiste, como en el caso del realismo externo, de dos tesis de tipo ontológico y dos de tipo epistemológico.

Tesis del realismo interno.

Tesis ontológicas:

Tesis uno (Tesis del realismo mínimo). El mundo real existe independientemente que un agente cualquiera lo perciba o conozca.

⁹⁹ Aquí es preciso decir que este escepticismo con respecto al mundo del sentido común no se aplica a todos los tipos de realismo metafísico, como por ejemplo, el realismo metafísico de Popper afirma la existencia de las entidades del sentido común. Si bien es discutible la pertenencia de este realismo al externalismo.

¹⁰⁰ León Olivé ha discutido las consecuencias del relativismo conceptual moderado o del pluralismo, inherentes al realismo interno en su *Razón y sociedad* (1996), cap.10. También en *Multiculturalismo y pluralismo* (1999), y en *El bien, el mal y la razón* (2000). Mucho de la exposición de este tema se basa en dichos análisis.

Tesis dos (Tesis internalista). La realidad objetiva está estructurada por entidades como objetos, hechos y relaciones que dependen de cada esquema conceptual dado.

Tesis epistemológicas:

Tesis tres. (Tesis pluralista). El conocimiento humano - y en particular el conocimiento científico – tiene como meta obtener representaciones adecuadas de la realidad objetiva, aunque éstas sean incompatibles entre sí.

Tesis cuatro. (Tesis pragmatista sobre la verdad). La verdad es la aceptabilidad racional lograda en condiciones epistémicas ideales.

Lo que hace que un enunciado o una teoría sean racionalmente aceptables es su coherencia y su ajuste a un determinado sistema de creencias.

“Los propios *inputs* sobre los que se basa nuestro conocimiento están conceptualmente contaminados.”¹⁰¹

De ahí que, con Kant, nuestros discursos sobre los objetos empíricos ordinarios no traten acerca de las cosas en sí mismas, sino acerca de cosas para nosotros. Recuperando y radicalizando a Kant, Putnam niega la teoría de la verdad-correspondencia en tanto que no hay una correspondencia uno-a-uno entre las cosas-para-nosotros y las cosas en sí.

Visto desde esta última caracterización, en el realismo internalista coexisten dos sentidos de “mundo real”: el primer sentido corresponde al mundo real independiente de los agentes cognoscentes (tesis del realismo mínimo)¹⁰², pero este mundo no tiene una estructura última dada, sino que, a lo más, a este nivel podemos decir que es “estructurable”, o susceptible de estructuración, en el sentido de que son los marcos conceptuales de los agentes cognoscentes los que determinan las posibilidades de estructuración del mundo real.

El segundo sentido de “mundo real” es el del mundo de objetos y hechos ya estructurados mediante un esquema conceptual y por lo tanto dependiente de éste. En este sentido, las entidades del mundo (los objetos, hechos y relaciones) dependen tanto de los marcos conceptuales de los agentes cognoscentes como de las posibilidades de estructuración del mundo, pero no por esto las entidades son irreales o tan sólo aparentes.

¹⁰¹ Ibid., p. 64.

¹⁰² Algunos autores, como el propio Kuhn, han hecho corresponder directamente a esta noción de mundo real independiente con el mundo nouménico kantiano.

Me parece importante aclarar que la que he llamado “Tesis del realismo mínimo” del realismo interno sostiene que el mundo independiente es un caso límite en el cual no hay un esquema conceptual que proporcione una estructura. La estructura del mundo estaría así determinada por los marcos conceptuales de que disponemos. Pero es importante destacar lo siguiente: suponer una estructura de objetos y hechos del mundo que sea independiente de nuestras capacidades cognitivas resulta incompatible con las intuiciones básicas del realismo internalista, ya que este supuesto lleva a la llamada “Tesis del Ojo de Dios” del realismo metafísico. En mi interpretación, el mundo real independiente es, para ser congruente con el espíritu del internalismo, una totalidad indiferenciada de la cual no podemos decir que tenga una estructura dada, pero que es el fundamento ontológico para todo lo existente. La Tesis Uno o Tesis del realismo mínimo del internalismo es, por otra parte, característica de todo tipo de realismo, pues es compartida tanto por el realismo metafísico o externalista como por el realismo internalista; y es precisamente esta tesis la que le da el carácter de auténtico realismo al realismo internalista y la que lo diferencia de concepciones de tipo idealista.¹⁰³

Pero en el realismo interno, las tesis II, III y IV del realismo metafísico son modificadas o abandonadas. La tesis II del realismo metafísico, que afirma que las entidades (objetos, hechos, relaciones) del mundo son independientes de quienes las conciben o perciben es negada por el realismo internalista ya que afirmar esto equivaldría precisamente a adoptar una concepción metafísica de la realidad objetiva. No puede existir tampoco, para el internalismo, una única representación completa de la realidad (tesis III del realismo metafísico), no hay la visión privilegiada del Ojo de Dios, ya que toda estructuración del mundo objetivo requiere de agentes cognoscentes que apliquen sus marcos conceptuales a las situaciones en que viven. Para el internalismo la visión de una realidad objetiva independiente, es decir, de una realidad de objetos y hechos independientes, correspondería a su vez a un mundo no conceptualizado que sería, por tanto, no sólo en principio incognoscible, “inefable, indescriptible, indiscutible”, sino también incompatible con su propia noción de realidad objetiva. Lo que sí existe, para el internalismo, son muchas posibilidades para la construcción de versiones adecuadas de la

¹⁰³ Algunos críticos del realismo interno lo han caracterizado, a mi juicio injustificadamente, como una forma moderna de idealismo. El propio Putnam (2000) en su última etapa parece concordar con esta crítica al realismo interno y basa en ella su cambio al realismo natural.

realidad. Cada esquema conceptual adecuado que adoptamos constituye una de estas posibilidades de construir la realidad en que vivimos (tesis cuatro). En consecuencia, en el internalismo no se adopta, como en el realismo metafísico, la teoría ingenua de la verdad como correspondencia, o como reflejo de la realidad, o como aproximación a ella. En vez de esto, en el realismo internalista las representaciones adecuadas de la realidad objetiva se construyen pragmáticamente, mediante acuerdos intersubjetivos establecidos entre los individuos que comparten un mismo esquema conceptual. Por tanto, es característico de los realismos internalistas el adoptar teorías débiles o “deflacionarias” de la verdad o no adoptar ninguna, con el fin de evitar compromisos de tipo metafísico con la realidad objetiva.¹⁰⁴

Ahora bien, si el externalismo con su pretendido objetivismo ha conducido a un callejón sin salida, la solución no está en el relativismo extremo ni tampoco en negar nuestro realismo del sentido común. El realismo interno (o realismo pragmático) es la clave, afirma Putnam, para mantener el realismo del sentido común a la vez que se evitan todas las antinomias del realismo metafísico. El *quid* de la cuestión está en compaginar el realismo con la relatividad conceptual.

Desde luego que Kant no acepta la relatividad conceptual, por el contrario mantiene que tenemos exactamente *una* versión científica del mundo. No obstante, se pregunta Putnam si no habría una insinuación de la relatividad conceptual en el hecho de que en cada una de sus *Críticas* (y no sólo en la de la razón pura y de la razón práctica) Kant presente un tipo diferente de razón a cada una de las cuales les correspondería una imagen diferente del mundo: razón científica, razón ética, razón religiosa, razón estética y razón jurídica. También por esto Kant es el antecesor del realismo interno o pragmático.

Por otra parte, algunos críticos del realismo interno han señalado que, desde la perspectiva internalista, es difícil explicar la posibilidad de error en las creencias acerca del mundo real. Una vez que se admite que la objetividad del conocimiento depende de las facultades cognitivas del agente, ¿cómo podemos explicar la resistencia que a cada paso el mundo parece oponer a nuestras afirmaciones sobre él? Es problemático hablar de un

¹⁰⁴ En el capítulo cuatro propondré una versión de realismo natural internalista en la que no adoptaré la concepción pragmatista de verdad de Putnam (Tesis cuatro). Desde mi punto de vista la tesis epistemológica del internalismo sobre la verdad no se derivan necesariamente de las tesis ontológicas, o viceversa.

conocimiento objetivo en referencia al mundo real que se nos muestra independiente. Es por esto que algunas formas de pragmatismo y de relativismo han adoptado una perspectiva escéptica en lo que respecta a la posibilidad de conocimiento de un mundo real independiente de nuestras capacidades cognitivas.

En particular en los casos de Putnam y Kuhn, ambos autores parecen mantener en principio una visión escéptica moderada en lo referente al conocimiento de las cosas en sí mismas del mundo real independiente. Puesto que el realismo interno es de inspiración kantiana, es posible que este escepticismo sea una herencia de la manera como se interpreta al mundo nouménico kantiano. Sin embargo, según Putnam, el relativismo conceptual inherente al realismo interno o pragmático no tiene por qué llevar a conclusiones escépticas radicales: aunque los hechos sean relativos a los esquemas conceptuales con que los representamos, ello no significa que no sea posible distinguir, dentro de un marco conceptual dado, entre hechos reales o irreales, o entre enunciados verdaderos y falsos acerca de los hechos. Incluso es posible distinguir, pragmáticamente, entre los diferentes esquemas conceptuales, de acuerdo a determinados criterios epistémicos, metodológicos, morales, etcétera. Pero Putnam no parece comprometerse con una correspondencia entre los objetos y hechos del mundo y la realidad independiente de la mente responsable de nuestras experiencias, y en lo que respecta a esto, mantiene una postura escéptica moderada.¹⁰⁵

El realismo interno de Kuhn y su tesis de los “dos mundos”.

Kuhn se ha desligado del tipo de realismo llamado “metafísico” y ha aceptado que el realismo interno de Putnam tiene paralelismos con su propia posición.¹⁰⁶

En particular Kuhn niega que pueda sostenerse la idea del realismo metafísico, sobre que las creencias científicas se aproximen cada vez más a la verdad, y sugiere que la verdad no puede ser una relación entre creencias y un mundo independiente de la mente o “externo”. Kuhn rechaza explícitamente la noción tradicional de verdad como correspondencia. Si pensamos que la realidad está conformada por hechos u objetos constituidos por la aplicación de los marcos conceptuales, entonces esa realidad no es

¹⁰⁵ Me parece que este escepticismo es innecesario y contrario a las motivaciones de una perspectiva internalista, pero es una consecuencia natural del tipo de compromiso que el internalismo de Putnam adopta con respecto a la verdad. El realismo natural que Putnam propondrá posteriormente busca evitar al escepticismo desde el principio.

¹⁰⁶ Ver Kuhn (1993), p. 317, nota 23. Para una discusión amplia sobre el realismo interno de Kuhn ver Pérez Ransanz (1998), y (1999) cap. 5. La exposición de este tema se basa en gran medida en estas obras.

independiente de los marcos conceptuales¹⁰⁷. Esta es una conclusión común a todas las versiones de realismo internalista, y en la teoría de Kuhn está presente en diferentes momentos, aunque con una terminología diferente.

En lo que respecta a la relación entre el léxico - la taxonomía compartida por una comunidad lingüística - y el mundo en el que dicha comunidad habita, Kuhn adopta una perspectiva evolucionista, dice:

“En la medida en que la estructura del mundo puede ser experimentada y la experiencia comunicada, queda condicionada por la estructura del léxico de la comunidad que lo habita”.¹⁰⁸

Y agrega:

“Indudablemente, algunos elementos de esta estructura léxica están biológicamente determinados, son productos de una filogenia compartida. Pero, al menos entre las criaturas avanzadas (y no sólo en las dotadas lingüísticamente), también hay aspectos significativos que están determinados por la educación, por los procesos de socialización”.¹⁰⁹

Los procesos por los cuales se transmiten los léxicos de una generación a otra - mediante la exhibición de ejemplos concretos- dan como resultado una adquisición de los conceptos-clase de una cultura o subcultura. Y agrega:

“Pero lo que viene con ellos, inseparablemente, es el mundo en el cual viven los miembros de la cultura”.¹¹⁰

Por otra parte, Kuhn niega explícitamente la posibilidad de una estructura taxonómica fundamental en el sentido ontológico. Los procesos por los cuales se transmiten los léxicos de una generación a otra - mediante la exhibición de ejemplos concretos - dan como resultado una adquisición de los conceptos-clase de una cultura o subcultura. Pero una vez que los nuevos términos son adquiridos, no hay prioridad ontológica entre sus referentes y los referentes de los términos antecedentes disponibles usados en el proceso de adquisición. No puede decirse que, por ejemplo, un péndulo concreto sea más o menos real que la fuerza abstracta. Ni tampoco que haya relaciones de reducción, de hecho o de significado, entre miembros de un conjunto de conceptos en otro. Al no haber tales relaciones de reducción, no hay bases para decir que un conjunto de conceptos es más real que otro (aunque para adquirir los conceptos newtonianos de fuerza y masa, uno debe tener

¹⁰⁷ Kuhn (1991), p. 6.

¹⁰⁸ Ibid., p. 125.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 125-6.

¹¹⁰ Kuhn (1993), p. 334.

previamente acceso a los conceptos de espacio, tiempo, etc., la prioridad es lógica y psicológica, no ontológica)¹¹¹

En *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn señala los dos sentidos del mundo real del realismo internalista a los que nos hemos referido ya. En un pasaje dice:

“Sea lo que sea lo que el científico pueda ver después de una revolución, sigue mirando al mismo mundo.”¹¹²

Para más adelante concluir en referencia a los cambios gestálticos cualitativos y cuantitativos, de problemática y de ontología que ocurren después de una revolución:

“Este es el último de los sentidos en que podríamos decir que después de una revolución los científicos trabajan en un mundo diferente”.¹¹³

En relación con las citas de los párrafos anteriores, surgen las siguientes preguntas: ¿A qué se refiere Kuhn cuando habla de “mundos diferentes” dependientes de los léxicos?, ¿el concepto de realidad mencionado, hace que en Kuhn el mundo sea ontológicamente dependiente de la mente, en el sentido de que la realidad depende de un léxico que le proporcione al mundo una estructura taxonómica particular? o ¿el mundo es dependiente de la mente sólo en un sentido metafórico?

Como muestran las anteriores citas, el realismo internalista de Kuhn mantiene dos sentidos de “mundo real” a) un mundo real “básico” en el sentido ontológico, fundamento de toda experiencia posible pero independiente de la mente, continuo, es decir, sin una estructura taxonómica dada, no “dividido” de antemano por ningún léxico; y b) el mundo real común a todos de hechos y objetos en el que vivimos, que sí depende de un léxico o módulo mental, y que por tanto, depende de la mente. Desde mi punto de vista, para que haya consistencia entre ambos sentidos, es necesario que los dos tengan el mismo estatuto ontológico; es decir, que el mundo “construido” del inciso ‘b’ sea tan real como el mundo real básico del inciso ‘a’ ya que ambos son, en última instancia, el mismo mundo. Si consideramos esto, se entiende lo dicho por Kuhn en el primer párrafo. Los conceptos correspondientes a mundos distintos, o los conceptos nuevos adquiridos a partir de conceptos antiguos, tendrían la misma prioridad ontológica, debido a que cada léxico da una estructura taxonómica distinta al mismo mundo real, y es este mismo mundo el que le

¹¹¹ Ibid., p. 335.

¹¹² Kuhn (1970) *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 129.

¹¹³ Ibid., p. 135.

proporciona estatuto ontológico a todos los conceptos, objetos y hechos de dicho léxico. Pero si debemos otorgar el mismo estatuto ontológico a “ambos mundos”, si reconocemos que forman en última instancia un sólo mundo ¿porqué mantener la dicotomía mundo independiente-mundo construido? A mi modo de ver, el uso que Kuhn hace de estas dos nociones de “mundo real”, en distintos contextos aunque no explícitamente, produce una ambigüedad innecesaria. Además de esto, y como veremos en una cita posterior, el mundo independiente kuhniano resulta ser inefable e incognoscible, a la manera del mundo nouménico kantiano, por lo que pretender hablar de él se vuelve un sinsentido. Resulta entonces que no podemos decir nada sobre esta realidad independiente.

Para ilustrar mejor como operan estos dos sentidos de “mundo real”, veamos otro pasaje:

“Puede un mundo que cambia con el tiempo y de una comunidad a la siguiente corresponderse con lo que usualmente se denomina como “el mundo real”? No veo por qué puede ser acertado negar este derecho. Proporciona el entorno, el escenario para toda vida individual y social. Impone rígidas restricciones a dicha vida; la continuación de la existencia depende de la adaptación a éstas; y en el mundo moderno la actividad científica se ha convertido en una herramienta básica para la adaptación. ¿Qué más puede pedirse racionalmente de un mundo real?”¹¹⁴

En este último pasaje Kuhn se refiere al segundo sentido de “mundo real”, pues este se altera con el tiempo, y de una comunidad a la siguiente. Por otra parte, Kuhn plantea con respecto a esta última cita una pregunta importante. ¿Las criaturas se adaptan al mundo o es el mundo el que se adapta a las criaturas? Para Kuhn, este problema es idéntico al problema de biología evolucionista sobre los “nichos biológicos”.

Por una parte, el proceso de evolución da origen a criaturas cada vez más adaptadas a nichos biológicos cada vez más estrechos. Por otra parte, el nicho biológico sólo puede reconocerse con su respectiva población: no tiene existencia independiente de la comunidad que lo habita. Para Kuhn, biológicamente, visto desde adentro un nicho es el mundo del grupo que lo habita, constituyendo así al nicho. Mientras que

“conceptualmente, el mundo es nuestra representación de nuestro nicho, la residencia de la comunidad humana particular con cuyos miembros interactuamos”.¹¹⁵

¹¹⁴ Ibid., p. 127.

¹¹⁵ Ibid., p. 11.

En cuanto al primer sentido de “mundo real”, el de mundo real independiente, este aparece en la siguiente cita, por demás importante:

“Por debajo de todos esos procesos de diferenciación y cambio debe haber algo que sea permanente, fijo y estable. Pero, como la *Ding an sich* de Kant, es inefable, indescriptible, intratable. Ubicada fuera del espacio y del tiempo, esta fuente kantiana de estabilidad es el todo a partir del cual han sido inventadas las criaturas y sus nichos, los mundos ‘interno’ y ‘externo’. La experiencia y la descripción sólo son posibles con el descriptor y lo descrito separados, y la estructura léxica que marca la separación puede hacerlo de distintos modos, cada uno de los cuales da como resultado una forma de vida diferente, aunque nunca totalmente diferente. Algunos de dichos modos son más adecuados para algunos propósitos, mientras que otros lo son para otros. Pero ninguno ha de ser aceptado como verdadero o rechazado como falso; ninguno da un acceso privilegiado a un mundo real, en contraste con uno inventado. Los modos de estar-en-el-mundo que proporciona un léxico no son candidatos a verdadero/falso”¹¹⁶

He aquí el sentido de mundo real independiente como mundo nouménico kantiano. El compromiso con esta noción de mundo es básico de muchos enfoques internalistas y posiblemente un indeseable elemento metafísico al dejar abierta la posibilidad de concebir al mundo nouménico como una estructura del mundo dada independientemente de los agentes epistémicos. Esto resultaría una tesis característica del realismo externo y por tanto contradictoria con las intuiciones básicas del realismo interno.

Por tanto, en Kuhn encontramos una postura escéptica en cuanto al conocimiento del mundo real independiente (el primer sentido) como podemos observar en la cita anterior: sólo es posible la experiencia y la descripción una vez que lo descrito y lo que describe están separados, sólo entonces tiene sentido hablar de “mundo interno” y “mundo externo”. Sólo es posible conocer el “mundo construido”, pero el mundo permanente, fijo y estable, que es la base ontológica de todo lo existente, es inefable e indescriptible, y fuera del espacio y el tiempo. Y aquí podemos llegar a una primera conclusión de este trabajo: no es necesario hablar, desde la perspectiva kuhniana, de que ese mundo inefable tenga una estructura previa, dada de antemano. Si a ese nivel, no existe una separación entre lo descrito y lo que describe, o en otras palabras, entre el objeto y el sujeto, ¿cómo podría hablarse de una “estructura” dada?. O ¿es acaso que a esas características de permanencia, fijeza y estabilidad del mundo, fuera del tiempo y del espacio, podemos considerarlas una

¹¹⁶ Ibid., p. 129

estructura?. Desde nuestro punto de vista, sólo es posible hablar de una estructura desde el momento en que la experiencia y la descripción aparecen. Es decir, desde que el mundo construido entra en escena. El mundo es dependiente de la mente en este sentido. Pero no lo es si al hablar de mundo nos referimos al primer sentido, pues en el nivel más básico ni siquiera podemos hablar de una mente individual.

En lo que respecta a las posturas de Putnam y Kuhn, no se pretende decir que ambos compartan una misma noción de realismo interno.¹¹⁷ Como veremos a continuación, existen diferencias entre ambas concepciones, particularmente asociadas al rechazo de Putnam a la noción de inconmensurabilidad kuhniana y al concepto de verdad, pero hay también importantes similitudes como el propio Kuhn ha reconocido. En el realismo de Putnam la mente no construye el mundo, ni siquiera estando sujeta a restricciones impuestas por cánones metodológicos o por los “datos de los sentidos”. Para explicar su concepción da una metáfora hegeliana: la mente y el mundo construyen conjuntamente a la mente y el mundo, el Universo construye al Universo - desempeñando nuestras mentes (colectivamente) un papel especial en la construcción.

En la versión de Kuhn, en algún sentido metafórico el mundo depende de la mente, es quizás una invención o construcción de las criaturas que lo habitan. Pero las metáforas de la invención, construcción y dependencia de la mente han sido mal entendidas, dice: el mundo no es inventado y construido, las criaturas ya encuentran al mundo en su lugar desde su nacimiento, y durante su proceso de adaptación y socialización. Ellas pueden interactuar con él, alterándolo y alterándose a sí mismas en el proceso, lo que la gente puede efectuar o inventar no es el mundo, sino los cambios en algunos aspectos de él.¹¹⁸

Putnam presenta su versión internalista del realismo como una vía intermedia entre el realismo (metafísico) y el relativismo, que atribuye a filósofos como Kuhn, Feyerabend, Foucault, etc.¹¹⁹ El término “relativista” es comúnmente adjudicado por los realistas a las posturas pragmatistas en general, por lo que, desde mi punto de vista, no es justificada la radical diferenciación que hace Putnam de su propia postura con respecto a la de Kuhn o de otros filósofos pragmatistas. Reitero que Kuhn mismo reconoce la similitud de su postura

¹¹⁷ Para ver con mayor detalle los paralelismos y semejanzas en los realismos internalistas de Putnam y Kuhn ver Pérez Ransanz (1999) cap. VII.

¹¹⁸ Más adelante propondremos la interpretación de que el mundo que ya encuentran los individuos al nacer es el mundo del sentido y el conocimiento común, tanto genético como cultural.

¹¹⁹ Putnam (1988), cap. 5.

con la de Putnam. Centra su crítica a las posturas relativistas en la tesis de inconmensurabilidad, la cual, según Putnam, afirma que

“los términos utilizados por otra cultura no pueden hacerse equivalentes en significado o referencia con ninguno de nuestros términos o expresiones”¹²⁰

Putnam, concuerda con Davidson al afirmar que esta tesis se autorrefuta por radical, sin embargo, esta crítica parecería afectar si acaso a algunos pasajes de Feyerabend, pero no debería preocupar a Kuhn para quien la inconmensurabilidad impide la traducción total o *uno-a-uno* entre los léxicos de dos comunidades distintas, pero no una traducción parcial. Una vez descartada la tesis de inconmensurabilidad total, es difícil ver las diferencias de Putnam y Kuhn, respecto a la noción de inconmensurabilidad ya que la crítica del primero no va más allá de esto.

Realismo interno e inconmensurabilidad.

En *La estructura* Kuhn discute, para ejemplificar el cambio de percepción que ocurre después de una revolución paradigmática, entre otros, el caso de los análisis del movimiento de masas oscilantes hechos por Aristóteles y Galileo.

Donde Aristóteles vio la caída obstaculizada por una cuerda de un cuerpo que tendía a su lugar natural (el centro de la tierra) hasta llegar al reposo, Galileo vio el movimiento de un péndulo, es decir, un cuerpo que, en ausencia de interacciones externas, oscila ininterrumpidamente. Según Kuhn, hay un sentido comprensible en que puede decirse que los mundos de Aristóteles y de Galileo son diferentes pues, dicho en breves palabras, no constan de los mismos objetos: en el mundo aristotélico no existen objetos tales como los péndulos galileanos, y por consiguiente, la taxonomía de ambos mundos es diferente. Como una conclusión de esto, Kuhn hace una afirmación aparentemente contradictoria: aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico trabaja en un mundo diferente después del cambio. Y a continuación trata de dar sentido a esta afirmación en términos de la noción de inconmensurabilidad, o incapacidad de traducción total, entre paradigmas distintos. Las mediciones que son relevantes en el caso del movimiento del péndulo no son las mismas que en el caso de la caída obstaculizada de Aristóteles. El científico selecciona aquellas operaciones y mediciones relevantes para yuxtaponer un paradigma con la experiencia inmediata que ese paradigma ya ha determinado parcialmente. Kuhn muestra

¹²⁰ Ibid., p. 119.

que la experiencia sensorial no es fija y neutral y que las teorías no son simples interpretaciones hechas por el hombre a partir de datos dados, no existe un lenguaje neutral para las observaciones.¹²¹

Kuhn duda de que sea posible elaborar un lenguaje puro de observación. Toda observación presupone un paradigma. Los intentos para elaborar lenguajes de percepciones puras, presuponen también un paradigma y, como los lenguajes de la ciencia, incorporan expectativas sobre la naturaleza y dejan de funcionar cuando se violan estas expectativas.

Kuhn admite que los científicos tanto en principio como en la práctica, tienen razón cuando tratan a los péndulos (pero también a los átomos, electrones, planetas, etc.) como ingredientes fundamentales de su experiencia inmediata. Estos objetos de la percepción son el resultado de la experiencia incorporada en el paradigma de su profesión. Kuhn acuerda que los péndulos no son la única cosa que un científico puede ver cuando mira una piedra oscilante, pero sí quiere decir que

“el científico que mira una piedra no puede tener ninguna experiencia que sea, en principio, más elemental que la de ver un péndulo. La alternativa no es alguna visión hipotética “fija”, sino la visión a través de algún otro paradigma que haga que la piedra que se balancea sea alguna otra cosa.”¹²²

De la noción kuhniana de inconmensurabilidad surgen las siguientes reflexiones en relación con los casos analizados:

1) Tanto Aristóteles, como Galileo, así como cualquier persona sin información científica, estarían de acuerdo en estar viendo una “piedra oscilante” (Kuhn llama “mirar” a esta manera de ver con una menor “carga teórica”), si el conocimiento es, al menos en parte, un constructo social, si los objetos de la experiencia inmediata son, en parte, construidos socialmente, el objeto “piedra oscilante” pertenece a la experiencia inmediata de una mayor cantidad de individuos que el objeto “péndulo”, pues todos, incluso un científico, estarían de acuerdo en que un péndulo es una piedra oscilante, (cuyo movimiento está regido por leyes mecánicas específicas, diría un científico). No es necesario, entonces, cambiar de paradigma para observar a la piedra oscilante, pues esta es una observación común a Aristóteles y Galileo, que, sin embargo, mantienen paradigmas científicos diferentes. Cuando Aristóteles y Galileo ven una “piedra que tiende hacia su lugar natural

¹²¹ Kuhn (1970), p. 270.

¹²² Ibid., p. 271.

obstaculizada”, o un “péndulo”, respectivamente, ven con los ojos del científico, cuando ven una piedra oscilante, ven con los ojos de un hombre común (un no-científico). En el primer caso puede decirse que viven en mundos diferentes e inconmensurables, pero en el segundo caso viven en el mismo mundo. Esto explica los “dos mundos” de Kuhn.

2) Si los científicos tienen razón al tratar a los objetos científicos como parte de su experiencia inmediata, y esta experiencia inmediata está de acuerdo, en determinadas ocasiones, con la experiencia inmediata de los no científicos, estos últimos deben tener razón en tratar a sus objetos cotidianos como parte de su experiencia inmediata. Todos los objetos cotidianos son constructos elaborados en el paradigma cultural, del cual el paradigma científico es una instancia.

Comentario:

Los “dos mundos” kuhnianos desde la perspectiva del sentido común.

Uno de los problemas que pueden surgir al aceptar la tesis kuhniana de la inconmensurabilidad es el del relativismo ontológico: si los léxicos de dos comunidades son inconmensurables, también lo son las taxonomías adquiridas en el aprendizaje de dichos léxicos; y puesto que cada estructura léxica determina una población de objetos, no sólo a nivel descriptivo sino ontológico, puede decirse que los miembros de las dos comunidades viven en mundos diferentes.¹²³

Aunque muchos autores califican a Kuhn de relativista, el propio Kuhn ha rechazado esta imputación y defendido un tipo particular de realismo semejante en varios aspectos al realismo interno propuesto por Putnam.

La perspectiva del sentido común nos permite señalar una nueva interpretación de un problema importante para la filosofía de la ciencia contemporánea, el problema de “los dos mundos” que Kuhn plantea en el capítulo X de *La estructura*:

“Al examinar el registro de la investigación pasada, desde la atalaya de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas el mundo mismo cambia con ellos. Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos familiares en lugares en los que ya habían buscado antes. Es como si la comunidad profesional hubiera sido transportada repentinamente a otro planeta donde los objetos familiares

¹²³ Kuhn (1993), p. 139; Pérez Ransanz (1995), p. 291.

se ven bajo una luz diferente y, además, junto con otros objetos desconocidos. Por supuesto, nada de eso ocurre: no hay trasplatación geográfica; fuera del laboratorio la vida cotidiana suele continuar como siempre. Sin embargo, los cambios de paradigma causan que los científicos vean el mundo de investigación con el que están comprometidos de manera diferente. En la medida en que su única vía de acceso al mundo consiste en lo que ven y hacen, estamos tentados a decir que después de una revolución los científicos responden a un mundo diferente”.¹²⁴

Hemos mencionado que En *La estructura* repetidamente Kuhn señala sus dos sentidos de mundo real. En un pasaje dice:

“Sea lo que sea lo que el científico pueda ver después de una revolución, sigue mirando al mismo mundo”¹²⁵.

Para más adelante concluir en referencia a los cambios gestálticos cualitativos y cuantitativos, de problemática y de ontología que ocurren después de una revolución:

“Este es el último de los sentidos en que podríamos decir que después de una revolución los científicos trabajan en un mundo diferente.”¹²⁶

Permítaseme regresar al ejemplo de las masas oscilantes: desde la perspectiva aristotélica, todo objeto pesado se desplazaba por su propia naturaleza de una posición superior a otra más baja hasta llegar a un estado de reposo; por consiguiente, para el aristotélico, un cuerpo que se balancea de una cuerda hasta llegar a detenerse, después de un tiempo, resulta ser un cuerpo cayendo con dificultad debido a la acción de la cuerda. En tanto que para Galileo, el mismo cuerpo oscilante es un péndulo, es decir, un cuerpo cuyo movimiento armónico, sin acciones externas, continuaría hasta el infinito.

Vistos desde sus respectivos paradigmas distintos, los objetos son distintos. Kuhn señala que el problema que significa la diferencia en los objetos que ven los defensores de distintos paradigmas no puede reducirse a una mera diferencia de interpretación a partir de los mismos datos, puesto que no hay datos comunes en ambos. Los datos con los que se trabaja no son inequívocamente estables, puesto que un péndulo no es meramente una piedra que cae, lo que sucede no puede reducirse a una reinterpretación a partir de los mismos datos. Tanto el aristotélico como el galileano *ven* de manera directa distintos objetos, sin pasar por algún tipo de proceso interpretativo.

La discusión de Kuhn se encamina principalmente a tratar de elucidar en qué sentido el mundo cambia después de una revolución, y en la vía de buscar dar una respuesta

¹²⁴ Kuhn (1962). p. 253.

¹²⁵ Kuhn (1970), p. 129.

¹²⁶ Ibid., p. 135.

a este problema Kuhn propone la tesis de la inconmensurabilidad entre distintos paradigmas: puesto que hay conceptos que no pueden traducirse sin pérdida de significado de un paradigma a otro, los objetos a los que se refieren dichos conceptos deberán ser necesariamente distintos. Pero es conveniente destacar que Kuhn plantea también que, si bien hay un sentido importante en el que los objetos del mundo en el que trabajan los científicos cambian después de una revolución, y con ellos cambia el mismo mundo, también hay otro sentido en el que este mundo no cambia, es decir, que en algún sentido el objeto permanece el mismo. Por trivial que parezca a primera vista este último sentido, desde nuestra perspectiva es fundamental para entender el problema del cambio de mundos.

Kuhn reconoce que hay un sentido en el que los objetos del mundo permanecen sin cambio aun para el mismo científico que ha pasado por un cambio paradigmático. Al respecto dice que el científico que abraza un nuevo paradigma:

“Frente a una misma constelación de objetos, sabiendo que es la *misma* que antes los encuentra, sin embargo, totalmente transformados en muchos de sus detalles”.¹²⁷

Si bien un péndulo no es un objeto que tiende a su lugar natural pendiente de una cuerda, ambos son, trivialmente, "objetos oscilantes" (y desde luego, algo más). Desde esta perspectiva, el mundo que no cambia puede ser visto, sencillamente, como el mundo al que pertenecen objetos tales como las piedras oscilantes, es decir, el mundo de los objetos ordinarios del hombre común. Creo que esta interpretación del problema es plausible, dado el contexto de la discusión sobre este problema.

El reconocimiento de una cierta permanencia del mundo del sentido común ordinario más allá del cambio paradigmático, en mi opinión no es más que una manera de reconocer que la ciencia se construye a partir de un conocimiento básico compartido por la comunidad. El conocimiento del sentido común ordinario es el caso más elemental de este tipo de conocimiento, pero puede haber conocimiento compartido a distintos niveles. De hecho, hay toda una estructura de niveles de conocimiento común, que en ocasiones se traslapan.

Sin el reconocimiento de este acuerdo básico con respecto a las "parcelas de la realidad" que intentan describir, los científicos defensores de distintos paradigmas ni siquiera intentarían iniciar una discusión. Evidentemente para establecer una controversia

¹²⁷ Ibid., p. 264. *Cursiva mía.*

científica debe haber un mínimo de acuerdo sobre ciertos supuestos compartidos, y uno de ellos es un acuerdo a un nivel taxonómico más básico que el definido por sus respectivos paradigmas sobre “lo que hay” en el mundo, por muy gruesa o vaga que sea esta referencia.

Pero si se acepta que Kuhn admite que hay un mundo básico común que es compartido por los científicos defensores de distintos paradigmas, entonces ¿no tendríamos que admitir un proceso interpretativo sobre los objetos del mundo cotidiano desde los distintos paradigmas? En mi opinión, Kuhn podría aceptar sin caer en inconsistencias una interpretación sobre los objetos del sentido común a la luz de paradigmas (científicos) de un nivel epistémico menos básico, pero negando al mismo tiempo que pueda haber una interpretación sobre una base común de datos estables que puedan ser compartidos por los defensores de distintos paradigmas científicos (a un mismo nivel epistémico). Para decirlo de otra manera, el mundo del sentido común ordinario es un mundo común compartido por los científicos defensores de distintos paradigmas científicos, y constituye, por así decirlo, un mundo de nivel más básico y general que los mundos científicos constituidos por los paradigmas en pugna. El cambio paradigmático a nivel científico no requiere necesariamente de la negación del paradigma del sentido común ordinario, ya que éste sigue siendo compartido por los científicos en cuanto a que éstos son también miembros ordinarios de una comunidad social más amplia y requieren de la integración a ella como cualquier otro miembro de la comunidad. Sin embargo, lo que Kuhn niega es la interpretación a partir de datos estables una vez adoptados paradigmas científicos distintos y desde el interior de ellos, puesto que no puede haber estabilidad en los datos que los científicos observan a la luz de paradigmas científicos distintos. A este nivel científico paradigmático, los objetos con los que trabajan los científicos rivales sí son distintos, un péndulo no es una piedra en caída obstaculizada, aunque al nivel del paradigma del sentido común tanto el péndulo como la piedra en caída obstaculizada sean el mismo objeto oscilante. La adopción de un paradigma distinto es lo que lleva a los científicos a ver de forma inmediata objetos que antes eran familiares de manera diferente.

Este tipo de *visión directa* paradigmática opera en lo que hemos llamado anteriormente “sentido común científico”, un conocimiento científico fundamental común a todos los miembros de una comunidad científica. Los elementos básicos de este conocimiento son asimilados por sus defensores con tal arraigo, que operan en la

percepción de los objetos científicos de manera análoga a como lo hace el sentido común ordinario con relación a la percepción de los objetos cotidianos. Así como los hombres comunes vemos directamente las piedras oscilantes, el físico moderno ve directamente los péndulos newtonianos.

Desde luego que la relación entre el mundo de los objetos cotidianos y el mundo de los objetos científicos no puede ser biunívoca. Hay también problemas de inconmensurabilidad entre estos mundos, entre otros motivos porque el mundo del sentido común también es modificable, si bien no al mismo ritmo que el mundo científico. Pero de alguna manera puede rastrearse una referencia entre ellos, tal vez vagamente. Lo que queremos destacar en nuestro argumento es que hay un sentido en el que el mundo que no cambia después de un cambio paradigmático puede ser considerado el mundo del sentido común ordinario.

La base kantiana en el realismo de Kuhn.

Ana Rosa Pérez Ransanz (1997, 1999) ha dado una interpretación sobre el “mundo que no cambia”, con base en el compromiso claro con el realismo interno que Kuhn establece en *The road since structure*.

Pérez Ransanz ha identificado al mundo que no cambia del que habla Kuhn en *La estructura* con el mundo nouménico de raigambre kantiana, pues, como hemos ya mencionado, Kuhn dice que por debajo de la diferenciación y el cambio de las categorías taxonómicas debe haber algo permanente, fijo y estable, como la *Ding an sich* kantiana, y por tanto inefable, indescriptible, indiscutible:

“Situada fuera del espacio y el tiempo, esta fuente de estabilidad es el todo a partir del cual han sido generados tanto las criaturas como sus nichos, tanto los mundos “internos” como los “externos”.”¹²⁸

Pérez Ransanz muestra, además, que la interpretación de Hacking sobre este problema es inconsistente con las tesis internalistas de Kuhn. Según Hacking el mundo que no cambia es el mundo de las entidades individuales que permanecen inmunes a los cambios de taxonomía que ocurren después de las revoluciones científicas, (una tesis que es incompatible con un realismo interno de raigambre kantiana).

¹²⁸ Kuhn (1991), p. 12. Citado en Pérez Ransanz (1997), p. 273.

Sin embargo, para Kuhn, cuando las estructuras léxicas de dos comunidades no son homologables, es decir, cuando sus concepciones del mundo son inconmensurables,

“la diferencia ya no es más entre descripciones sino entre las poblaciones que se describen.”¹²⁹

Pérez Ransanz aclara que, para Kuhn, las categorías taxonómicas que permiten describir al mundo de una cierta manera son también constitutivas de las entidades que pueblan los mundos. Por consiguiente, estas entidades no pueden ser inmunes, como propone Hacking, al cambio de estructuras taxonómicas que significa el cambio de paradigmas. La estructura del mundo está constreñida por la estructura del léxico de la comunidad que lo habita. Y esta última estructura está, además, biológica y socialmente condicionada.¹³⁰

En mi opinión, la interpretación que he propuesto para el mundo que no cambia como el mundo de los objetos del sentido común ordinario, (o como todos los posibles mundos compartidos por los científicos rivales que estén a niveles más básicos de complejidad que el constituido por los paradigmas científicos en pugna), puede ser consistente con la interpretación que da Pérez Ransanz del mundo que no cambia como el mundo nouménico kantiano, siempre y cuando no interpretemos al mundo nouménico a la manera del realismo metafísico, como un mundo con estructura independiente dada, permanente, fijo y estable, pero inefable, indescriptible e indiscutible. Si interpretamos al mundo nouménico como un mundo límite, susceptible de ser estructurado, el cual es el escenario de trasfondo último de toda vida individual y social, y que nos impone tantas restricciones que sólo es posible sobrevivir si nos adaptamos a ellas, podemos rescatar la visión del mundo del sentido común sin caer en posiciones externalistas.

Una interpretación internalista de la “realidad” kantiana.

Pérez Ransanz y Álvarez (2004)¹³¹, analizan la noción de kantiana de “realidad” dándole una interpretación congruente con el realismo interno. En su argumentación comentan que, al intentar precisar su noción de objeto en general, Kant afirma:

“Los fenómenos son los únicos objetos que se nos pueden dar inmediatamente y lo que en ellos hace referencia inmediata al objeto se llama intuición. Pero tales fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras representaciones que, a su vez, poseen su propio objeto, un objeto que ya no puede ser intuido por nosotros y que,

¹²⁹ Kuhn (1993), p. 319. Citado en Pérez Ransanz (1998), p. 270.

¹³⁰ Pérez Ransanz (1998), p. 271

¹³¹ Pérez Ransanz y Álvarez (2004) *De Kant a Kuhn, acotando por Putnam*. Agradezco a la Dra. Pérez Ransanz el manuscrito de este artículo.

consiguientemente, puede llamarse no-empírico, es decir, trascendental = X. El concepto puro de este objeto trascendental (que, de hecho, *es idéntico en todos nuestros conocimientos, = X*) es lo que pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva”.¹³²

Según Pérez Ransanz y Álvarez en esta cita encontramos, claramente, dos nociones de objeto. Por un lado, la noción de objeto empírico o fenómeno, el cual es el resultado de aplicar la síntesis de las categorías a lo dado en la intuición sensible, y donde tanto la determinación de las propiedades como la realidad del objeto son puestas por la constitución subjetiva, y en consecuencia no son independientes del marco conceptual (marco que, como se ha mencionado ya, en el sistema kantiano es *único*, pues éste no da entrada a formas alternativas de constituir la realidad). Por otro lado, encontramos la noción de objeto trascendental = X, de un algo indeterminado, general, del que no sabemos ni podemos saber nada ya que no es un fenómeno sino el sustrato de todo fenómeno, pero el cual, sin embargo, no podemos dejar de suponer.

Según los autores mencionados, en esta segunda noción de objeto se refleja el peculiar realismo kantiano. Para Kant es una exigencia de la razón el postular un objeto trascendental, exigencia que obedece a la necesidad de que el conocimiento no dé vueltas sobre sí mismo y tenga algún amarre en una realidad independiente:

“La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los fenómenos unos noúmenos que sólo el entendimiento puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad y su campo -el de los fenómenos- se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que éste no puede ser nada por sí mismo, fura de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo... tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad”¹³³

Aquí se hace evidente la necesidad conceptual de postular una condición ontológica para evitar que el conocimiento sea un mero juego de representaciones. Por esta vía, entonces, se

¹³² Citado en Pérez Ransanz y Álvarez (2004) de Kant (1781) *KRV*, A 108-109; énfasis agregado. A continuación reproduzco el argumento de estos autores.

¹³³ Citado en *Ibid.*, de Kant (1781) *KRV*, A 251-252.

llega al concepto de una realidad independiente del conocimiento, y por lo tanto externa, a través de un argumento de tipo trascendental.

Pérez Ransanz y Álvarez muestran que, según su interpretación, Kant, a pesar de su fuerte internalismo, debe aceptar la existencia de algo independiente del esquema de categorías, el objeto trascendental, como correlato último de todo conocimiento. Por tanto, habría en Kant dos nociones de realidad y, paralelamente, dos nociones de existencia: (1) la realidad y la existencia como categorías, es decir, como predicados generales que condicionan el fenómeno u objeto empírico, a partir de lo dado en la intuición sensible (y en este sentido, aquello que es real o existente lo sería sólo para nosotros); y (2) la realidad incondicionada de ese algo cuya existencia nos vemos obligados a postular para que nuestro conocimiento no sea tan sólo una ficción de conjunto. Esta es la tesis del realismo mínimo

Entonces, se concluye que el mundo nouménico juega un papel en la descripción de objetos empíricos - y en general en la construcción del conocimiento - sólo en la medida en que se le considera como un todo. Es en tanto totalidad, como un algo indeterminado para nosotros, que se le atribuye un poder a esa realidad independiente de que los juicios empíricos sean como son, es decir, que sean el tipo de descripción de objetos que tendría que construir un ser con nuestra naturaleza racional y sensible, dada la información y los recursos disponibles.

“De aquí que la forma en que ese algo independiente posibilita nuestro conocimiento de objetos no pueda concebirse como una relación uno-a-uno entre cosas-en-sí y cosas-para-nosotros: no se debe pensar que porque hay sillas y caballos y sensaciones en nuestra representación, hay correspondientemente sillas nouménicas y caballos nouménicos y sensaciones nouménicas”¹³⁴

Sólo quiero reiterar que en el contexto de la discusión (un tanto oscura) planteada en *La estructura*, Kuhn habla del mundo que no cambia en un sentido que refiere más directamente al mundo del sentido común ordinario, -pues éste es el que está constituido por objetos tales como las piedras oscilantes-, que al mundo inefable, indescriptible e indiscutible, que es además permanente, fijo y estable, en un sentido absoluto. Además, evidentemente, si el mundo de los objetos que no cambian del que nos habla Kuhn en *La estructura* fuera el mismo mundo permanente, fijo y estable del que nos habla en *El camino*

¹³⁴ Pérez Ransanz y Álvarez (2004).

desde *La estructura*, la interpretación de Hacking sería la correcta. Pero Pérez Ransanz ha mostrado ya la inconsistencia de esta interpretación con el internalismo kuhniano. Por consiguiente, desde mi perspectiva, la interpretación más plausible es la que proponemos, la cual, además, creo que puede ser compatible con la interpretación de Pérez Ransanz si concebimos el mundo nouménico kantiano como el caso límite ideal del mundo no categorizado (no “recortado”).

El mundo nouménico y el mundo de sentido común.

Para mostrar la consistencia del mundo permanente, fijo y estable, pero inefable, indescriptible e indiscutible (llamémosle el mundo *M1*) con el mundo de los objetos ordinarios del sentido común (el mundo *M2*), consideremos lo siguiente. Kuhn describe (si esto cabe) al mundo *M1* como un sustrato indiferenciado que permanece inmutable a través de los cambios en la estructura léxica que supone el cambio paradigmático. Por otra parte, Kuhn también habla del mundo que no cambia como un mundo de objetos tales como las piedras oscilantes, el *M2*. En nuestra opinión, para Kuhn hay entonces dos sentidos del mundo que no cambia y ambos sentidos son compatibles. Los dos sentidos pueden ser compatibles, si consideramos que el mundo *M2* es un aspecto del mundo *M1*. Y que el mundo *M1* es el caso límite, cuando el mundo no está estructurado léxicamente. Recordemos que para Kuhn los lenguajes o las estructuras léxicas “recortan al mundo de maneras diferentes.”

El mundo *M1* es inefable, indescriptible e indiscutible, y por lo mismo es, a este nivel ontológico, incognoscible, pues carece de una estructura léxica; pero a un nivel superior, una vez estructurado léxicamente, el mundo *M1* puede ser cognoscible, adquiere el aspecto que le confiere una estructura léxica determinada. Para conocer al mundo *M1* es necesario construir una estructura léxica en él: conocer es construir estructuras léxicas en el mundo y aprender las que están ya constituidas. El mundo *M2* es así, ontológicamente, el mismo mundo *M1* pero cuando ya está estructurado léxicamente.

Por consiguiente, podemos construir estructuras léxicas a distintos niveles de generalidad. Podemos construir *n* estructuras en el mundo *M1* que lo recortarán en *n* mundos posibles. Algunas estructuras pueden no ser homologables y otras sí. El mundo *M1* es un sustrato para todas, y todos los *n* mundos son aspectos de ese mundo. Pero ninguna de estas ontologías puede verse como la ontología fundamental en un sentido absoluto. El

mundo *M2*, el de los objetos ordinarios del sentido común, es simplemente un mundo cuya estructura es compartida por una mayor cantidad de individuos, entre los que se encuentran prácticamente todos aquellos que pertenecen también a las comunidades científicas.

Por otra parte, Kuhn niega explícitamente la posibilidad de una estructura taxonómica fundamental en el sentido ontológico. Los procesos por los cuales se transmiten los léxicos de una generación a otra -mediante la exhibición de ejemplos concretos- dan como resultado una adquisición de los conceptos-clase de una cultura o subcultura. Y agrega: "Pero lo que viene con ellos, inseparablemente, es el mundo en el que los miembros de la cultura viven". Según Kuhn, una vez que los nuevos términos son adquiridos, no hay prioridad ontológica entre sus referentes y los referentes de los términos antecedentes disponibles usados en el proceso de adquisición. No puede decirse que, por ejemplo, un péndulo concreto sea más o menos real que la fuerza abstracta. Ni tampoco que haya relaciones de reducción, de hecho o de significado, entre miembros de un conjunto de conceptos en otro. Al no haber tales relaciones de reducción, no hay bases para decir que un conjunto de conceptos es más real que otro (aunque para adquirir los conceptos newtonianos de fuerza y masa, uno debe tener previamente acceso a los conceptos de espacio, tiempo, etc. la prioridad es lógica y psicológica, no ontológica, según Kuhn). Los conceptos correspondientes a mundos distintos, o los conceptos nuevos adquiridos a partir de conceptos antiguos, tendrían la misma prioridad ontológica, debido a que cada léxico da una estructura taxonómica distinta al mismo mundo real, y es este mismo mundo el que la proporciona estatuto ontológico a todos los conceptos, objetos y hechos dentro de dicho léxico.

Comentario.

El conocimiento y la estructuración del mundo.

En resumen, el realismo interno kuhniano - y también otras versiones del realismo internalista - mantiene dos sentidos de "mundo real"

(a) un mundo real básico en el sentido ontológico, fundamento de toda experiencia posible pero independiente de la mente, es decir, sin una estructura taxonómica dada, y por consiguiente "no dividido" de antemano por ningún léxico; y

(b) el mundo real de hechos y objetos cotidianos o científicos en el que vivimos, que sí depende de un léxico o módulo mental.

Desde mi punto de vista, para que haya consistencia entre ambos sentidos, es necesario que los dos tengan el mismo estatuto ontológico; es decir, que el mundo “constituido” del inciso (b) sea tan real como el mundo real básico del inciso (a) ya que ambos son, en última instancia, el mismo mundo.

Si concebimos el proceso del conocimiento como el proceso mediante el cual encontramos, como organismos vivos, formas posibles y válidas de estructuración del mundo, el mundo independiente resulta ser un caso límite cuando el mundo no es percibido ni conocido por ningún agente. Desde este punto de vista *conocer el mundo es estructurarlo*. No hay mesas, montañas, ni estrellas, sin agentes cognoscentes pues los objetos del mundo siempre son objetos *para nosotros*. Pero sí hay un mundo límite independiente al que potencialmente es posible estructurar, a la manera de la especie humana y su cultura contemporánea, de forma que haya sillas, montañas y estrellas en su medioambiente.

Capítulo 4.

HACIA UNA PROPUESTA DE REALISMO NATURAL INTERNALISTA.

En este capítulo, con base en la propuesta de Hilary Putnam sobre la necesidad de regresar al realismo natural se explora una vía para construir un realismo natural internalista, según se ha caracterizado el realismo interno en el capítulo anterior. En la mencionada propuesta de realismo natural internalista únicamente se adoptarán las que he llamado “tesis metafísico-ontológicas” del realismo interno¹³⁵, y no adoptaré ni discutiré el problema de cuál puede ser la noción de verdad más adecuada al realismo natural internalista.

Primeramente se da un panorama de las teorías de la percepción en relación con el realismo. Luego se expone la teoría de la percepción de Reid y su realismo directo de sentido común. Se retoma después la sugerencia de Putnam de regresar a una “segunda ingenuidad” en relación con el problema del realismo, es decir, se sugiere la vuelta al realismo natural que se caracteriza como un realismo directo de base perceptiva. Se plantea la crítica de Putnam a la concepción interfaz de la percepción para distinguir entre la identidad y la indistinguibilidad de las experiencias perceptivas, y responder con esto al argumento cartesiano del sueño que ha llevado al escepticismo con respecto a la existencia del mundo externo. Se propone finalmente una vía para concebir al realismo natural en el marco de un realismo interno (de raigambre kantiana), es decir, un realismo natural internalista; y se relaciona este realismo propuesto con el empirismo mínimo de McDowell.

El realismo en la teoría de la percepción: fenomenalismo, realismo directo y realismo indirecto.

En esta parte se discuten brevemente algunos problemas de interés en las teorías de la percepción con relación al problema del realismo. Con base en la clasificación que hace Jonathan Dancy (1993), se enfocará la discusión en las teorías de la percepción más representativas: el fenomenalismo, el realismo directo y el realismo indirecto.

¹³⁵ Que son la tesis del realismo mínimo, y la tesis de la constitución conceptual de los objetos.

El fenomenalismo.

El fenomenalismo es una forma de antirrealismo que puede considerarse como una derivación, o un refinamiento del idealismo. En cuanto a la existencia del mundo físico, el idealismo llegó a sostener que los objetos físicos son sólo complejos de sensaciones y por lo tanto no existen cuando no se los percibe.

El fenomenalismo busca recuperar la idea de la existencia de los objetos físicos cuando no son percibidos, mediante una modificación a la anterior afirmación idealista. Para el fenomenalista los objetos físicos son complejos de sensaciones, pero no sólo de sensaciones reales, sino también de sensaciones posibles. Según el fenomenalismo, un objeto físico puede existir aun cuando nadie lo perciba realmente; basta que sea capaz de ser percibido, es decir, que sea perceptible. Según esta postura, hablar de un objeto físico que en principio no pueda ser percibido bajo ninguna condición sería una contradicción. El criterio de existencia es la posibilidad de la percepción, y no la percepción real. Pueden haber así objetos que nunca hayan sido percibidos, pero estos objetos existen ya que podrían ser percibidos por alguien que cumpliera con las condiciones adecuadas para la percepción.

Dancy por su parte señala que hay una distinción entre dos tipos de fenomenalismo, a saber, el fenomenalismo eliminativo y el reductivo¹³⁶. Esta distinción es relevante para aclarar la relación entre el fundamentalismo y el realismo. La cuestión es que el realismo perceptivo, como veremos, sostiene que los objetos materiales existen o pueden existir, manteniendo la mayor parte de sus cualidades aun cuando nadie los perciba. Según Dancy, el fenomenalista eliminativo niega esta pretensión, al igual que el idealista. Sin embargo, el fenomenalista reductivo acepta esto.

Parece ser que todos, realistas y fenomenalistas, aceptan que durante los periodos de no percepción, la posibilidad de percepción se mantiene. Pero el realista afirma que,

“además de la posibilidad permanente de experiencia, se mantiene también una base permanente de tal posibilidad, algo distinto de ella y que le da soporte; y *este algo es el mundo material*.”¹³⁷

Esta pretensión es negada por los fenomenalistas y, según Dancy, aquí reside su debilidad.

¹³⁶ Dancy (1993), *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, p. 182.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 183 (subrayado mío).

Para Dancy, la explicación de la experiencia que proporciona el fenomenalista es problemática. La explicación realista de la experiencia parte de la existencia permanente de los objetos materiales, que tienen ciertas cualidades, y de la relación que se establece cuando el perceptor entra en contacto con el objeto percibido. El objeto material estaba ahí antes de que llegara el perceptor, dice el realista, y esto explica la percepción.

La explicación del fenomenalista reside en aceptar que hay algo continuo en este caso, pero no se trata del objeto material permanente del realista: lo que hay es una permanente posibilidad de experiencia. Y esta experiencia se da cuando se cumplen las condiciones apropiadas. La explicación fenomenalista se da mediante un condicional que siempre es verdadero: la percepción de un objeto se daría si se cumplieran las condiciones apropiadas.

Según Dancy, el problema del fenomenalista es la pregunta del porqué el condicional mencionado es siempre verdadero. Para el realista esta cuestión es incluso irrelevante y su respuesta es obvia: el condicional es verdadero

“porque existe un objeto físico continuo que actúa como fundamento de la posibilidad permanente de sensación.”¹³⁸

El fenomenalista explica frecuentemente la verdad del condicional mediante apelar a regularidades en experiencias pasadas. El fundamento del condicional es la regularidad de las experiencias pasadas.

Para Dancy, la explicación fenomenalista de la experiencia perceptiva, con base en este fundamento, es incorrecta. La explicación para una experiencia perceptiva debe darse en términos de esa situación concreta. Debe explicarse qué hay en esa situación que fundamente su capacidad de producir cierta experiencia. Según Dancy, sólo el realista puede dar una respuesta en términos de las propiedades inobservadas pero continuas de los objetos físicos. Pues tiene

“un fundamento contemporáneo y relevante para el condicional subjuntivo sobre la experiencia; lo fundamenta en la naturaleza permanente de un tipo de cosa distinto, un objeto físico.”¹³⁹

El realismo en teoría de la percepción.

El realismo en teoría de la percepción, o realismo perceptivo, se caracteriza por el punto de vista:

¹³⁸ Ibid., p. 185.

“de que los objetos que percibimos tienen la posibilidad de existir, y normalmente existen, conservando algunas de las propiedades que percibimos que tienen, incluso cuando no son percibidos”.¹⁴⁰

Esto quiere decir que, para el realismo perceptivo, la existencia de los objetos que percibimos es independiente de la existencia del perceptor.

Dentro del realismo perceptivo, la diferencia entre el realismo directo y el realismo indirecto reside en la forma de la percepción. La percepción de un objeto *O* por parte de un perceptor *P* es directa, si *P* percibe a *O* sin percibir ningún intermediario *I*. Se dice que *P* percibe un intermediario *I*, si *P* percibe a *O* sólo en virtud de que percibe a *I*. La percepción indirecta es entonces aquella en la cual *P* percibe a *O* vía un intermediario *I*. En la percepción indirecta se requiere que el modo en que *P* aprehende a *I* sea análogo al modo en que aprehende a *O*. Dancy señala que hay tipos de aprehensión que no son perceptivos, como por ejemplo, la aprehensión de la sensación de dolor.

Tanto el realista directo como el indirecto coinciden en que los objetos físicos pueden existir y mantener algunas de sus propiedades con independencia de cualquier perceptor. La discrepancia entre ellos consiste en que para el realista indirecto, la aprehensión de los objetos físicos nunca es directa, pues sólo se captan indirectamente *en virtud de* la captación directa de un objeto intermedio (no físico) que puede llamarse una idea, dato sensorial, *qualia*, apariencia, representación, etcétera¹⁴¹. Para el realista directo, por el contrario, es posible la aprehensión directa de los objetos físicos.

Dancy comenta que la noción de “directo” no debe confundirse, como a veces se hace, con la noción de infalibilidad. Podemos equivocarnos sobre la existencia o la naturaleza de un objeto aunque lo percibamos directamente. La noción de percepción directa no implica percepción infalible ni omnisciente.¹⁴²

Otro error frecuente, según Dancy, es suponer que un objeto que se aprehende directamente debe existir y tener las propiedades que percibimos en el mismo momento de la aprehensión. La confusión consiste en creer que la aprehensión directa y su objeto deben existir al mismo tiempo, lo cual no debe considerarse como un requerimiento de la noción de aprehensión directa. Este es el caso, por ejemplo, de la percepción actual del color de

¹³⁹ Ibid., p. 187.

¹⁴⁰ Ibid., p. 168.

¹⁴¹ Ibid., p. 169.

¹⁴² Ibid., p. 170.

una estrella, la cual posiblemente ya no exista en el presente, pero cuyo color captamos directamente.

Por otra parte, el fenomenalista niega la existencia de un mundo físico independiente y separado del mundo de la experiencia. El único objeto posible de aprehensión es la experiencia, y ésta es la única realidad. Los únicos objetos de aprehensión son entonces los objetos directos (que en su caso son las *qualia*, sensaciones, representaciones, etc.), pues no hay nada aparte de los objetos directos que pueda percibirse indirectamente. En esto coincide el fenomenalista con el realista directo, en que la percepción es directa, inmediata. Pero también coincide con el realista indirecto en que los objetos directos de la percepción no son los objetos físicos del realista ya que para el fenomenalista los objetos físicos son complejos de sensaciones.

El realismo directo ingenuo y el realismo directo científico.

Como hemos mencionado, el realismo directo sostiene que en la percepción sensorial captamos directamente la existencia y la naturaleza del mundo físico. Los objetos de la percepción son entonces objetos directos.¹⁴³

Todos los realistas directos coinciden en que los objetos físicos percibidos pueden existir y conservar al menos algunas de las propiedades que les atribuimos al percibirlos, aun cuando no los percibamos.¹⁴⁴ Sin embargo, discrepan sobre cuáles son las propiedades que los objetos físicos mantienen, es decir, sobre el grado de realismo que aceptan. De acuerdo con esto, es posible distinguir entre dos tipos principales de realismo perceptivo directo, a saber, el ingenuo y el científico.

El realista directo ingenuo sostiene que:

“los objetos no percibidos pueden retener propiedades de todos los tipos que percibimos que tienen”.¹⁴⁵

¹⁴³ Jackson (1993), pp. 6-9, considera otra definición de realismo directo o inmediato que es la que identifica inmediato (directo) con no inferencial. Surge de la doctrina de que la distinción entre percepción mediata e inmediata es que la última, pero no la primera, es no inferencial. Para Jackson esta identificación falla porque la inferencia es una noción definible en términos de creencia; inferir es al menos creer algo como resultado de creer otra cosa. Así que “decir que la percepción mediata, por contraposición con la percepción inmediata, involucra inferencias es decir que la percepción mediata involucra ciertas creencias que la percepción inmediata no involucra; y esto es falso.” [p. 8]

Sin embargo, muchos autores, como Hanson y Fodor parecen adoptar esta definición de percepción directa.

¹⁴⁴ Dancy (1993), p. 171.

¹⁴⁵ Ibid., p. 172.

Según Dancy, la ingenuidad de esta postura radica en la palabra “todas”, y es posible matizarla sustituyéndola por “casi todas” o “la mayoría”. Lo cual conduce al realismo directo científico.

El realismo directo científico recibe este nombre porque se apoya en la ciencia que, desde su perspectiva, ha demostrado que los objetos físicos no retienen, cuando no los percibimos, todas las propiedades que les atribuimos cuando los percibimos. Para esta postura, la existencia de algunas de esas propiedades depende de un perceptor. Por ejemplo, el color, el sabor o la aspereza no son propiedades inherentes al objeto que se mantengan con independencia de un perceptor. El objeto sólo las posee en relación con un perceptor. El realismo directo científico acepta que la percepción del mundo es directa, pero restringe este carácter directo sólo a algunas de las propiedades del objeto.

Esta distinción del realismo directo científico es parecida a la distinción de Locke sobre las cualidades primarias y secundarias de un objeto. Según Locke, las cualidades primarias de un objeto, como la forma o el tamaño, tienen diferente estatuto ontológico que el de las cualidades secundarias como el color, el sabor o el olor. El objeto retiene las cualidades primarias, pero pierde las secundarias cuando no es percibido. En cierto sentido podría decirse que las cualidades secundarias de un objeto son un efecto de sus cualidades primarias. Pues, gracias a que el objeto retiene sus cualidades primarias, las secundarias aparecerán a cualquier perceptor en las circunstancias apropiadas. Una cualidad secundaria es más una propiedad de la manera en que el perceptor aprehende el mundo, que una propiedad del propio mundo.

Según Dancy, pueden hacerse dos observaciones en contra de la forma científica de realismo directo. La primera se basa en la dificultad para distinguir, en nuestra experiencia del mundo, las cualidades primarias y secundarias. Ambas propiedades nos aparecen entremezcladas en la experiencia y con un estatuto semejante. Y un mundo de puras cualidades primarias sería imposible de imaginar, pues parecería imposible percibir los objetos de ese mundo sin percibir sus cualidades secundarias. La segunda observación es sobre una posible incompatibilidad entre la visión realista directa y la distinción de cualidades primarias y secundarias. Para el realista directo, la aprehensión de cualidades secundarias, como el color o el olor, es tan directa en la experiencia como lo es la aprehensión de cualidades primarias, como el tamaño y la forma. La dificultad se basa en

que si se concede la existencia de alguna cualidad secundaria de un objeto, por ejemplo el color, esto implicaría que ésta no es una propiedad del objeto mismo, por tanto habría que descubrir algún otro tipo de objeto intermediario que sí fuera portador de la propiedad secundaria, es decir, que sí fuera coloreado, pero este argumento conduciría al realismo indirecto del cual hablamos en la anterior sección.

Estoy de acuerdo con Dancy sobre que la forma ingenua de realismo directo es más consistente que la forma científica. Considera y responde a algunas objeciones para el realismo directo ingenuo que, en su mayoría, son aplicables también al realismo directo científico.

El primer problema se basa en la resistencia a aceptar el color-tal-como-lo-vemos como algo que existe cuando nadie lo percibe. Según este argumento¹⁴⁶, el color percibido se altera de acuerdo con el estado no sólo del objeto, sino también del perceptor y de la luz del medio ambiente. Por tanto, no puede haber tal cosa como el color real del objeto, pues cualquier elección de los muchos colores percibidos como color real será arbitraria y dependería del criterio de los seres humanos. Pero, si se acepta que el color real depende del criterio humano, esto parece llevar a un abandono de la noción de que los objetos conservan un color cuando nadie los percibe. Dancy responde que no es necesario que el color real sea el que se mantiene cuando nadie percibe al objeto. El objeto puede mantener un color no percibido que bien puede no ser su color real. Dancy sugiere que, en el realismo ingenuo, el color real puede definirse como el color que se percibe bajo condiciones normales. Con esto, el objeto podría conservar un color no percibido, que puede no ser su color real, sin por esto tener que comprometerse en decir cuál es ese color no percibido. Para Dancy, la sugerencia de que algún color se mantiene no percibido es una buena respuesta a la objeción mencionada, pues es compatible con el punto de vista de que percibimos objetos físicos directamente como coloreados y con el punto de vista del color de un objeto puede alterarse de acuerdo con el medio circundante.

De aquí surge otra objeción para el realismo ingenuo que se basa en el hecho de que los objetos pierden su color en la oscuridad. Esto puede ser indicador de que el color sólo existe en condiciones apropiadas para la percepción, y dificultar así la posible existencia del color no percibido. Pero responde Dancy,

¹⁴⁶ Ibid., p. 175.

“el realista ingenuo no necesita aceptar que los objetos pierden su color en la oscuridad”¹⁴⁷, sino que puede decir que los objetos mantienen un color que, debido a las condiciones desfavorables, no se puede ver. Y Dancy proporciona una respuesta más, aun si se concede que el color desaparece en la oscuridad. El realista ingenuo puede decir que el hecho de que el color no exista en ausencia de la luz adecuada no muestra que el color no pueda existir sin ser percibido, siempre que se admita que la luz adecuada puede estar presente sin ser percibida.

El realismo indirecto ingenuo y el realismo indirecto científico.

Como ya se ha mencionado, el realismo indirecto mantiene que en la percepción aprehendemos indirectamente los objetos externos que nos rodean en *virtud de*¹⁴⁸ la aprehensión directa de objetos internos, como ideas, datos de los sentidos, representaciones, etcétera.

Como en el caso del realismo directo, hay una forma ingenua y una forma científica de realismo indirecto.

El realismo indirecto ingenuo afirma que el objeto interno de aprehensión tiene propiedades de los mismos tipos que las propiedades del objeto externo. De modo que el objeto indirecto externo tiene tanto color, olor sabor, etc., como forma y tamaño. El realismo indirecto científico sostiene que el objeto externo sólo tiene propiedades primarias, como forma y tamaño, y que las propiedades secundarias (las sensoriales como el color) sólo pertenecen al objeto directo, que en su caso es interno.

Según Dancy, la forma ingenua del realismo indirecto, es insostenible. Pues implica la sugerencia de que aparte de los colores visibles del objeto interno directo hay otros colores invisibles que pertenecen al objeto externo indirecto. Pero

“sentimos la fuerte tentación de decir que el color es algo que sólo podemos aprehender directamente, al menos en los casos normales”¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ibid., p. 169.

¹⁴⁸ Frank Jackson (1993) usa la expresión *en virtud de* para definir la distinción entre objetos mediatos (indirectos) e inmediatos (directos) de la percepción. Comúnmente vemos cosas en virtud de ver otras cosas. Por ejemplo, ver una mesa en virtud de ver su parte superior. Según la definición de Jackson:

“*x* es un *objeto mediato de percepción (visual)* (para *S* en *t*) si y sólo si *S* ve *x* en *t*, y hay una *y* tal que (*x* ≠ *y*) *S* ve *x* en virtud de ver *y*. Un *objeto inmediato de percepción* es uno que no es mediato; y podemos definir la relación de *percibir inmediatamente* así: *S* percibe inmediatamente *x* en *t* si y sólo si *x* es un objeto inmediato de percepción para *S* en *t*.” [pp. 19-20]

Según esta definición, en el ejemplo anterior, *S* ve la mesa mediatamente y ve su parte superior inmediatamente.

¹⁴⁹ Dancy (1993), p. 180.

Pero la forma científica del realismo indirecto es más plausible. Entraña la separación entre propiedades primarias y secundarias que parece compatible con la visión científica del mundo.

Un argumento a favor de que la existencia de representaciones mentales no contradice al realismo directo.

Un argumento falso a favor del realismo indirecto se basa en los logros de la neurofisiología. Se ha demostrado que en los procesos causales de producción de la percepción hay involucrados numerosos estados intermedios en el cerebro entre el objeto externo y la percepción de éste, entonces ¿cómo se puede sostener que percibimos directamente el objeto externo? Se ha mostrado que el objeto externo está separado de nosotros y sólo podemos percibirlo indirectamente por medio de los efectos que tiene sobre las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales, etc., o incluso mediante la formación de representaciones.

Según Dancy, este argumento es erróneo.¹⁵⁰ Aun si hubiera un acuerdo general sobre los descubrimientos neurofisiológicos no es clara su relevancia para el problema del realismo. Pues el sentido en que los procesos neurofisiológicos son intermedios entre nosotros y los objetos externos es causal: tales procesos son causalmente necesarios para que se dé la percepción.

“Pero lo relevante es que no somos conscientes de su intervención en ningún sentido remotamente semejante al sentido en el que somos conscientes de los objetos externos.”¹⁵¹

De modo que los procesos neurofisiológicos no funcionan como objetos que captemos directamente e intermediarios de la percepción de los objetos externos. Entonces este argumento no favorece al realismo indirecto.

Una versión de este argumento se puede usar para defender la compatibilidad entre el realismo directo y la existencia de representaciones. Pues lo que sí muestra el argumento es que la existencia de las representaciones no es una condición suficiente que nos obligue a adoptar al realismo indirecto. En los procesos causales perceptivos pueden producirse estados representacionales sin que esto suponga que la percepción es indirecta. Por consiguiente se puede sostener sin contradicción la tesis de que en la percepción directa hay estados representacionales, siempre que se admita que no somos conscientes de las

¹⁵⁰ Ibid., p. 179.

representaciones sino de los objetos externos. Esto es compatible con el realismo directo perceptivo y con una “teoría representacional de la mente”.

Sentido común, percepción y realismo en Thomas Reid.

En la búsqueda de una argumentación que nos permita defender un realismo perceptivo ingenuo o de sentido común, a continuación expondré a grandes rasgos las ideas de Thomas Reid sobre el sentido común y su relación con la percepción y el realismo directo, ya que en este autor del siglo XVIII estas tres nociones se vinculan desde una perspectiva naturalista, constituyendo un antecedente importante del punto de vista contemporáneo sobre estos problemas.

La teoría de la percepción de Reid y el principio del realismo directo.

Hemos mencionado ya que el quinto principio reidiano del sentido común afirma que las cosas que distinguimos claramente mediante los sentidos “realmente existen, y son lo que percibimos que son”. Esta concepción de la percepción (desde Aristóteles) conlleva un compromiso con el realismo directo contraria a la concepción representacionista de la tradición filosófica imperante, que supone un realismo indirecto. Para Reid, todos los filósofos del representacionismo, de Platón a Hume coincidían en que no percibimos los objetos externos de manera inmediata, y que el objeto inmediato de la percepción debe ser algún objeto presente a la mente, es decir, una idea o una impresión. Este planteamiento equivocado es lo que ha llevado al escepticismo y otros problemas irresolubles.

Según Reid, lo que lleva a un escepticismo con respecto a los objetos externos es la reificación que los filósofos hacen de los contenidos del pensamiento, considerándolos además como los únicos objetos presentes directamente a la conciencia:

“Así es como la sabiduría de la filosofía se ha colocado en contradicción con el sentido común de la humanidad. La primera pretende demostrar *a priori*, que no hay tal cosa como un mundo material; que el sol, la luna, las estrellas y la tierra y los cuerpos animales y vegetales, de hecho son y no pueden ser más que sensaciones en la mente o imágenes de esas sensaciones en la memoria y la imaginación; pretende demostrar que, al igual que el sufrimiento o la alegría, estas entidades no pueden tener existencia mientras no ocurran en el pensamiento”¹⁵².

Y añade:

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Reid (1764), p. 49.

“Siendo [en los sistemas escépticos] las ideas los únicos objetos del pensamiento y no teniendo existencia alguna, salvo cuando somos conscientes de ellas, de ahí se sigue necesariamente que no hay ningún objeto de nuestro pensamiento capaz de tener una existencia continua y permanente”.¹⁵³

En la opinión de Reid, la reificación que hacen los filósofos sobre los contenidos mentales a costa de la negación del mundo material no está justificada, pues tanto o más válido sería el partir de la reificación de sí mismo o de los objetos externos, como lo pide el sentido común:

“si los objetos externos son percibidos de manera inmediata, tenemos la misma razón para creer en su existencia que la que los filósofos tienen para creer en la existencia de las ideas, en tanto que son mantenidas por ellos como los objetos inmediatos de la percepción.”¹⁵⁴

Es importante notar que más que una negación de la existencia de las ideas en general, Reid argumenta que, en lo concerniente a nuestra percepción de los objetos externos, son éstos los objetos inmediatos de la percepción y no las ideas o representaciones que tenemos de ellos.

En su teoría de la percepción sensorial, Reid parte de la negación de las premisas de las teorías racionalistas y empiristas que ya hemos expuesto, las cuales afirman que, cuando percibimos, lo hacemos por medio de ideas situadas entre la mente y los objetos materiales percibidos:

“El término percepción se asigna del modo más apropiado a la evidencia que tenemos de objetos externos a través de nuestros sentidos”.¹⁵⁵

Reid cuestiona también que el conocimiento de los objetos externos se alcance por medio del razonamiento, es decir, argumenta a favor del conocimiento directo de los objetos; y también cuestiona que para llegar a concebir algo sea necesario tener una impresión o idea previa en nuestras mentes que se le asemeje. Dice:

“Cuando oigo un cierto sonido, concluyo inmediatamente, sin razonamiento, que un carruaje pasa. No hay premisas desde las cuales esta conclusión se infiera mediante algunas reglas de la lógica. Es el efecto de un principio de nuestra naturaleza, común a nosotros y a los brutos”.¹⁵⁶

La conclusión de la que habla Reid, no es una conclusión a la que se llegue mediante un razonamiento, sino una creencia a la que se llega mediante un proceso causal,

¹⁵³ Ibid., p. 113.

¹⁵⁴ Reid (1785), p. 625.

¹⁵⁵ Reid (1764), p. 138.

¹⁵⁶ Ibid., e. IV, c. 1. Es notable la opinión de Reid acerca de una naturaleza perceptual común a los animales y los humanos.

directo y no inferencial: las sensaciones son signos de los objetos externos, y es así como las debemos considerar siempre, de acuerdo a los dictados del sentido común:

“Las sensaciones de olor, sabor, sonido y color, son infinitamente más importantes como signos o indicaciones que lo que son por propia cuenta; como las palabras de un lenguaje, en donde no atendemos al sonido sino al sentido”.¹⁵⁷

Esta analogía aclara el papel de las sensaciones en el proceso de la percepción. Como los sonidos de las palabras de un lenguaje hablado, *no percibimos a las sensaciones como signos, sino directamente a los objetos externos.*¹⁵⁸

Reid, entonces, hace un reclamo a los filósofos que mantienen teorías de la percepción que interponen a las ideas entre la mente perceptora y el objeto externo, a aquellos que reifican innecesariamente imágenes en la mente o el cerebro, que dan tal objetividad al mundo del pensamiento que llegan a confundirlo con los objetos percibidos. Para Reid estos filósofos conciben a las ideas como una clase de entidades que a veces se ligan con el pensamiento, a veces son el objeto del pensamiento, y a veces tienen una existencia propia.¹⁵⁹ Reid afirma que no hay ninguna prueba concluyente de la existencia de las ideas (en el proceso de la percepción); y que éstas, concebidas como intermediarios entre la mente y los objetos externos, son meras ficciones o hipótesis propuestas con el fin de resolver el fenómeno del entendimiento humano. Sin embargo, lejos de cumplir con esta meta, suponer ideas o imágenes de cosas en la mente sólo ha llevado a paradojas inaceptables.¹⁶⁰

El argumento de Reid se refiere específicamente aquí al proceso de la percepción de los objetos externos mediante los sentidos. Según los dictados del sentido común, percibimos directamente a los objetos materiales, no a las ideas como representaciones de éstos. Es importante notar que el argumento de Reid no busca tanto negar la existencia de los contenidos mentales, sino que su crítica se dirige a la pretensión de reificar a estos contenidos a costa de negar la existencia de los objetos externos.

¹⁵⁷ Ibid., e. II, c. 9.

¹⁵⁸ De la misma manera, se puede argumentar desde una teoría representacionista de la mente un realismo directo. En el capítulo 8 defenderé que aunque en la percepción estén involucradas representaciones, el objeto de la percepción es el objeto externo, y no la representación o algún tipo de *sense data*.

¹⁵⁹ Reid aplica el término “idea” a todo tipo de contenido mental.

¹⁶⁰ Se verá más adelante, y en el capítulo siete, que Putnam llama “concepción interfaz” a la opinión de que en la percepción captamos directamente objetos intermedios como ideas, *sense data*, representaciones etc. y no tocamos directamente al mundo, sino sólo indirectamente en el mejor de los casos. La crítica de Putnam se asemeja a la que dirige Reid contra los escépticos que mantienen la “teoría cartesiana de las ideas”.

Por otra parte, Reid, al igual que Descartes y Locke, distingue entre cualidades primarias y secundarias de los objetos, y también sostiene, aunque en un sentido diferente, que sólo las cualidades primarias nos informan de lo que estas cualidades son en sí mismas:

“Nuestros sentidos nos dan una noción directa y distinta de las cualidades primarias, y nos informan de lo que ellas son en sí mismas. Pero de las cualidades secundarias, nuestros sentidos nos dan sólo una noción relativa y oscura. Nos informan solamente que hay cualidades que nos afectan en una cierta manera -esto es, producen en nosotros una cierta sensación; pero en cuanto a lo que son en sí mismas, nuestros sentidos nos dejan en la oscuridad.”¹⁶¹

Y añade.

“La noción que tenemos de las cualidades primarias es directa, y no solamente relativa. Una noción relativa de una cosa [como la de las cualidades secundarias] no es, hablando estrictamente, una noción de la cosa, sino sólo de alguna relación la cual señala a algo más.”¹⁶²

A primera vista, parece haber una inconsistencia entre la distinción de cualidades primarias y secundarias de los objetos externos y los principios del sentido común, en particular, con el quinto principio de las verdades contingentes que dice: “realmente existen aquellas cosas que percibimos distintamente con nuestros sentidos, y son lo que percibimos que son”. Pero agrega:

“No es de esperar que éstos [el vulgo] deberían hacer distinciones que no tengan conexión con los asuntos comunes de la vida; ellos no... distinguen las cualidades primarias de las secundarias, sino que hablan igualmente de ambas como cualidades del objeto externo... De las secundarias, sus nociones son... confusas e imprecisas, más que erróneas.”¹⁶³

Ambos puntos de vista pueden reconciliarse sin caer en un escepticismo, aceptando el punto de vista del hombre común sobre las cualidades secundarias: el color de un objeto, que es una cualidad secundaria del mismo, sí es una cualidad, aunque oscura e imprecisa, del objeto externo; es aquella cualidad que nos produce la sensación del color que vemos. Como hombres comunes, podemos con corrección decir que un objeto que vemos rojo, es rojo, puesto que llamamos “rojez” a la cualidad secundaria correspondiente del objeto.

Reid resume su teoría de la percepción en los siguientes términos:

“Si atendemos al acto de nuestra mente que llamamos percepción de un objeto sensible externo, encontraremos en él estos elementos: primero, una concepción o noción del objeto percibido; segundo, una fuerte e irresistible convicción o creencia

¹⁶¹ Reid (1785), e. II, c. 17, pp. 252-3.

¹⁶² Ibid., e. II, c. 16.

¹⁶³ Ibid., e. II, c. 17.

en su existencia presente; y, tercero, el que esta convicción o creencia es inmediata, y no el efecto de un razonamiento.”¹⁶⁴

Es importante notar aquí el compromiso realista que para Reid conlleva la percepción de un objeto del mundo externo: *Percibir un objeto externo es aceptar su existencia.*

La distinción de Reid entre sensación y percepción.¹⁶⁵

Por otra parte, Reid distingue claramente entre sensación y percepción. Ambas son operaciones de la mente, las cuales, por su propia naturaleza, llevan a la mente a poner su atención en algún otro objeto. En la percepción, memoria, juicio, imaginación, y razonamiento, hay un objeto distinto de la operación en sí misma “y mientras un fuerte impulso nos lleva a atender al objeto, la operación escapa a nuestra consideración”.

En la mayoría de las operaciones de la mente, debe haber un objeto distinto de la operación misma. No podemos ver, sin ver algo. Ver, sin tener algún objeto a la vista, es absurdo. No podemos recordar, sin recordar algo. La cosa recordada es pasada, mientras que el recuerdo de ella es presente; y entonces la operación y el objeto de ella deben ser cosas distintas, dice Reid.

Sin embargo, una de las características de la sensación es que ésta no tiene objeto, a diferencia de la percepción y de otras operaciones de la mente. Para Reid la sensación es:

“un acto de la mente que puede distinguirse de otros por el hecho de que carece de un objeto diferente del acto mismo...Cuando siento un dolor, no puedo decir que el dolor sentido sea una cosa y mi sentimiento sea otra. Ambos son una y la misma cosa, y no pueden separarse ni en la imaginación. Cuando un dolor no se siente no tiene existencia...; tampoco es nada en absoluto salvo cuando se siente... Y esto que hemos dicho del dolor puede aplicarse a las demás sensaciones.”¹⁶⁶

Además, no es posible que nos parezca que las sensaciones tengan características que en realidad no tienen. No es posible que un hombre sienta un dolor que no tenga, y es imposible que dicho dolor no sea real. Reid menciona que la sensación es “un principio natural de creencia”:

“Puedo pensar en el olor de una rosa cuando no lo huelo; y es posible que cuando pienso en él, no exista en ninguna parte ni la rosa ni el olor. Pero cuando lo huelo estoy necesariamente determinado a creer que la sensación realmente existe. Esto es

¹⁶⁴ Ibid., e. II, c. 5, p. 164.

¹⁶⁵ Aquí debo aclarar que Reid emplea el término sensación para una experiencia introspectiva.

¹⁶⁶ Ibid., p. 27.

común a todas las sensaciones, que como no pueden existir sino en el ser percibidas, así no pueden ser percibidas sin que tengan que existir.”¹⁶⁷

En esta última cita Reid pone énfasis sobre el compromiso realista acerca de la existencia de las sensaciones que surge de su aprehensión mediante el sentido común; si bien las sensaciones no forman parte de los objetos del mundo externo. Como ocurre en el caso de la percepción, la aprehensión de la sensación involucra un compromiso con la existencia interna de la sensación. Esto permite equiparar a la sensación reidiana con la experiencia introspectiva.

El realismo natural de Putnam y el realismo directo.

En una primera etapa de su pensamiento, Putnam defendía una teoría externalista del significado; criticaba al verificacionismo, al convencionalismo y al relativismo, para adoptar una defensa del realismo científico. Es la época en que propone el funcionalismo en filosofía de la mente. A mediados de los setenta su pensamiento cambió con su crítica al realismo metafísico y su propuesta del realismo interno. Como hemos visto en el capítulo anterior, el realismo interno afirma que toda realidad estructurada depende en parte de los marcos conceptuales de los sujetos que la conocen y que interactúan con ella. Y niega que la verdad esté determinada unívocamente por esa realidad estructurada. En una tercera etapa, Putnam abandona la idea del realismo interno. Sigue cuestionando el realismo metafísico, pero cuestiona también toda perspectiva filosófica que atente contra del sano sentido común. Por esto hay una manera errónea de interpretar el realismo interno: como una perspectiva que afirme la dependencia de la realidad del sujeto, sea individual o social. Una postura filosófica como ésta, viola la naturalidad del sentido común tanto como la apelación a un mundo de cosas en sí mismas.

En *Sentido, sinsentido y los sentidos* (1994) el realismo interno es revisado y reformado para transformarse en un realismo natural, que es un realismo pragmático, de sentido común, directo y perceptual. Resulta ser el realismo ingenuo del hombre común, y Putnam reivindica el retorno a tal realismo, lo que llama “la segunda ingenuidad”, pero justificada por argumentos filosóficos. Putnam ataca la clásica visión interfaz de la mente que interpone ideas, datos de los sentidos (*sense data*) o estados mentales entre el sujeto y el mundo, es decir, ataca al realismo indirecto. Niega que sea un problema auténtico el de la

¹⁶⁷ Reid (1764), p. 24

forma como se conectan la mente y el mundo, algo que preocupó tradicionalmente a la epistemología. La mente y el mundo se conectan porque nuestras capacidades perceptivas y cognitivas nos permiten captar directamente el mundo tal como es, sin ningún intermediario.

Con respecto al problema de la naturalización de la mente, si bien Putnam fue de los primeros filósofos en proponer el funcionalismo, una teoría reduccionista respecto del problema mente-cuerpo que considera a la inteligencia artificial como un modelo válido para la mente humana, en escritos posteriores¹⁶⁸, modificó radicalmente su postura y trató de mostrar que los estados mentales no pueden ser reducidos a estados fisicoquímicos, ni tampoco a meros estados funcionales, es decir, caracterizados computacionalmente. Para esto, hace una revisión de las nociones que están detrás de la teoría funcionalista. Reitero que las recientes ideas de Putnam, antirreduccionistas con respecto a la dualidad mente-cuerpo, y en particular sobre la relevancia de la percepción para el problema del realismo, sugieren un retorno al “realismo natural”, que Putnam identifica con lo que William James llamó “el realismo ingenuo del hombre común”.¹⁶⁹

El realismo ingenuo es un realismo directo con respecto a la percepción. Hemos visto ya que el realismo directo sostiene que en la percepción sensorial captamos directamente la existencia y la naturaleza del mundo físico. Los objetos de la percepción son entonces objetos directos.

En la Antigua Grecia se conocían dos concepciones opuestas sobre la percepción. La teoría de la percepción aristotélica era una forma de realismo directo que rivalizaba con la teoría de la percepción de los atomistas y los estoicos que era de tipo representacional. Por ejemplo, el atomista Demócrito concebía las imágenes interiores como “apariencias” producidas por afecciones sensoriales, concepción que compartieron los epicúreos.

Durante el período moderno el realismo directo aristotélico prácticamente desapareció, salvo como hemos comentado en el capítulo uno y en este mismo capítulo, por

¹⁶⁸Putnam, Hilary. (1994). The Dewey Lectures 1994. *Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*. The Journal of Philosophy, vol. XCI, núm. 9, sep., pp. 445-517, Nueva York. [Versión en castellano de Norma B. Goethe. *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Paidós, Barcelona, 2000.] Para el funcionalismo ver Putnam H. (1988). *Representation and Reality*. M.I.T. [Versión en castellano de Gabriela Ventureira. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Gedisa, Barcelona, (1995).]

la postura sostenida por la “escuela escocesa del sentido común” en el siglo XVIII, surgida como una reacción en contra de las tesis escépticas de los racionalistas y los empiristas. Thomas Reid, considerado su fundador y principal exponente, sostuvo un realismo directo en el cual, mediante la percepción sensorial, podemos captar directamente las cualidades de los objetos externos.

El realismo directo volvió a surgir en el siglo XX con las críticas de William James a la concepción tradicional sobre la percepción, es decir, a la concepción representacional. También la fenomenología de Husserl¹⁷⁰ propuso una recuperación del realismo natural del hombre común, y posteriormente John Austin¹⁷¹ desarrolló una defensa del realismo natural o de sentido común, en el seno de la filosofía analítica. En la interpretación de Putnam, la filosofía del segundo Wittgenstein constituye también una defensa de esta forma particular del realismo.¹⁷²

Entonces, el realismo natural ha sido identificado con el realismo ingenuo del hombre común que fue cuestionado, tanto por los argumentos escépticos del racionalismo y el empirismo como por el realismo científico en su defensa de la concepción científica del mundo. Una de las características que tradicionalmente ha sido asociada con el realismo ingenuo es el de ser una forma de realismo directo. Pero no siempre se ha identificado al realismo de sentido común con el realismo directo. Un ejemplo de la distinción entre el realismo de sentido común y el realismo directo es el realismo de sentido común defendido por Popper, que es una forma de realismo metafísico.¹⁷³ Putnam sugiere que el retorno al realismo natural sea una vuelta al realismo directo aristotélico pero eliminando sus aspectos metafísicos. Entonces, para completar el itinerario del viaje propuesto por Putnam que vaya

¹⁶⁹ Dice Putnam: “La filosofía de James comporta una fuerte tendencia al realismo ‘directo’, esto es, a la doctrina según la cual la percepción se relaciona con objetos y acontecimientos de ‘allá afuera’ y no con ‘datos sensoriales’ privados” Putnam (1999) *El pragmatismo. Un debate abierto* Gedisa, Barcelona

¹⁷⁰ Husserl, Edmund. (1976). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona.

¹⁷¹ Austin, John. (1962). *Sense and Sensibilia*. [Versión en castellano *Sentido y Percepción*. Técnos, Madrid, 1981.]. Al respecto ver Putnam (1994), conferencia II.

¹⁷² Ver Putnam (1994), conferencia III.

¹⁷³ Para Popper todo conocimiento subjetivo, incluido el perceptual consta de disposiciones a la acción y por eso es una especie de adaptación tentativa a la realidad. Por eso nunca podemos estar seguros de que los objetos que percibimos existen, y sean tal y como los percibimos. Sin embargo, según Popper debemos mantener la tesis metafísica de la existencia del mundo externo independiente ya que esta tesis es mantenida tanto por el sentido común ordinario como por el sentido común ilustrado, constituido por la buena filosofía y la ciencia. Por esto, el realismo popperiano es un realismo de sentido común, pero es un realismo metafísico y no un realismo directo. Al respecto ver Popper (1972).

del realismo metafísico al realismo natural, es necesario cuestionar la imagen tradicional en su conjunto. En este camino es necesario recuperar la importancia de la percepción para el problema del realismo.

En la base de todo realismo está una intuición de sentido común, a saber, que existe un mundo independiente de la mente humana, esta es la tesis del realismo mínimo. Sin embargo, el realismo directo o natural, adopta tesis adicionales acerca de la percepción que se adicionan a la tesis realista de la mera independencia del mundo. El Putnam más reciente sugiere que una solución al viejo problema del realismo que represente un verdadero progreso en filosofía requiere de un retorno a las intuiciones del “realismo natural del hombre común”, es decir, de una vuelta al realismo directo aristotélico pero eliminando sus aspectos metafísicos. Putnam entiende que para un realista natural,

“la percepción exitosa consiste en ver o escuchar las cosas que están ‘allí afuera’, y no en una mera afección de la subjetividad de la persona causada por esas cosas.”¹⁷⁴

La diferencia con la concepción cartesiana clásica reside en que en ella se asume que los objetos de la percepción inmediata eran mentales y por lo tanto no físicos, interponiendo de esta manera, como argumenta McDowell, interfaces entre nuestros poderes cognitivos y el mundo exterior. Putnam rechaza la concepción tradicional de que las experiencias sensoriales son experiencias intermediarias entre nosotros y el mundo. Pero la alternativa de Putnam no implica “simular anestesia” negando la conciencia fenoménica y la experiencia subjetiva con toda la riqueza de su sensibilidad, sino afirmar que las cosas “externas” (como los repollos y los reyes, dice) pueden ser *experimentados*, y no sólo en el sentido trivial de ser meras causas de experiencias entendidas estas como afecciones de la subjetividad, sino directamente tal y como ellos son.¹⁷⁵ Entonces, dice Putnam, para completar el itinerario del viaje de retorno que va del realismo ingenuo al realismo natural, es necesario cuestionar la imagen representacional tradicional en su conjunto, que Putnam llama “la concepción interfaz”. Este largo itinerario se hace necesario si se quiere adoptar una alternativa filosófica que nos permita mantener las intuiciones realistas pero sin caer en las dos concepciones tradicionales sobre el problema de la realidad, a saber, el realismo metafísico y el antirrealismo.

¹⁷⁴ Putnam (1994), p. 58.

¹⁷⁵ Ibid., p. 71.

La concepción interfaz de la experiencia: identidad vs. indistinguibilidad.

En esta parte expondré la crítica de Putnam (que se basa en McDowell) a la concepción interfaz de la percepción para distinguir entre identidad e indistinguibilidad de las experiencias perceptivas, y responder con esto al argumento cartesiano del sueño que ha llevado al escepticismo con respecto a la existencia del mundo externo.

Según Putnam, la concepción representacional de la percepción ha llevado tanto al escepticismo como al planteamiento de la dicotomía realismo metafísico-antirrealismo como una vía de escape. Un argumento de Putnam para fundamentar esto es el siguiente: Descartes en la *Primera Meditación* argumentó que la experiencia al soñar es idéntica de la experiencia de vigilia y, por consiguiente, que no tenemos garantía de que lo que percibimos en nuestra experiencia actual sea verdadero. Pues si una experiencia verídica puede ser idéntica a una experiencia no verídica, entonces no tenemos garantía ni siquiera de que la experiencia verídica dependa de la existencia de aquello de lo que es una experiencia. Si esto es así, no podemos percibir las propiedades reales de lo que es percibido puesto que podemos tener una experiencia cualitativamente idéntica pero acerca de algo que no existe en el mundo externo. Descartes concluyó (como también lo habían hecho estoicos y los epicúreos en la Grecia Antigua) que aquello de lo que somos conscientes inmediatamente en la percepción son cualidades que están *en nuestro interior* (las denominadas *qualia*, o *sense data* en la filosofía contemporánea) y que sólo representan aquello que está en el mundo exterior pero no necesariamente se corresponden con ello. Esta postura se convirtió en la concepción ortodoxa de la filosofía moderna, y tuvo como una consecuencia inevitable, la problematización de la existencia misma del “mundo exterior”, con el consiguiente escepticismo derivado de esto.

El problema del escepticismo, señala Putnam, nace de una confusión entre la identidad y la indistinguibilidad. Lo que se queremos significar cuando decimos que dos experiencias son idénticas, es simplemente que son indistinguibles.¹⁷⁶ La dificultad consiste

¹⁷⁶ Putnam menciona el experimento de Parikh para mostrar esto. Se tienen 100 cartas y un bote de pintura blanca. La carta 1 se pinta de blanco y se echa una gota de color rojo en la pintura del bote revolviéndola bien. Luego se pinta la carta 2 con esa pintura y se comparan los colores percibidos de las cartas 1 y 2. Ambas cartas parecen tener el mismo color, es decir, la *quale* entre 1 y 2, $Q_{1/2}$, parece ser la misma. Si se hace lo mismo para la carta 3 y la comparamos con la carta 2 tenemos que la *quale* entre 2 y 3, $Q_{2/3}$ parece ser también la misma. Pero ¿son idénticas $Q_{1/2}$ y $Q_{2/3}$? Si se continúa el procedimiento para el resto de las cartas, echando una gota de color rojo en la pintura del bote, revolviéndola bien y pintando la carta siguiente con el color así obtenido, el color percibido de la carta, digamos, número 20 será notablemente distinto del color de

en que la relación de “ser indistinguible” no es transitiva, mientras que la identidad, en su sentido lógico-matemático, sí lo es. Esto quiere decir que dos *qualia*, por ejemplo, correspondientes a un color percibido en dos cartas diferentes, pueden ser indistinguibles sin por esto ser idénticas. Es absurdo aplicar el criterio de identidad clásico en el caso de las apariencias, para las cuales sólo puede definirse la indistinguibilidad.¹⁷⁷

Pero, según Putnam, esto no significa que no pueda haber estados fenoménicos, entendidos como estados cerebrales perceptivos involucrados en la percepción del color y que son *en parte* responsables en nuestra capacidad de discriminar entre apariencias diferentes. Sin embargo, es un error identificar directamente tales estados perceptivos con las apariencias de color, ya que ambos no cumplen con las mismas propiedades. Es decir, en particular la propiedad de que apariencias diferentes sean distinguibles por parte de un sujeto, no corresponde a alguna propiedad de las excitaciones nerviosas u otros estados cerebrales perceptivos. Así, con respecto a esto, los agrupamientos de células que se excitan en un sujeto cuando un mismo tono de color particular es registrado en dos objetos diferentes pueden cambiar, aunque la apariencia del color sea la misma para el sujeto que lo percibe. Si bien varias de las mismas células se excitan al registrar sucesivamente cada uno de los objetos, no todas lo hacen. Por otra parte, si estamos considerando la percepción de colores, entonces, algo más allá de ese agrupamiento de células excitado tiene que estar involucrado, a saber,

“todo aquello que esté involucrado en la posesión de los *conceptos de color* requeridos”¹⁷⁸.

Por ambas razones la excitación de los agrupamientos de células son sólo una condición necesaria, pero no suficiente para percibir un tono de color particular¹⁷⁹. Putnam sugiere entonces, un regreso al realismo natural acerca de, por ejemplo, los colores. El color que vemos cuando observamos algún objeto físico (o la apariencia de ese color bajo ciertas

la carta 1. Lo cual quiere decir que la *quale* de color de la carta 20 no puede ser Q1/2. Esto significa que las *qualia* Q1/2 y Q2/3 no pueden ser idénticas ya que la identidad es una propiedad transitiva y se transmitiría hasta la carta 20. Por consiguiente las *qualia* son indistinguibles, pero no idénticas.

¹⁷⁷ Austin en *Sense and Sensibilia* cuestiona el argumento cartesiano desde su misma raíz al negar que las experiencias de sueño y de vigilia sean indistinguibles (o cualitativamente idénticas) a nivel fenoménico, obviamente tampoco acepta que sean experiencias idénticas.

¹⁷⁸ Putnam (1994), nota 4.

¹⁷⁹ Más adelante en el capítulo siete, exploraré una propuesta - de Nicholas Humphrey - con base en la ciencia cognitiva que dé cuenta de la propiedad de indistinguibilidad de las apariencias en el sueño y en la vigilia, que son, sin embargo, resultados de procesos cerebrales de procesamiento de información *causalmente diferentes*

condiciones de observación) es una propiedad *objetiva* de la relación entre el organismo y el medio ambiente, en vez de considerarlo una propiedad de “nuestras mentes”.

Volviendo al caso de la comparación cartesiana entre la experiencia onírica y la de vigilia. En el primer caso, el de la vigilia, somos conscientes de una apariencia de color objetiva,

“tal que nuestro estado perceptivo es un estado *relacional*, un modo en que interactuamos con una propiedad del entorno”.¹⁸⁰

Mientras que en el caso de la experiencia onírica de color, sólo nos parece ser conscientes de una apariencia de color objetiva. Sólo en el segundo caso podemos hablar de un estado perceptivo interior al organismo. Las dos experiencias, la interna y la externa pueden ser indistinguibles pero no son idénticas. Los dos estados perceptivos diferentes pueden ser indistinguibles. Dice Putnam,

“Uno puede, como decimos en el lenguaje ordinario, ‘tener la misma experiencia’ y no estar en el mismo estado perceptivo. Y esto es lo que ha parecido absurdo a tantos filósofos desde Descartes hasta el día de hoy”.¹⁸¹

El hecho de que puede haber estados perceptivos indistinguibles que no son idénticos tiene consecuencias que refutan el viejo argumento escéptico de que no podemos ser conscientes de propiedades externas de las cosas. La imagen tradicional de la percepción que Putnam somete a crítica, es aquella que muestra a la percepción no como una conciencia de las cosas y sus propiedades en un medio, sino,

“como una conciencia de *imágenes dentro de nuestras cabezas*. La percepción se transforma así, no en un medio de acceso al mundo sino en una interfaz entre nosotros y el mundo (una interfaz a partir de la cual debemos hacer ‘inferencias’ altamente problemáticas con respecto a lo que hay ‘ahí afuera’).”¹⁸²

Putnam llama a esta imagen la “concepción interfaz de la percepción”. Según la concepción interfaz, el pensar tiene dos elementos:

“1) un elemento que consiste en la manipulación de signos mentales que, por sí mismos, carecen de significado¹⁸³ y; 2) un elemento que es una ‘relación causal’ entre los signos mentales - en sí mismos sin ningún significado -, las cosas exteriores y sus propiedades”.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Ibid., p. 14.

¹⁸¹ Ibid., p. 15.

¹⁸² Ibid., p. 15.

¹⁸³ Jerry Fodor se ha referido a la mente-cerebro como una “máquina sintáctica”.

¹⁸⁴ Ibid., p. 15.

Sin embargo, argumenta Putnam,

“nadie hasta la fecha ha sido capaz de decir en qué consiste esa relación causal. El problema con esta imagen de la percepción reside en la tendencia a concebir las oraciones como objetos sintácticos (meras marcas y ruidos), más una relación misteriosa de “correspondencia”, en vez de entenderlas como lenguaje-en-uso, o sea, como partes integrantes de una actividad que involucra al mundo en multitud de formas diversas”.¹⁸⁵

Una consecuencia más de la imagen interfaz, señala Putnam, es que, si bien en algún sentido podemos afirmar que “percibimos directamente” a los objetos observables de nuestro mundo cotidiano, hay algo más esencial del objeto observado que está “más allá” de su mera apariencia. Y respecto a los objetos científicos - tales como los gérmenes, las moléculas, o las partículas elementales- se tiende a pensar que éstos no son percibidos y deben ser, en consecuencia, construcciones lógicas (como en el positivismo lógico) o inferidos a partir de aquello que “percibimos directamente”, ignorando la observación con ayuda de instrumentos como una forma de percepción. La idea de que hay un abismo epistemológico entre la percepción de, por ejemplo, mesas y sillas, y la percepción de un virus mediante un microscopio electrónico surge cuando restamos importancia a las maneras como, en la práctica, vemos una actividad como continuación natural de otra.¹⁸⁶

El “realismo empírico” de McDowell

Según McDowell, un problema de la concepción interfaz, tanto en su versión tradicional como en su versión materialista contemporánea, es que las representaciones juegan un papel análogo al de las impresiones de los clásicos. Pero en la ciencia cognitiva de hoy se identifica a la mente como un órgano: el cerebro, y las representaciones son los *outputs* de los procesos perceptivos, a partir de los cuales la computadora cerebral hace inferencias. Otro problema adicional de esta concepción es que las representaciones están ligadas sólo causalmente a los objetos del medioambiente del organismo sin que haya

¹⁸⁵ Ibid., p. 16. La crítica de Putnam a la concepción interfaz se dirige a posturas como la de la teoría de los conceptos de Fodor, como veremos en el capítulo ocho. Esta crítica es desarrollada en Putnam (1994d) cap. II.

¹⁸⁶ Shapere hace un análisis sobre la evolución de la observación en la ciencia, a partir del estudio del caso de los neutrinos provenientes del núcleo solar, mostrando cómo el progreso científico y tecnológico influye en lo que cuenta como observable dentro de una comunidad científica. El avance tecnológico ha posibilitado la detección de los neutrinos y por esta vía observar el núcleo solar, que hasta entonces había permanecido opaco a las técnicas de observación. Shapere (1982), *The Concept of Observation in Science and Philosophy*. Philosophy of Science, 49, dic., pp.485-525. Versión en castellano de L. Olivé y A.R. Pérez Ransanz (comps.) en *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*. IIF/Unam -Siglo XXI, 1989.

ningún vínculo cognitivo (o epistémico, de la misma forma en que las impresiones sólo estaban ligadas causalmente con los objetos externos).

McDowell argumenta que esta imagen interfaz, tanto en su versión clásica como en su versión contemporánea, ha sido nefasta para la metafísica y para la epistemología. Pues supone que tiene que haber interfaces entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo exterior, o, en otros términos, supone que nuestros poderes cognitivos no pueden extenderse hasta alcanzar los objetos mismos.

Las concepciones filosóficas que rechazan esta idea son las “realistas directas”, pero a veces por “realismo directo” se entiende la posición que niega, tan sólo, que los objetos de la percepción verídica sean datos sensoriales (*sense data*). Para Putnam esto es insuficiente, ya que un “realista directo” en este sentido, podría afirmar que no percibimos experiencias visuales sino que las tenemos en un sentido subjetivo, es decir, podría decir que “percibir con éxito cosas exteriores” es tener experiencias subjetivas causadas por esas “cosas exteriores”. Para eliminar este elemento subjetivista Putnam sugiere distinguir entre ese tipo de “realismo directo” subjetivista y el realismo natural. El realista natural, en el sentido de James, sostiene que la percepción exitosa consiste en ver, o escuchar, las cosas que están allí afuera, y no en una mera afección de la subjetividad causada por esas cosas. McDowell, como James, señala que esta forma de ver a la experiencia sensorial como *experiencia intermediaria* entre nosotros y el mundo, ha sido el origen de muchos de los problemas filosóficos acerca de la percepción y la experiencia, pues nos ha impedido verla como nuestro contacto cognitivo genuino con el mundo.

A menudo se ha visto a la posición de McDowell (1994) como una forma de idealismo en el que la realidad del mundo se identifica inextricablemente con aquello en lo que podemos pensar. Contra esta interpretación, desde mi punto de vista, McDowell defiende un realismo de raíz kantiana.

McDowell parte de las críticas de W. Sellars y Davidson a Quine, quien rechazó los dos dogmas del empirismo contemporáneo¹⁸⁷, pero sin embargo, continuó aceptando un tercer dogma empirista, lo que Sellars llamó: el mito de lo dado, es decir, la idea de que nuestro conocimiento surge a partir de una masa de datos sensoriales dados previamente e

¹⁸⁷ Según Quine, los dos dogmas del empirismo son, a saber, la creencia en que todos los problemas filosóficos son problemas lingüísticos, y la creencia en la distinción radical entre las cuestiones de hecho o empíricas y las cuestiones de significado o semánticas. Quine (1980) *From a Logical Point of View*.

independientes de cualquier conceptualización. McDowell emplea la idea de Sellars del espacio lógico de las razones, y la distinción davidsoniana entre esquema (conceptual) y contenido (empírico), para neutralizar dicho mito filosófico.

Como Wittgenstein, McDowell afirma que el lenguaje no es un mero intermediario entre el mundo y nuestras mentes. El lenguaje no representa al mundo sino que lo *toca*. Por consiguiente, el realismo de McDowell es también un realismo directo vía la percepción.

Según McDowell, en su intento de resolver el problema de la relación epistémica entre el mundo externo y el pensamiento, los filósofos se han topado con un dilema: aceptar la tesis que Sellars llamó el “mito de lo dado”, a saber, que la realidad objetiva ejerce constricciones externas sobre nuestras creencias y juicios mediante algo con contenido no conceptual (“lo dado”); o bien aceptar que el contenido empírico de nuestras creencias y juicios no tiene ninguna relación epistémica con la realidad objetiva, aunque pueda tener, tal vez, una relación causal. En el primer caso, encontramos a filósofos fundamentalistas, que sostienen que “lo dado” es la fuente de justificación de las creencias y juicios; en el segundo caso, encontramos a filósofos coherentistas (como Davidson) que suponen que la única fuente de justificación es la relación racional entre las creencias y para quienes la experiencia es sólo la fuente causal de las creencias empíricas.

Esto genera una antinomia: Por una parte, en el fundamentalismo lo dado ejerce un constreñimiento externo sobre el pensamiento, pero en tanto que no es conceptual, tampoco es racional. Por otra parte, en el coherentismo, el constreñimiento es conceptual y racional, pero no es externo al pensamiento.

La solución de McDowell consiste en proponer que la relación entre la mente y el mundo es normativa, es decir, que el mundo ejerce un constreñimiento racional sobre nuestras creencias y juicios. Esto explica el hecho de que nuestro pensamiento pueda tener un contenido empírico, y que este contenido pueda ser un tribunal de justificación para nuestras creencias y juicios. McDowell considera a esta propuesta como un empirismo mínimo. (Según McDowell, de ahí se desprende que la constricción externa del mundo sobre el pensamiento sea también racional y posibilita la apelación a la experiencia como un tribunal de justificación).

Para McDowell la realidad independiente ejerce constricciones sobre el pensar y el juzgar, nuestros ejercicios de la espontaneidad, en la experiencia. Contra la posible

acusación de idealismo por aceptar que la experiencia está conceptualizada afirma el carácter abierto de la experiencia hacia la realidad independiente:

“Esta imagen de apertura a la realidad está a nuestra disposición debido a la manera en que hemos considerado esa realidad que provoca una impresión sobre el sujeto en la experiencia. Aunque la realidad sea independiente de nuestro pensamiento, no debe dibujarse como si fuese algo que queda fuera del límite externo que engloba la esfera de lo conceptual. Que las cosas sean de tal y cual modo es el contenido conceptual de una experiencia; mas, si el sujeto de la experiencia no se equivoca, eso mismo, que las cosas sean de tal y cual modo, es también un hecho perceptible, un aspecto del mundo perceptible.”¹⁸⁸

Y añade que considerar su postura como una versión de idealismo:

“No es sino un reflejo de aquella convicción que sostiene que hemos de elegir entre, por un lado, el repudio coherentista a cualquier restricción racional externa sobre los pensamientos y los juicios, y por otra parte, el recurso a lo Dado como aquello que impone tal restricción... Pero el sentido de la tercera opción, la opción que estoy recomendando, es justamente que nos permite reconocer que la realidad independiente ejerce un control racional sobre nuestro pensamiento, pero sin sumirnos en la confusión entre justificación y exculpación que caracteriza el recurso a lo Dado”.¹⁸⁹

McDowell apela a la naturaleza humana, e introduce el concepto de “segunda naturaleza”:

“Los seres humanos adquieren una segunda naturaleza en parte por ser introducidos en capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones”.

En otras palabras: el error filosófico surge cuando creemos que hay una dicotomía excluyente entre esquema conceptual y contenido empírico, o entre el espacio lógico de las razones y el espacio de la investigación científica. Para McDowell, en realidad, tanto en el ámbito de los contenidos como en el espacio de la investigación natural ya se da la conceptualización. En resumen: el abandono del concepto de experiencia y sus valores normativos sería producto de una errónea visión de lo que, de hecho, es lo dado o científicamente investigable.

Entonces, en el empirismo mínimo de McDowell, la experiencia está siempre conceptualizada, (como en Kant y en Sellars). Además, mediante la experiencia somos conscientes de manera directa de la realidad: con la percepción la mente toca al mundo externo. Estas dos tesis lo separan radicalmente del empirismo tradicional.

¹⁸⁸ McDowell (1994), p. 68.

¹⁸⁹ Ibid.

La de McDowell es una posición realista porque admite la tesis del realismo mínimo, a diferencia del empirismo tradicional y del empirismo y positivismo lógicos, por ejemplo, de Schlick.

Según Schlick (1933), para Kant, la realidad es una categoría y cuando la aplicamos a un objeto y decimos que éste es real, significa que existe un conjunto de percepciones conectadas mediante una ley natural.¹⁹⁰ Para Kant el atribuir existencia real a una cosa es decir lo que significa en la vida diaria o en la ciencia.

Dice Schlick que las palabras “mundo exterior” se emplean de dos diferentes maneras: en primera, en el lenguaje de la vida cotidiana y, en segundo, como un término técnico en filosofía.

En la vida cotidiana “mundo exterior” tiene un sentido sensible, susceptible de ser bien establecido; en oposición a “mundo interior”, que comprende sensaciones, emociones, pasiones, deseos, sueños, el “mundo exterior” es el mundo de las montañas, los árboles, los animales y los hombres, incluyendo mi propio cuerpo.

Si se toman las palabras “mundo exterior” con el significado de la vida cotidiana, la cuestión relativa a su existencia tiene un sentido empírico claro. Y lo mismo sucede con la pregunta de la existencia del “mundo interior”. No cabe duda de que la certeza sobre la existencia de los objetos de ambos mundos forma parte de nuestro conocimiento básico común y nadie en su juicio puede dudar en la práctica de su existencia.

Con respecto a los objetos de la ciencia no ocurre nada diferente al caso de los objetos de la vida cotidiana. Existen criterios empíricos bien determinados en cada ciencia para decidir acerca de la existencia de sus objetos de estudio. Así el astrónomo establece la existencia de un planeta por la desviación en la trayectoria de cuerpos vecinos, en el marco de su teoría gravitatoria; y el físico “verifica” la existencia de los átomos por la traza que dejan en la cámara de niebla.

Para el científico, como para el hombre común, la naturaleza que nos rodea constituye su noción de mundo exterior y no el mundo trascendente del metafísico.¹⁹¹

Según Schlick, en la filosofía de Kant es muy clara la distinción entre ambos mundos; la naturaleza y todas las cosas de las que el físico puede hablar pertenecen a la realidad empírica, en el sistema de Kant los átomos no tienen una realidad trascendente, no

¹⁹⁰ Schlick (1933), p. 103.

son “cosas en sí”. Las demostraciones del físico refieren al mundo empírico en que todos vivimos y que conocemos, no a un mundo trascendente. Los electrones, como los árboles y las nubes, no son entidades metafísicas. Por tanto, dice Schlick, quien admita el empirismo consecuente tendrá que ser un *realista empírico*.

En mi opinión un auténtico realista empírico lo será siempre y cuando admita la existencia del mundo independiente, como una parte constitutiva de su posición ontológica, lo cual no es claro que lo haga el empirismo tradicional. He llamado *realismo empírico* al empirismo mínimo de McDowell pues me parece que adopta este compromiso realista mínimo, pero es importante notar diferencias con el “realismo empírico” del empirismo tradicional.

Hacia un realismo natural internalista.

El realismo natural internalista que defiende busca reconciliar al realismo directo con el realismo interno. Pues, a) afirma la tesis del realismo mínimo de que hay un mundo externo independiente del perceptor; b) afirma que este mundo es una totalidad susceptible de ser “recortada”, categorizada y conceptualizada siendo la base ontológica del mundo de los objetos de la experiencia; c) también afirma que en la percepción se aprehende el objeto directamente tal y como éste es. Entonces es un realismo de sentido común, directo y perceptivo, pero que comparte con el realismo interno la tesis mínima del realismo sobre la independencia del mundo externo como una totalidad, y la tesis de la conceptualización de los objetos del mundo y, en general, de toda la experiencia

En el trabajo se hace una defensa del realismo mínimo y se plantea una posible naturalización evolucionista del mismo. Pero, además, se adopta una perspectiva kantiana con base en el realismo interno de Putnam (1982), para proponer un realismo natural (directo y perceptivo), siguiendo la sugerencia del mismo Putnam (1994 a, b y c). Es decir, desde un realismo kantiano en el que la experiencia y la constitución misma de los objetos están conceptualizadas, sostengo que es posible defender la tesis (aristotélica) de que la percepción de los objetos y de sus propiedades es directa. Esto supone una reconciliación del realismo interno con el realismo natural.

¹⁹¹ Ibid., p. 108.

El realismo que propongo, desde mi interpretación, tiene similitudes importantes con el realismo empírico de McDowell (1994). Se trata de un realismo natural de raíz kantiana y lo caracterizo con las siguientes tesis básicas:

- 1) *El mundo externo existe, con independencia de la mente.*
- 2) *Toda experiencia de la realidad involucra conceptos.*
- 3) *Con la experiencia tenemos un acceso directo a la realidad, mediante la percepción.*

La primera afirmación es la tesis mínima del realismo, que hace justicia a la intuición realista de sentido común de que el mundo impone constricciones sobre nuestros pensamientos.

La segunda tesis es la afirmación de que nada queda fuera del dominio de lo conceptual y es característica del realismo interno.

La tercera afirmación señala que, cuando la percepción es verídica, el contenido de nuestras creencias perceptivas son los hechos del mundo, y no meras representaciones subjetivas del mismo: mediante la percepción, la mente está en contacto directo con el mundo. Esta es una tesis del realismo directo con base perceptiva, y a mi juicio es característica de lo que se ha llamado realismo natural.

No hay incompatibilidad en proponer la experiencia-percepción conceptualizada y el realismo directo. Proponer que la constitución de los objetos está mediada por conceptos no es adoptar una concepción interfaz ya que el concepto no se interpone entre el sujeto y la cosa en sí, pues la “cosa en sí” es una noción metafísica innecesaria para la constitución del objeto de la experiencia.

Tampoco es incompatible defender, como lo hago en el capítulo ocho, un realismo directo en el marco de una teoría representacional de la mente. Si se acepta que la percepción y la experiencia en general están conceptualizadas, puede aceptarse también la intervención de representaciones en el proceso de construcción de la experiencia. Como he argumentado más arriba la existencia de estados representacionales en la percepción no es una condición suficiente para un compromiso con el realismo indirecto. Ni tampoco la existencia de representaciones en el proceso de la percepción niega al realismo directo, ya que en la percepción directa sólo somos conscientes del objeto externo y esto basta para mantener un realismo directo.

El “concepto” como conjunto de representaciones posibles.

Olivé (2003) ha propuesto la siguiente noción de “concepto”:

“Llamemos... “concepto del objeto o (de la clase O) para la clase X ” al conjunto de representaciones posibles que los sistemas perceptuales de la clase X pueden tener de los objetos de la clase O . Puesto que es un conjunto, se trata de una entidad abstracta, si bien sus elementos son estados físicos (que tienen una duración) de sistemas físicos.”¹⁹²

En mi opinión esta noción de concepto podríamos hacer compatibles la tesis de la existencia de representaciones en los procesos perceptivos de X y la tesis de que la percepción de O que tiene X es directa, siempre y cuando supongamos que el concepto de O contribuye en alguna medida a la constitución de O .

Un realismo natural internalista como la que propongo requiere de una noción adecuada de “concepto”. En mi opinión la propuesta por Olivé podría ser una buena candidata ya que tiene la ventaja de no ser reduccionista y de relacionar claramente los conceptos con las representaciones. Pero este problema requiere de un análisis más profundo.

¹⁹² Olivé L. (2003) *Un fundamentismo débil y naturalizado* en “Iztapalapa” año 24 núm. 54, 47-65. UAM-Iztapalapa. La cita es del manuscrito *Un fundamentismo naturalizado* leído en el Simposio sobre “Crisis del Fundamentismo”, organizado por el Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la UAM-Iztapalapa, en octubre de 2002, en el que se basó el artículo publicado. Agradezco al Dr. Olivé el manuscrito mencionado.

Capítulo 5.

LA “CARGA TEÓRICA” DE LA PERCEPCIÓN.

En la actualidad, prácticamente todas las diferentes corrientes en la filosofía de la ciencia coinciden en que la ciencia depende en gran medida de la observación sistemática para la formulación de los problemas y la contrastación de las hipótesis o teorías. Sin embargo, no existe un acuerdo general sobre cuál es específicamente la relevancia de la observación en la formación de los conceptos científicos, en el establecimiento de los problemas de la ciencia, en la construcción de las hipótesis y las teorías y en su contrastación; y todavía se consideran problemáticas cuestiones tales como qué es la observación en la ciencia, si ésta es de la misma naturaleza que la visión de sentido común, si puede hablarse en ciertos casos de observaciones “puras”, o si toda observación requiere de teorías o conocimientos previos, o si la observación es una forma de percepción, etcétera.

En este capítulo pretendo restringirme a dos aspectos del problema de la relación entre teoría y observación. 1) Quiero discutir la relevancia que la tesis de la carga teórica de la observación puede tener para el problema epistemológico de la decisión entre teorías científicas rivales, y 2) Quiero defender la tesis de que toda percepción y toda observación está “cargada de teoría” en un sentido amplio del término con el fin de hacer evidente que la observación común, concebida como percepción significativa, supone un conocimiento básico común (una “teoría” en sentido amplio).

Desde luego que la tesis de la “carga teórica” es y ha sido históricamente relevante para otros problemas epistemológicos relacionados con éste. Por ejemplo, la tesis de la “carga teórica de la observación” cuestionó la tesis del empirismo fundamentalista clásico sobre la existencia de una base observacional “pura”. Aunque hay hasta cierto punto un consenso en la epistemología contemporánea sobre que el fundamentalismo radical es básicamente erróneo, creo que se puede argumentar (como se hará en los capítulos siguientes) desde un punto de vista evolucionista, a favor de la existencia en los humanos de conocimiento que adopta la forma de predisposiciones heredadas genética y culturalmente para constituir la experiencia y la percepción (u observación) del mundo.

En adelante adoptaré una noción amplia acerca de la relación entre la percepción y la observación concibiendo a ésta última como un modo de percepción significativa que conlleva en muchos casos del conocimiento humano, un juicio perceptual.

¿Es plausible la tesis de la carga teórica de la observación?

Hacking (1983) ha señalado que el problema de la observación se volvió central para la filosofía de la ciencia con la llegada del positivismo. Antes del positivismo, la observación no era explícitamente un asunto fundamental.¹⁹³ En el positivismo lógico se pensaba que la lógica debía ser una herramienta para reducir enunciados teóricos a enunciados de observación, expresados éstos en un lenguaje observacional neutral que pudiera sustentar firmemente el conocimiento. Para la mayoría de los positivistas la distinción entre enunciados teóricos y observacionales era fundamental para alejarse de los peligros de la metafísica.¹⁹⁴ Sin embargo, el supuesto de que es posible un tipo de observación “pura” y no controvertible, que puede servir como una base empírica neutral para contrastar las teorías científicas, fue cuestionado en los sesentas por la llamada nueva corriente en filosofía de la ciencia: Hanson, Kuhn, Feyerabend, y otros. Estos y otros autores, apoyados por un análisis histórico detallado, argumentaron a favor de la tesis de que “toda observación está cargada de teoría” y por lo tanto no hay tal cosa como un lenguaje de observación puro.

Desde mi perspectiva, el enunciado “todas las observaciones están cargadas de teoría” es verdadero siempre que se adoptan sentidos muy generales de los términos “teoría” y “observación”. Es decir, la tesis de la carga teórica de la observación resulta verdadera si entendemos teoría como “lenguaje”, “marco conceptual”, “paradigma”, o “visión del mundo”; y si entendemos “observación” como “percepción con significado”, “juicio perceptual”, o algo por el estilo.¹⁹⁵

Me parece que, en general, los autores que defienden la tesis de la carga teórica de toda observación adoptan sentidos amplios y, en ocasiones, poco precisos de estos términos; y por lo mismo, prácticamente todos los autores que han tratado el tema de la

¹⁹³ Hacking (1983), cap. 10.

¹⁹⁴ Aunque, ciertamente, hubo positivistas lógicos - como por ejemplo Neurath - que percibieron los problemas de mantener esa distinción.

¹⁹⁵ La tesis resulta correcta adoptando esos sentidos amplios de “teoría” y “observación”, aunque en algunos casos, pero no en todos, pueda resultar también epistemológicamente irrelevante para el problema de la decisión entre teorías rivales.

carga teórica de la observación coinciden en que puede haber un sentido en que la observación siempre depende de un contexto teórico. Hay autores contemporáneos que no niegan la verdad de esta tesis, sino su relevancia epistémica¹⁹⁶, y otros que se niegan a entender “teoría” en un sentido vago y prefieren adoptar sentidos más restringidos del término, considerando inadecuadas o triviales a las interpretaciones amplias y poco precisas¹⁹⁷. En mi opinión, la polémica reside en gran parte en el sentido que cada autor le da a los términos “teoría” y “observación”.

La tesis de que “toda observación conlleva una carga teórica” ha sido trivializada por autores que niegan la relevancia que esta tesis pueda tener para la epistemología. Por ejemplo, Hacking aceptaría que toda observación puede estar cargada de teoría si por teoría entendemos “cada creencia, protocreencia o creencia que pudiera inventarse”, es decir, si entendemos “teoría” en su sentido más amplio posible. Hacking rechaza este sentido de teoría por trivial e irrelevante desde el punto de vista epistemológico.

Hacking presenta varias objeciones a la manera de concebir la relación entre teoría y observación. En primer término, se critica la idea de que los reportes observacionales siempre contienen o implican suposiciones teóricas, esto es falso, afirma. La confusión proviene del uso que los autores que adoptan este criterio hacen de la palabra “teoría” para denotar todo tipo de creencias. Llamam “suposiciones teóricas” a los prejuicios, expectativas, opiniones, hipótesis y hábitos que se tienen siempre que se dice algo, y los ponen al mismo nivel que “las más sublimes teorías y las técnicas más sofisticadas” de los científicos ya que (como dice el radical Feyerabend) todas están estructuradas de la misma forma. Hacking está también en desacuerdo con la idea común de que los resultados experimentales es todo lo que importa en un experimento y, según él, es también equivocada la idea de que los resultados experimentales siempre son reportados mediante enunciados de observación: la observación y el experimento ni son una sola cosa, ni son polos opuestos de un continuo; y muchas observaciones interesantes no tienen nada que ver con experimentos, dice. Asimismo, los resultados de un experimento muchas veces son enunciados sobre las teorías.¹⁹⁸ Sin embargo, me parece que no hay ningún filósofo (tal vez con excepción del propio Feyerabend) que defienda *únicamente* la noción amplia de teoría

¹⁹⁶ Por ejemplo, van Fraassen (1990), pp. 30-36.

¹⁹⁷ Por ejemplo, Hacking (1983), cap. 10, como se verá a continuación.

que Hacking ataca. Como veremos más adelante, en la mayoría de los defensores de la tesis de la carga teórica de la observación, hay dos sentidos del término “teoría”, uno amplio y otro más restringido.

Puede haber entonces un sentido trivial en el que toda observación está cargada de teoría (que es el sentido amplio que Hacking discute para mostrar su irrelevancia). Pero, por otra parte, puede haber también un sentido trivial en el que toda observación está libre de teoría. Cualquiera, tal vez, podría aceptar que la observación está libre de teoría si extendemos el término “observación” a aquellos aspectos de la percepción que se refieren a los procesos sensoriales, a los simples registros no interpretados que dependen y se manifiestan en el aparato perceptual de nuestra especie. Este es un sentido de “observación pura” como “estímulo sensorial puro”, que sin embargo, resulta trivial e irrelevante epistemológicamente, ya que -como ha señalado W. James- en ausencia de un cierto condicionamiento sólo puede haber una total confusión. Si bien podemos ver a la gama de estímulos no interpretados como una base de estímulos sensoriales “puros”, a este nivel asignificativo de percepción (un nivel de mera estimulación) no podemos considerarlo conocimiento. No veo la posible relevancia que para el problema de la decisión entre teorías rivales podría tener la aceptación trivial de esta base de estímulos “cruda”, pues sobre ella es posible construir toda una amplia gama de interpretaciones distintas, es decir, creo que no puede haber conocimiento sin algún tipo de interpretación sobre los estímulos sensoriales crudos, entendidos éstos como simples estímulos en las terminaciones sensoriales de la superficie corporal.

Pero quiero precisar que, desde mi punto de vista, los estímulos sensoriales no deben entenderse como *sense data*, *qualia*, sensaciones puras, etcétera, que son términos que deberíamos reservar para ciertos tipos especiales de interpretaciones sobre los estímulos sensoriales, a saber, cuando nos referimos a estados mentales o internos del sujeto.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ibid., p.204.

¹⁹⁹ Ya hemos visto que Nicholas Humphrey, siguiendo a Thomas Reid, hace una distinción entre sensación y percepción, como dos formas de aprehensión de la experiencia procesadas por canales paralelos, las cuales son fundamentales para el desarrollo evolutivo de los organismos vivos. Particularmente en los animales superiores, la sensación se refiere a experiencias sobre “lo que me está pasando a mí”, es decir, en el interior de mi organismo, mientras que la percepción se refiere a “lo que está pasando ahí afuera”, es decir, en el medio circundante. Humphrey (1992).

¿A qué se asemejaría una “experiencia pura” de este tipo? Desde luego no a una experiencia cuyo significado esté expresado cabalmente mediante un juicio. Pues todo juicio perceptual tendrá que enmarcarse dentro de un lenguaje o un marco conceptual. Desde mi perspectiva, esta experiencia, si es que podemos llamarla así, es del tipo de aquella que James describió como una total confusión de estímulos.

Ni el concepto de observación como “gama de estímulos sin significado en el aparato sensorial” ni un concepto de teoría como “gama de creencias indiscriminadas” serían relevantes desde un punto de vista epistemológico; y en esto creo estar de acuerdo con la mayoría de los filósofos. Sin embargo, hay un sentido no trivial e interesante en el que la carga teórica de la observación resulta ser ¡también irrelevante! para las decisiones en la elección teórica, y es el sentido sobre el cual ha argumentado van Fraassen²⁰⁰, quien acepta que todo nuestro lenguaje está infectado de teoría, incluso aquel que se refiere a lo observable, pero defiende la importancia que juega la observación en ciencia, y la relevancia de mantener una distinción entre lo teórico y lo observable en el quehacer científico.

Van Fraassen señala que una de las principales objeciones filosóficas al empirismo se refiere a la viabilidad y la necesidad de una distinción entre los aspectos observables e inobservables de la realidad. En el empirismo tradicional, la distinción era más segura cuando el término “observable” se identificaba con lo que podía ser subjetivamente experimentado, es decir, con los “datos de los sentidos”.²⁰¹ Los empiristas lógicos trataron de establecer la distinción de manera lingüística. Algunos términos son observacionales y otros son teóricos. Ante los múltiples problemas de la distinción lingüística entre términos observacionales y teóricos, un empirista moderno como van Fraassen evita hacerla y aceptar la tesis de que todos los términos de un lenguaje, aun los considerados observacionales en ciencia, están cargados de teoría.

Es importante subrayar que van Fraassen está de acuerdo en que la manera en que hablamos se guía por imágenes provistas por teorías previamente aceptadas²⁰². Sin embargo, para van Fraassen, el organismo humano es, desde el punto de vista de la física, un cierto tipo de aparato de medición, que como tal, tiene limitaciones inherentes. El

²⁰⁰ van Fraassen (1990), pp. 30-36.

²⁰¹ Ibid., p.35.

²⁰² Ibid., p. 31.

término “observable” se refiere a nuestras limitaciones como seres humanos y es relevante en la construcción del conocimiento. El rechazar la distinción lingüística entre términos observacionales y teóricos no significa que la distinción entre lo teórico y lo observable no sea relevante epistemológicamente en relación a la aceptación o rechazo de una teoría, pues, dice van Fraassen, “aceptar una teoría es (para nosotros) creer que es empíricamente adecuada: que todo cuanto la teoría dice acerca de lo que es observable (por nosotros) es verdadero.”²⁰³ Lo observable resulta ser observable-por-nosotros. Podemos decir entonces que, según van Fraassen, es verdadera la tesis de la carga teórica de todo lenguaje, incluso el que se refiere a lo observacional en la ciencia, pero esto no es epistemológicamente relevante, sino lo significativo para la aceptación o rechazo de una teoría científica es la adecuación empírica, que presupone una distinción entre lo teórico y lo observacional.²⁰⁴

Hasta ahora hemos considerado a) un sentido trivial en que la observación está libre de teoría (que me parece se asemeja en algunos aspectos al defendido por Fodor²⁰⁵), y dos sentidos en que toda observación está cargada de teoría, b) uno trivial (al que Hacking se opone) y c) otro más interesante (como el que adopta van Fraassen). En todos estos sentidos, el problema de la carga teórica de la observación parece ser irrelevante para la epistemología de la ciencia. Sin embargo, ¿habrá un sentido de esta tesis que sea significativo epistemológicamente?

La relevancia epistémica de la carga teórica de la observación.

En lo particular, pienso que 1) sí hay un sentido no trivial en el que la tesis de la carga teórica de la observación es significativa para el problema de la elección entre teorías rivales. Además de este sentido relevante, me parece que 2) lo que se ha visto como una interpretación trivial del problema al adoptar sentidos amplios y vagos de los términos

²⁰³ Ibid., p. 35.

²⁰⁴ Por otra parte, Maxwell (1962) afirma que el trazado de la línea entre lo observacional y lo teórico en algún punto es un accidente y una función de nuestra disposición fisiológica, y por tanto concluye que no tiene ninguna importancia ontológica. Para Maxwell la distinción teórico-observacional no puede ser trazada, no es posible dividir el lenguaje en una parte teórica y otra no-teórica, ni clasificar los objetos en observables e inobservables. Van Fraassen pone en duda estas conclusiones cuestionando a su vez que lo ontológico y lo observable se impliquen mutuamente.

²⁰⁵ Fodor acepta dos formas en que la distinción observación-inferencia puede ser relevante para la epistemología de la ciencia. En la primera forma, la distinción es relativa a la teoría, y en la segunda, la distinción no lo es debido a la ausencia de una teoría adecuada, para Fodor, esta última es la más relevante. Fodor (1984), p. 234. Sin embargo Fodor se opone a una interpretación radical de la tesis de la carga teórica pues podría conducir al relativismo. En la percepción nos enlazamos con la propiedad percibida del objeto

“teoría” y “observación”, es epistemológicamente muy relevante para el problema de la génesis, la estructura y la justificación del conocimiento común. Ese conocimiento que todos poseemos como humanos y que hemos incorporado en nuestras capacidades cognitivas, particularmente en la percepción.

Como ya he mencionado anteriormente, es común que los autores que defienden la relevancia epistemológica de la carga teórica de toda observación adopten un sentido muy amplio, vago y general de “teoría”²⁰⁶; mientras que muchos autores que niegan esta relevancia adoptan por lo regular sentidos más restringidos del término²⁰⁷. *Es importante notar que un sentido amplio de “teoría” puede incluir, como contenido, un sentido más restringido del término* y esto es lo que ocurre en autores como Hanson o Kuhn. Desde mi punto de vista, ambos sentidos de teoría, el amplio y el restringido, pueden aplicarse y son relevantes a situaciones concretas que ocurren en momentos distintos del quehacer científico. Pero entonces ¿en que casos la tesis de la carga teórica de la observación es relevante para la epistemología?

Para responder a esta pregunta, debemos revisar algunas de las ideas de algunos de los autores más representativos entre los que han defendido con más vigor la tesis de la carga teórica de la observación: Hanson, Kuhn, Lakatos y Feyerabend²⁰⁸. Estos autores (particularmente Kuhn) han enfatizado el análisis sobre los procesos de cambio conceptual radical entre tradiciones de investigación científica, también conocidos como “revoluciones científicas”. En mi opinión, en estos casos, y en todos en los que está en juego la aceptación o rechazo de una teoría científica, la carga teórica de la observación juega un papel significativo desde el punto de vista epistemológico. Al final también mostraré como la tesis de la “carga teórica” es importante en la perspectiva de Quine.

Hanson considera que hay un sentido en que los científicos pertenecientes a distintas tradiciones cuando están frente a un objeto “ven” la misma cosa en un sentido muy

debido a nuestras capacidades perceptivas y, en este sentido, la percepción está libre de teoría, aunque determinada por conceptos.

²⁰⁶ Equivalente en ocasiones a “lenguaje”, o aún más general como puede ser el sentido del término “marco conceptual” (Putnam), o el de “paradigma” o de “estructura léxica” (Kuhn).

²⁰⁷ Entendidas en general como hipótesis o conjuntos de hipótesis científicas específicas sobre un cierto dominio empírico, sin incluir en el concepto de “teoría” a los supuestos “externos”, metodológicos, estéticos, metafísicos, o de otro tipo.

²⁰⁸ Feyerabend ataca la tesis de la carga teórica de la observación para adoptar una tesis aun más radical: “la teoría lo es todo”.

básico de “ver”. Es decir en un sentido que podría considerarse “neutral” con respecto a las teorías que ambos científicos adoptan, aunque no necesariamente neutral es un sentido absoluto con respecto a cualquier marco conceptual. Ambos científicos podrían recibir los mismos estímulos sensoriales (aún de esto puede dudarse) y estar de acuerdo en el tipo de patrones de semejanza-diferencia que perciben, pero no ponerse de acuerdo en el tipo de objetos que ven. Dice:

“Los elementos del campo visual del visitante, aunque son idénticos a los del físico, no están organizados como los de éste; ambos aprehenden las mismas líneas, colores y formas, pero no de la misma manera. Hay un número indefinido de maneras en las que se puede ver un conjunto de líneas, formas y manchas. *Por qué una forma visual se ve de maneras diferentes es una cuestión de psicología, pero el hecho de que puede verse de manera diferente en cualquier examen en cualquier examen que se haga de los conceptos de visión y observación.*”²⁰⁹

Ante este tipo de situaciones Hanson sostiene que hay otro sentido de “ver” que es el que permite afirmar que los científicos “no ven lo mismo”. Hanson considera este sentido de ver como el más relevante para los procesos de aceptación o rechazo entre dos teorías rivales. Dice Hanson, (cito *in extenso*):

“Es demasiado fácil decir que Tycho y Kepler, Simplicio y Galileo, Hooke y Newton, Priestley y Lavoisier, Soddy y Einstein, De Broglie y Born, Heisenberg y Bohm hacen las mismas observaciones pero las utilizan de forma diferente. Esto no explica las controversias existentes en las ciencias en proceso de búsqueda. Si no hubiera ningún sentido en el que las observaciones fueran diferentes, no podrían ser usadas de forma diferente. Esto puede dejar perplejo a más de uno: es una cosa bastante seria el decir que a veces los investigadores no perciben los datos del mismo modo. Sin embargo, es importante darse cuenta de que destacar diferencias en datos, elementos de juicio y observaciones, puede requerir algo más que el simple gesticular ante los objetos observables. Puede requerir una reevaluación amplia de nuestros temas.”²¹⁰

“En cierto sentido, entonces, *la visión es una acción que lleva una “carga teórica”*. La observación de x está moldeada por un conocimiento previo de x . El lenguaje o las notaciones usados para expresar lo que conocemos, y sin los cuales habría muy poco que pudiera reconocerse como conocimiento, ejercen también influencias sobre las observaciones”²¹¹.

Y en otra parte agrega:

²⁰⁹ Hanson (1961), p. 236 en la versión en español.

²¹⁰ Ibid., p. 238.

²¹¹ Ibid., p. 238. Enfatizado mío.

“Por supuesto, hay casos en que los datos son confusos y en que quizás no tengamos una clave que nos guíe... a veces informamos de una manera poco brillante y fenomenológica sobre las sensaciones experimentadas... Negar que éstos son casos genuinos de ver, incluso de observar, no tendría sentido, de la misma manera que tampoco tendría sentido sugerir que son los *únicos* casos genuinos de ver... Sin embargo... El lenguaje de las formas, de las manchas de color, de las oscilaciones y de las lecturas de los aparatos de medida es apropiado para las situaciones experimentales no aclaradas, en las que puede predominar la confusión o, incluso, el embrollo conceptual.”²¹²

Para Hanson, registrar primero las observaciones y después buscar conocimiento de ellas nos ofrece un modelo demasiado simple de cómo la mente y el ojo se adaptan mutuamente. Sin embargo, no es en modo alguno simple la relación que existe entre la visión y el cuerpo de nuestro conocimiento.

Kuhn, en la misma línea de investigación de Hanson, analizó la observación, y en general la experiencia desde la perspectiva de su modelo para explicar el desarrollo de la ciencia.

La frase de Kuhn: “Cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos”, revela su forma de concebir la relación entre marcos conceptuales y observación. La noción de observación en Kuhn está bien reflejada en su frase:

“Lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver. En ausencia de tal adiestramiento sólo puede haber, en palabras de William James, ‘una confusión floreciente y zumbante.’”²¹³

Para Kuhn, el cambio de un paradigma a otro, a través de una revolución, sucede porque las teorías que generaba el paradigma antiguo son incapaces para resolver las anomalías surgidas. Cuando ocurre una revolución, surge una nueva manera de ver las cosas, una nueva visión del mundo:

“Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes”²¹⁴.

²¹² Ibid., pp. 239-40.

²¹³ Kuhn (1982), p.179.

²¹⁴ Ibid., p.176.

Las crisis provocadas por las anomalías no se terminan mediante deliberación e interpretación, dice Kuhn,

“sino por un suceso relativamente repentino y no estructurado, a la manera de un cambio gestáltico”... “Ningún sentido ordinario del término ‘interpretación’ se ajusta a esos chispazos de intuición por medio de los que nace un nuevo paradigma”.²¹⁵

Para explicar la transformación del mundo de los científicos debida a un cambio de paradigma, recurre Kuhn, al igual que Hanson, a experimentos de cambio gestáltico, que muestran como se dan cambios en la percepción visual a través de una organización distinta de los elementos que se perciben. Kuhn afirma que el estudiante de una ciencia, aprenderá a organizar su experiencia sensorial, a ver lo que ven los científicos de acuerdo al adiestramiento recibido. El mundo al que entra el estudiante está determinado por el medio ambiente y por el esquema conceptual de la ciencia en que se eduque. Una reeducación similar es la que recibe un científico cuando ocurre un cambio de paradigma.

Por otra parte, Lakatos dice que el tipo más simple de falsacionismo, que llama “falsacionismo dogmático” como el de Popper, falla debido a que da por hecho que es clara la distinción entre ciencia y no-ciencia. Según Lakatos, la postura falsacionista descansa en dos suposiciones falsas y un criterio de demarcación: 1) hay una frontera psicológica entre proposiciones teóricas y especulativas por una parte, y las observacionales o fácticas, por la otra, 2) las proposiciones observacionales pueden ser probadas apelando a los hechos, y 3) hay un criterio de demarcación para separar las teorías científicas de las no-científicas: las teorías científicas prohíben ciertos acontecimientos observables y por tanto pueden ser refutadas por los hechos, o, de otro modo “una teoría es científica si tiene una base empírica”.²¹⁶ Aunque de este argumento concluye Lakatos que “no hay demarcación natural (psicológica) entre las proposiciones observacionales y teóricas”. En cuanto al segundo punto, Lakatos escribe:

“ninguna proposición fáctica puede nunca ser probada mediante un experimento...no se pueden probar enunciados mediante experiencias...esta es una

²¹⁵ Ibid., p.193.

²¹⁶ Lakatos 1989, p.25-26. Según Hacking, el argumento sobre el que Lakatos pretende refutar la distinción teoría-observación (con base en las observaciones telescópicas de Galileo de las manchas solares que no pueden considerarse observaciones puras) es inefectivo.

cuestión básica de lógica elemental”. Y concluye: “Por tanto, no podemos probar las teorías y tampoco podemos refutarlas”.²¹⁷

En cuanto al criterio de demarcación entre enunciados observacionales y teóricos, para Lakatos aun si se concedieran los dos supuestos del falsacionismo arriba mencionados, y hubiera una distinción natural entre los dos tipos de enunciados, e incluso si los experimentos pudieran probar los informes experimentales, su poder de refutación sería muy restringido pues “precisamente las teorías más admiradas no prohíben ningún acontecimiento observable”. El argumento de Lakatos se basa en que siempre es posible salvar una teoría aparentemente refutada por un acontecimiento observacional, o bien añadiendo hipótesis auxiliares -ad hoc- diseñadas ex profeso para explicar la anomalía, o bien simplemente ignorándola. Por tanto concluye Lakatos, si aceptamos el criterio de demarcación del falsacionismo dogmático, junto con su idea de que los hechos pueden probar los enunciados observacionales, las teorías más importantes de la física serían metafísicas, el progreso es pseudoprogreso, y la mayoría del trabajo científico es irracional. Para Lakatos esto llevaría a afirmar que:

“No sólo son las teorías científicas igualmente incapaces de ser probadas...sino que también son igualmente irrefutables”.²¹⁸

Feyerabend también niega la distinción positivista entre teoría y observación, pero de un modo aun más radical. Rechaza la noción de Hanson de que toda observación conlleva una carga teórica por considerar que esto sugiere que pueda haber algún tipo de elemento observacional al cual se le pueda “cargar” de teoría. Pero como tal elemento no existe: “la teoría es todo”, dice Feyerabend. Esto es, no hay punto de distinción entre teoría y observación.

Para Feyerabend, los enunciados de observación no son semánticamente diferentes de otros tipos de enunciados. No tienen ningún contenido especial. La única diferencia entre ellos y otros enunciados proviene de las circunstancias físicas, psicológicas, o

²¹⁷ Ibid., p. 26. Hacking critica este segundo argumento de Lakatos señalando su equivocación en el uso del verbo “probar” al que le da injustificadamente dos diferentes sentidos en el mismo argumento.

²¹⁸ Ibid., p. 31.

fisiológicas de su producción y de su uso, Feyerabend llama a esta concepción la “*teoría pragmática de la observación*”.²¹⁹

Según Feyerabend, la distinción entre términos observacionales y términos teóricos carece de importancia, por su falta de claridad. Admite que tanto las teorías pueden eliminarse por estar en conflicto con las observaciones, como las observaciones pueden descartarse por razones teóricas. El aprendizaje no va de la observación a la teoría, sino que ambos elementos son simultáneos. La experiencia surge junto con las suposiciones teóricas. Critica a los filósofos de la ciencia que consideran que es útil la distinción entre teoría y observación, por considerar dogmática esta actitud:

“Nadie negará que *pueden hacerse* tales distinciones, *pero nadie les concederá gran importancia, pues no desempeñan actualmente ningún papel en la empresa científica*”.²²⁰

Los reportes observacionales, los resultados experimentales, los enunciados observacionales, contienen siempre suposiciones teóricas.

La teoría pragmática de la observación de Feyerabend niega la asimetría que el empirismo radical postula entre teoría y observación (los enunciados observacionales pueden servir para eliminar teorías, pero éstas son incapaces de refutar enunciados observacionales), o entre metafísica y observación (ante un conflicto entre enunciados observacionales y enunciados metafísicos, son estos últimos los que deben rechazarse). En el pluralismo teórico de Feyerabend, la diversidad de teorías inconsistentes entre sí en un determinado campo de investigación, proporciona los medios para la crítica de ideas aceptadas, es fuente de ideas nuevas, y permite desarrollar alternativas que lleven a nuevas formas de tratar los problemas, tal vez más precisa.

Feyerabend señala que “ninguna teoría concuerda nunca con todos los hechos conocidos de su dominio”.²²¹ Esta dificultad muchas veces es producida por experimentos cuidadosos, hechos con instrumentos de la mayor precisión. Una teoría puede hacer una predicción numérica determinada, y el valor real que se obtiene como resultado del experimento difiere del valor predicho por un margen mayor al del error previsto considerando la precisión inherente a los instrumentos y el dispositivo experimental. Estos

²¹⁹ Hacking hace ver que, pese a la proclamada aversión de Feyerabend por las discusiones lingüísticas, continúa hablando a la manera positivista como si la distinción teoría-observación fuera una distinción entre enunciados.

²²⁰ Feyerabend, (1986), p. 156. El subrayado es mío.

²²¹ Ibid., p. 38.

desacuerdos abundan en la ciencia y dejan a las teorías envueltas en un océano de anomalías, dice Feyerabend.

Para finalizar quiero mencionar brevemente las ideas de Quine, quien desde otra perspectiva diferente de los autores ya expuestos, mantiene también la relevancia epistémica de la tesis de la carga teórica de la observación. El enunciado sobre la carga teórica de la observación cuestiona fundamentalmente la tesis de la naturaleza privilegiada del lenguaje con el que hablamos acerca de nuestras percepciones. En mi opinión, Quine muestra muy claramente esto cuando señala que todo lo que podemos observar depende comprensivamente de las teorías que mantenemos, porque lo que significan los enunciados de observación depende comprensivamente de nuestras teorías²²²

Quine mantiene la tesis de la indeterminación de las teorías por la evidencia (o los datos). Con independencia de cualquier evidencia disponible, siempre habrá varias teorías diferentes que explicarán satisfactoriamente los datos. Quine argumenta que ni siquiera es posible especificar cuáles de los enunciados de observación son consecuencia de algunos enunciados no-observacionales determinados. Es decir, no hay ninguna teoría que esté implicada unívocamente por sus datos, y distintas teorías pueden tener las mismas consecuencias observacionales.

Por otra parte, la tesis de Duhem-Quine afirma que los enunciados no-observacionales se contrastan con la experiencia de manera holista, es decir, en grupos y no individualmente.²²³ Según Quine, Duhem sugiere que los enunciados individuales no-observacionales no pueden ser verificados ni refutados concluyentemente mediante la observación. La razón de esto es que los enunciados nunca están aislados, sino que son parte de una teoría más general. Por eso debemos decidir cuál parte de la teoría debemos modificar cuando hay alguna discrepancia en el nivel observacional. En ningún caso la experiencia nos podrá forzar a rechazar un enunciado no-observacional determinado. Una consecuencia de esta tesis es que los enunciados no observacionales no se verifican por la experiencia. La experiencia sólo puede confirmar teorías en su conjunto. Aunque las teorías se conciban como conjuntos de enunciados, éstos no se confirman individual y directamente, sino en bloque.

²²² Quine (1976) caps. 1 y 2.

²²³ Quine (1969), p. 80.

Comentarios.

La jerarquía de niveles de la percepción común.

Quiero finalizar diciendo que posiblemente ningún filósofo contemporáneo (en particular ni Hanson ni Kuhn) niega que haya un sentido válido en que en la observación de un objeto hecha por científicos defensores de teorías inconmensurables “ven lo mismo”. Ambos reciben, en principio, los mismos estímulos sensoriales, pero, lo más importante, *ambos coinciden en la interpretación que dan a estos estímulos*. Por ejemplo, Tycho y Kepler coinciden en que ven un disco luminoso en el horizonte. Es decir, la interpretación muy primaria que dan a sus respectivos estímulos sensoriales, es la misma. Pero al ser un punto de acuerdo entre ambos sobre lo que están percibiendo, esta es una forma de observación que algunos filósofos han considerado irrelevante epistemológicamente. Esto se debe probablemente a que para el problema de la elección entre dos teorías inconmensurables, como por ejemplo, el de la elección entre la concepción geocéntrica y la heliocéntrica del universo, la tesis de la carga teórica de la observación puede resultar más significativa cuando, en este caso, nos referimos al tipo de observación altamente sofisticada científicamente al estar determinada por los modelos geocéntrico y heliocéntrico, que es donde existe discrepancia. Pero no debemos olvidar que hay un sentido importante en que podemos decir que Tycho y Kepler ven lo mismo, pues esta observación común proporciona la base de experiencia necesaria que permite el surgimiento de un acuerdo básico a partir del cual se establece la discusión ulterior.

Recordemos que en este trabajo he adoptado un significado de observación como percepción significativa que conlleva un juicio perceptual. Podemos entonces distinguir al menos tres niveles de percepción cuando dos científicos defensores de teorías inconmensurables rivales observan un objeto o fenómeno físico:

1) Un nivel de percepción que es una mera estimulación de los respectivos aparatos sensoriales. A este nivel de percepción sin significado todavía no se hace ninguna interpretación de los estímulos; y por esto tal vez ni siquiera puede considerarse una forma de observación (o tal vez ni de percepción). En consecuencia no se le puede aplicar la tesis de la carga teórica de la observación.

2) Un nivel básico de percepción común. Un tipo de observación común basada en un acuerdo tácito sobre que ambos científicos están “viendo lo mismo”. Aquí sí hay una

observación que está “cargada de teoría”, pero la “teoría” es compartida por ambos científicos. El sentido de “teoría” que podría adoptarse aquí es muy general, “teoría” como “lenguaje común”, “marco conceptual común”, “paradigma cultural común”. Este es el nivel del conocimiento sentido común, de las apariencias comunes, etc.

3) Un nivel de percepción con una fuerte carga teórica, el nivel de la base empírica de observación. El sentido de teoría relevante a este nivel es restringido y en rigor el único en el que se aplica cabalmente el término “teoría” (como teoría científica). La base empírica de observación está determinada en gran medida por la teoría adoptada y en consecuencia es diferente para los científicos rivales. En este nivel observacional la tesis de la carga teórica de la observación es altamente significativa para el problema de la elección entre teorías.

Creo que el punto de vista expuesto muestra que hay al menos dos sentidos (2 y 3) en el que la tesis de la carga teórica de la observación puede considerarse de relevancia fundamental desde el punto de vista epistemológico.

Sobre el atrincheramiento de las creencias empíricas.

Hay una cuestión clásica relacionada con el papel epistémico de los llamados enunciados de experiencia, protocolares o básicos ²²⁴ ¿Cuáles creencias están más atrincheradas, si las expresadas con enunciados básicos (que son enunciados particulares) o las referentes a los principios fundamentales de nuestras teorías globales (expresadas con enunciados universales)? Para el coherentismo empirista de Quine estas últimas creencias son menos susceptibles de revisión que las creencias básicas o empíricas, aunque todas en principio pueden cambiar, por lo que los principios universales estarían más atrincherados que las creencias empíricas o básicas. Para Popper y Lakatos, los enunciados que constituyen el núcleo duro de las teorías son enunciados universales y están más atrincherados que otros enunciados de menor generalidad que expresan hipótesis auxiliares y forman el cinturón de protección de las teorías).

²²⁴ Este debate se dio en particular en el seno del positivismo lógico entre Carnap, Neurath, Popper, Quine. Al respecto ver Dancy (1993), cap. 6; y también los artículos de Ana Rosa Pérez Ransanz *El empirismo crítico de Karl Popper*, León Olivé *El mito del marco* y Álvaro Peláez *Neurath, Carnap, Popper: la cruzada contra el fundacionalismo epistemológico*, publicados en *Sobre la filosofía de Kart Popper* Signos Filosóficos, suplemento 11, (2004).

Si aceptamos la tesis de la “carga teórica de la percepción (observación)” debemos aceptar que tanto los enunciados que forman el cinturón de protección como los enunciados básicos, están cargados de teoría. El problema es, ¿por qué los enunciados básicos sirven como base de contrastación de las teorías (la llamada base empírica)? Aquí debemos hacer las siguientes consideraciones manteniendo en la vista la perspectiva del sentido común:

Toda teoría empírica, se relaciona con alguna concepción empírica previa a la que trata de explicar, comprender o criticar. Es decir, se asienta sobre alguna teoría empírica previa.

Además, los enunciados básicos son enunciados de experiencia que, como Popper señala, usan universales, por lo que están cargados de teoría, es decir, adoptan y están determinados por el marco conceptual de la teoría, de la cual deben ser considerados instancias confirmadoras o falsadoras. En los casos de falsación, los enunciados básicos entran en contradicción con enunciados empíricos particulares que se deducen de la teoría, en estos casos de conflicto entre enunciados básicos y enunciados particulares derivados de la teoría. Popper y Lakatos afirman que debemos, como principio metodológico, adoptar la actitud crítica que nos impulse a modificar la teoría, si bien no de manera ingenua, sino racionalmente, siguiendo ciertas reglas metodológicas. De acuerdo a esto, es posible en principio lograr acuerdos racionales en el seno de las comunidades científicas. Hay, entonces, criterios objetivos de decisión sobre las condiciones que deben cumplirse para modificar el núcleo duro de las teorías. Para Neurath y Quine, en casos de conflicto, tanto los enunciados particulares de la base empírica como los enunciados teóricos de mayor generalidad pueden modificarse, y la decisión sobre cuáles deben abandonarse depende de procesos de deliberación entre los miembros de la comunidad científica. Sin embargo, para Quine, los enunciados de mayor generalidad son menos susceptibles de sufrir modificación que los enunciados de la base empírica. De acuerdo con esto, diferentes metodologías conceden diferente grado de importancia al papel de la base empírica como base de contrastación de las teorías. Pero sean cuales fueren las características de la metodología adoptada, hay un consenso entre los científicos y filósofos de la ciencia sobre que toda teoría científica requiere de una base de contrastación empírica que permita evaluar la correspondencia o el ajuste de la teoría con la experiencia. En este sentido, independientemente del peso epistémico que en cada metodología se conceda al papel de la

base empírica en la justificación de las teorías, los enunciados de la base empírica tienen un estatuto especial, una relevancia epistémica más o menos privilegiada, según la metodología propuesta, con respecto a otros enunciados, que proviene del hecho de formar parte de la base de contrastación empírica de las teorías, ¿por qué estos enunciados son considerados privilegiados, o al menos de mayor peso epistémico, que el que tienen otros enunciados?. Una primera respuesta parece ser tan trivial que sería una tautología si no fuera ignorada por algunos filósofos: Es necesario el empirismo en lo que respecta a la justificación de las teorías empíricas. Las teorías científicas son en último término teorías empíricas, y el fin principal de la construcción de teorías científicas es dar cuenta eficientemente del mundo empírico. No es concebible la ciencia sin referencia, aunque sea lejana, a algún tipo de experiencia y en esto reside la relevancia tácita o explícita que se concede a los enunciados de experiencia en la ciencia. Pero si toda experiencia está constituida por algún marco teórico, que es la tesis que defendemos aquí, ¿cómo puede la experiencia contradecir al marco teórico que la constituye? Y entonces, resurge la pregunta de cuál es la relevancia epistémica de los enunciados de experiencia en las ciencias empíricas.

Los enunciados básicos (en periodos de ciencia normal) están ligados al marco conceptual del sentido común científico, y lo presuponen. Por esto, los enunciados básicos, que son enunciados de experiencia (o de percepción) están cargados de la teoría a la que pertenecen. En ocasiones, el sentido común ordinario y el sentido común científico pueden ser intertraducibles (conmensurables), - como, tal vez, sea el caso de la mecánica clásica y la visión cotidiana del mundo en el siglo XXI -, y a veces no lo son, - el sentido común ordinario y sentido común científico de la mecánica cuántica son inconmensurables -.

Puesto que son empíricos, los enunciados básicos se refieren siempre y en último término a algún tipo de experiencia perceptual u observacional. Toda experiencia está determinada finalmente por la estimulación al nivel sensorial, es decir, los enunciados empíricos, y en particular, los enunciados básicos, son el producto en última instancia del procesamiento de información proveniente de los estímulos sensoriales, la información proveniente del estímulo sensorial es decodificada haciendo uso del marco conceptual de la teoría. Es decir, los enunciados de experiencia provienen y son constituidos por el aparato y las estructuras cognitivas transmitidas, tanto al nivel genético que son estructuras heredadas,

como al nivel de la tradición, que son estructuras aprendidas por instrucción. Es así como se constituye la experiencia.

La experiencia es la base del conocimiento empírico. Por eso la ciencia da mayor peso epistémico a aquellos enunciados que se refieren a la experiencia, como son los enunciados básicos, que son considerados, por motivos metodológicos, hasta cierto grado independientes de la teoría en cuestión.

En los casos de conflicto entre teorías inconmensurables, la estructura conceptual de la teoría T_1 no coincide plenamente con la estructura conceptual de la teoría T_2 rival. Sin embargo, puesto que todo enunciado de experiencia se refiere en último término a la estimulación sensorial, la cual es común a todo ser humano, ésta siempre es presupuesta por el sentido común científico; por lo que siempre es posible retrotraer la discusión al algún nivel epistémico-ontológico más básico, e incluso, en casos de inconmensurabilidad radical, en última instancia a los niveles de descripción que hacen referencia a los estímulos sensoriales, o a ciertos principios emanados del sentido común genético, los cuales son comunes a todo ser humano, y tomar esto como base común para revisar así las interpretaciones extraídas de los marcos conceptuales propio y rival.

En casos de inconmensurabilidad entre dos culturas hay que identificar los plexos de significado común, principios instintivos heredados a nivel de la especie para buscar acuerdos a partir de ellos. P. ej. Necesidad de alimento, derecho a la supervivencia, el valor de la dignidad, ciertos principios éticos sobre bien y el mal, percepción muy básica a nivel de los estímulos sensoriales. Deben existir patrones de conductas y percepción del mundo o incluso de racionalidad comunes a todos los seres humanos así como hay algo común en la conducta y la percepción del mundo de las otras especies. Estos patrones o predisposiciones son comunes porque emanan de la estructura genética común y del nicho ecológico común a la especie humana.

Kuhn concibe la inconmensurabilidad como incapacidad de traducción total entre los enunciados de dos teorías. Sin embargo, siempre es posible hacer traducciones parciales (sin pérdida de significado) entre subconjuntos de enunciados de teorías rivales. La razón de esto es que todo sentido común científico guarda alguna relación con algún plexo de sentido común más básico y, en última instancia, con el sentido común ordinario, y es por

esto que siempre es posible retrotraer la discusión a algún nivel epistémico-ontológico más básico, hasta llegar al sentido común ordinario de la comunidad.

La carga teórica de la percepción desde una perspectiva evolucionista.

Hay un sentido importante más en que la tesis de la carga teórica de la percepción es plausible. Argumentaré en los capítulos siguientes que desde el punto de vista evolucionista la percepción es una herramienta de los organismos vivos para captar el medioambiente e interactuar con él. También defenderé la tesis de que la percepción supone además, un compromiso ontológico básico con la estructura del mundo externo, una disposición a la acción y, desde un punto de vista pragmático, un concepto primario. Como Popper, desde esta perspectiva naturalista podemos concebir al aparato cognitivo en general como una capacidad para construir conocimiento incorporada o materializada en la constitución fisiológica de la especie. Y a la percepción como una realización de este conocimiento.

En la segunda parte de este trabajo se desarrollará esta idea al adoptar un marco epistemológico evolucionista y naturalista.

Capítulo 6.

SENTIDO COMÚN Y REALISMO DESDE LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA DE POPPER Y CAMPBELL.

En este capítulo se presenta un panorama del concepto de sentido común en la epistemología evolucionista de Karl Popper. Además de la exposición hecha en el capítulo dos del papel que este concepto juega en la metodología falsacionista popperiana se propone una interpretación del sentido común a la luz de la epistemología evolucionista con el fin de extender dicho concepto a formas de conocimiento no proposicional, como la de los animales no humanos. Luego se expone la epistemología evolucionista de Campbell y su jerarquía de niveles del conocimiento, para finalizar con una mención de las relaciones entre el evolucionismo y el pragmatismo, basada en la teoría del conocimiento de Peirce.

Se plantea también el realismo crítico de Campbell y se discute su relación con el realismo directo.

La noción de sentido común desde la epistemología evolucionista de Popper.

En su epistemología evolucionista, Popper enfoca desde un punto de vista biológico o evolutivo el problema del progreso del conocimiento, mediante la aplicación del modelo darwiniano de selección natural al proceso que lleva del conocimiento instintivo de la especie, hasta al del sentido común ordinario y el conocimiento científico.

Esta analogía entre la generación de ideas y la evolución darwiniana había sido ya notada a fines del siglo XIX por varios científicos y filósofos (como Poincaré o los pragmatistas como Peirce o William James). Popper desarrolló desde esta base su epistemología falsacionista de la ciencia, con su metodología de “conjeturas” y “refutaciones”. El criterio de científicidad de cualquier teoría es su grado de “falsabilidad”, es decir, desde el punto de vista evolutivo, mientras más apta sea una teoría para ser sometida a procesos de contrastación con respecto a su medio ambiente empírico, más científica ésta es. Toda teoría científica debe ser apta para someterse a procesos de selección.

Aunque Popper admite que puede haber otras perspectivas para examinar los avances de la ciencia, el falsacionismo metodológico es compatible con el modelo de “ensayo y eliminación del error” de la teoría darwiniana. Desde la perspectiva evolutiva,

“la ciencia, o el progreso de la ciencia, puede considerarse un medio que emplea la especie humana para adaptarse al medio; para invadir nuevos nichos ecológicos, e incluso para inventar nuevos nichos ecológicos.”²²⁵

El modelo de selección natural y el método de conjeturas y refutaciones.

Aunque Popper enfoca su discusión metodológica principalmente al desarrollo del conocimiento en la ciencia, su modelo es aplicable sin muchos cambios al desarrollo del conocimiento precientífico, es decir, a la manera en que los hombres e incluso los animales, adquieren nuevos conocimientos fácticos acerca del mundo. Dice Popper:

“Partiendo del realismo científico, está muy claro que no sobreviviremos si nuestras acciones y reacciones están mal ajustadas al medio. Puesto que las ‘creencias’ están íntimamente ligadas a las expectativas y a la disposición a actuar, podemos decir que nuestras creencias más prácticas están más próximas a la verdad en la medida en que sobrevivimos. Así se erigen en la parte más dogmática del sentido común que, aunque no sea en absoluto fiable, verdadero o cierto, constituye siempre un buen punto de partida”.²²⁶

Por consiguiente, todo conocimiento, aun el más primario de los animales, se adquiere mediante el método de ensayo y error, o de “conjeturas y refutaciones”:

“El método de aprendizaje de ensayo y error – de aprender de nuestros errores – parece ser fundamentalmente el mismo, ya sea practicado por animales más o menos desarrollados, por chimpancés, o por hombres de ciencia.”²²⁷

El método de ensayo y error, el método de hacer conjeturas e intentar refutarlas, se emplea entonces en todos los niveles evolutivos. Sin embargo, aunque Popper no niega posibilidad de un tipo de conocimiento primario en los animales, la habilidad específicamente humana para conocer, así como la habilidad para producir conocimiento científico, son el resultado de la selección natural en los humanos y se encuentran estrechamente relacionados con la evolución de su lenguaje, que es proposicional. Entonces, si queremos considerar el conocimiento y la actividad científica como fenómenos biológicos, tendremos que tener en cuenta su papel en el proceso de adaptación del animal

²²⁵ Popper (1994), p. 18.

²²⁶ Popper (1963), p. 72.

²²⁷ Ibid., p. 216.

humano a su entorno y a los cambios ambientales, es decir, a los sucesos que le acontecen y que conforman los nichos en los que habita.

La epistemología evolucionista considera al conocimiento en primer término como un producto de los procesos de variación y selección involucrados en la evolución. La función primordial del conocimiento es hacer más probables la supervivencia y la reproducción de los organismos. Entonces, los organismos con un conocimiento mayor de su medio ambiente son más aptos para sobrevivir que aquellos organismos con un conocimiento menos adecuado. De esta forma, la evolución filogenética del conocimiento depende del grado en que su portador sobrevive a la selección natural impuesta por su medioambiente.

Además, la epistemología evolucionista considera también que el desarrollo individual ontogenético del conocimiento es también el resultado de procesos de variación y selección, pero no de la totalidad de los organismos de la especie, sino de porciones de conocimiento potencial o hipótesis aisladas. Por lo tanto, el patrón típico del conocimiento científico es la generación de hipótesis por diferentes medios (variación), y la posterior eliminación de aquellas hipótesis que resultan inadecuadas (selección).

Los tres niveles de adaptación.

Popper generaliza entonces el modelo evolucionista a todos los aspectos cognitivos de la especie humana. Distingue así tres niveles de adaptación: adaptación genética, comportamiento adaptativo y descubrimiento científico. (Estos tres niveles de adaptación corresponden en gran medida con la conocida ontología popperiana de tres niveles de los mundos 1: el mundo físico, 2: el mundo subjetivo y 3: el mundo del conocimiento objetivo, respectivamente). En todos ellos ocurre fundamentalmente el mismo mecanismo de adaptación y progreso: mediante la instrucción y la selección.

En los tres niveles, el punto de partida es una estructura heredada básica: en el nivel genético, el organismo posee una estructura genética; en el conductual, el organismo dispone de un repertorio de tipos de comportamiento; y en el nivel científico, se dispone de las conjeturas y teorías científicas dominantes (y en este mismo nivel podemos incluir al sentido común ordinario). Las estructuras se transmiten en los tres niveles mediante lo que Popper llama la instrucción: mediante las respuestas de la instrucción genética en el nivel

genético y en el conductual, y mediante el aprendizaje de la tradición y la imitación social en el nivel conductual y el científico.

Es así que el aspecto del progreso del conocimiento se ajusta a un modelo selectivo, como en general ocurre con todas las demás estructuras. Las estructuras heredadas en los tres niveles están sujetas a presiones de selección, desafíos ambientales y problemas teóricos, respectivamente. Como respuesta a esto se producen variaciones en las instrucciones heredadas genéticamente o por tradición:

“En el nivel genético, las variaciones son mutaciones y recombinaciones de la instrucción codificada. En el nivel conductual, son variaciones y recombinaciones tentativas en los límites del repertorio. En el nivel científico, son nuevas instrucciones del tipo de ensayos tentativos.”²²⁸

La fase siguiente es la de selección de las mutaciones y de las variaciones disponibles: aquellas mal adaptadas son eliminadas mediante la “selección natural”. Y sobreviven las instrucciones de ensayos mejor adaptadas, que a su vez son heredadas a las siguientes generaciones. Este es, en resumen, el método de adaptación “por ensayo y eliminación del error”.

Por consiguiente, operamos con estructuras heredadas que nos han sido transmitidas por la instrucción, ya sea a través del código genético, ya sea a través de la tradición. En los tres niveles, los cambios en los ensayos hacen surgir nuevas estructuras y nuevas instrucciones desde dentro de la estructura, a través de ensayos tentativos, sometidos a la selección natural o a la eliminación del error.

Sin embargo, dice Popper, en este proceso no se puede llegar a ningún estado de equilibrio final de adaptación mediante la aplicación del método de prueba y eliminación del error. En primer lugar, esto se debe a que no es factible presentar soluciones perfectas al resolver un problema, y en segundo término, porque la emergencia de estructuras o instrucciones nuevas, implica un cambio en la situación del medio. Hay nuevos elementos ambientales que ejercerán nuevas presiones, y que a su vez, darán origen a nuevos cambios y nuevos problemas; y esto opera en los tres niveles.

Sentido común y tradición desde la perspectiva evolucionista.

²²⁸ Popper (1994), p. 19.

Con respecto al papel de las tradiciones desde el modelo evolucionista, las tradiciones de primer orden se relacionan al ya mencionado proceso de la instrucción, juegan el papel de preservar y de heredar las estructuras básicas: genéticas, conductuales y teóricas. Mientras que la selección natural, con su método de ensayo y eliminación del error (del cual la tradición racionalista crítica es una instancia en la que se basa el desarrollo del conocimiento) puede ser vista como una tradición de segundo orden.

Las estructuras heredadas están sujetas a presiones de selección, desafíos ambientales y problemas teóricos, respectivamente. Como respuesta a esto se producen variaciones en las instrucciones heredadas genéticamente o por tradición. Las disposiciones para la acción son en parte innatas y en parte transmitidas y aprendidas mediante la tradición.

El papel de la tradición tiene entonces dos facetas en la epistemología evolucionista popperiana. Las tradiciones de primer orden en los niveles conductual, de sentido común y científico transmiten el conocimiento ya adquirido. Mientras que el método de ensayo y eliminación del error es vista como una tradición de segundo orden de la cual depende el proceso evolutivo del conocimiento y el mejoramiento en la adaptación al medio en todos los niveles.

La dimensión tácita del conocimiento de sentido común.

Una característica del conocimiento del sentido común es su resistencia al cambio. Esta tenacidad del conocimiento del sentido común proviene en parte de su dimensión parcialmente tácita. Tal vez el aspecto más profundamente arraigado del conocimiento del sentido común es esa parte del conocimiento tácito que heredamos en nuestros genes y que es prácticamente imposible de formular proposicionalmente. Pero heredado genéticamente o aprendido de nuestra tradición, el conocimiento tácito es principalmente un conocimiento práctico orientado a la acción. El sentido común tiene una dimensión tácita que está presupuesta siempre en nuestras acciones y creencias más básicas.

Desde una concepción pragmática del sentido común, como la de la filosofía crítica del sentido común, que nos propone Popper, las creencias del sentido común pueden considerarse creencias que se han atrincherado. No son indudables o permanentes, sino guías para la acción consagradas por el hábito. Las damos por sentadas y no las cuestionamos porque han probado su adecuación en el uso cotidiano. Forman la parte

nuclear de las creencias básicas de una tradición. Son la parte más firmemente establecida y la más resistente al cambio, pero no por eso son inmutables.

El sentido común como conocimiento innato.

Con respecto a la posibilidad de un conocimiento innato, Popper acepta que poseemos un determinado grado de conocimiento innato del cual partimos, aunque es poco fiable, pero le da una interpretación naturalista y evolucionista:

“Afirmo que todo animal nace con muchas expectativas, normalmente inconscientes, o, en otras palabras, con algo que se corresponde estrechamente con las hipótesis y, por ello mismo, con el pensamiento hipotético. Y afirmo que, en este sentido, siempre tenemos conocimiento innato con el que empezar, aun cuando pueda ser completamente indigno de confianza. Este conocimiento innato, estas expectativas innatas, en caso de decepcionar, crearán nuestros primeros problemas. Por tanto, puede decirse que el consecuente aumento de conocimiento se produce a través de las correcciones y las modificaciones del conocimiento anterior, de las expectativas y de las hipótesis previas.”²²⁹

Si bien, dice Popper, la teoría clásica de las ideas innatas es absurda, es necesario considerar que todo organismo tiene reacciones o respuestas innatas y, entre ellas, respuestas adaptadas a sucesos inminentes. Podemos describir estas respuestas como “expectativas” sin implicar que éstas sean conscientes. Dice:

“El bebé recién nacido “espera”, en este sentido, ser alimentado (y, se podría alegar incluso, ser protegido y amado). En vista de las relaciones estrechas entre expectativas y conocimiento, podríamos incluso hablar en un sentido bastante razonable de “conocimiento innato”. Este conocimiento no es, sin embargo, válido a priori; pues una expectativa innata, no importa lo fuerte y específica que sea, puede estar equivocada. (El niño recién nacido puede ser abandonado y morir de hambre).”²³⁰

El análogo psicológico o biológico de una hipótesis puede describirse así como una expectativa o la espera de un suceso. Esta expectativa puede ser consciente o inconsciente. Consiste en la aptitud de un organismo para actuar o reaccionar en respuesta a una situación de un cierto tipo específico, es decir, consiste en la activación (parcial) de ciertas disposiciones, y esta disposición a estar preparado para lo que va a venir es el análogo biológico del conocimiento científico.

²²⁹ Ibid., p. 100.

²³⁰ Ibid.

Por lo tanto, hemos nacido con expectativas, con “conocimiento” que, aunque no es válido a priori, es psicológica o genéticamente a priori, es decir, anterior a toda experiencia basada en la observación. Una de las expectativas más importantes es la de encontrar una regularidad. Ésta se relaciona con una propensión innata a buscar regularidades, o con una necesidad de encontrar regularidades.²³¹ Este análisis se puede extender a todo nivel en la escala animal, llegando hasta el hombre de ciencia y su búsqueda de la ley empírica:

“Al animal, el punto de vista se lo suministran sus necesidades, su tarea del momento y sus expectativas; al científico, sus intereses teóricos, el problema especial que tiene en investigación, sus conjeturas y anticipaciones, y las teorías que acepta como una especie de trasfondo: su marco de referencia, su ‘horizonte de expectativas’”.²³²

Esta forma de conocimiento innato es para Popper el aspecto más primario del conocimiento del sentido común, que junto con el conocimiento aprendido proveniente del marco cultural en que nacemos representa nuestro punto de partida epistémico, el cual se modificará y evolucionará a través del método de la crítica racional hasta llegar a constituir conocimiento científico:

“El método de la ciencia, el método de la discusión crítica, es lo que nos permite trascender no sólo nuestro marco culturalmente adquirido, sino también nuestro marco innato”.²³³

El sentido común como conocimiento directo.

Por otra parte, el punto de partida más básico representado por el conocimiento innato en conjunción con el conocimiento aprendido del marco cultural en que nacemos tiene otra característica importante: constituye un conocimiento inmediato, directo o dado. Sin embargo, para Popper, lo inmediatamente dado o cierto (lo autoevidente) no establece una norma de certeza infalible, sino que debe verse como conocimiento “fuertemente atrincherado” a nivel biológico y por motivos principalmente pragmáticos, en el sentido de que es un conocimiento confiable que guía nuestras acciones más básicas:

“Admito que muchas cosas las experimentamos como inmediatamente dadas y como perfectamente ciertas, pero esto se debe a nuestro aparato descifrador con sus diversos ingenios construidos en el proceso de confrontación... Estos sistemas consiguen eliminar gran parte de los errores cometidos en el proceso de descifrado,

²³¹ Según Reid, la creencia en la regularidad del mundo es un principio indubitable de sentido común.

²³² Popper (1963), p. 73.

²³³ Ibid., p. 69.

de manera que rara vez nos equivocamos cuando experimentamos algo con carácter inmediato. Sin embargo, niego que estas experiencias bien adaptadas se puedan identificar en algún sentido con normas dadas de verdad o fiabilidad. De hecho, estos casos ni siquiera establecen una norma de “certeza”...ni demuestran que no podemos equivocarnos en nuestras percepciones inmediatas, ello se debe sencillamente a nuestra increíble eficiencia como sistemas biológicos.”²³⁴

La inmediatez del conocimiento de sentido común en los humanos es, desde esta perspectiva, producto de un ajuste más o menos preciso de sus organismos biológicos al medio, es un resultado de la adaptación adquirida a través de un proceso de selección natural sobre sus expectativas y sus creencias.

Comentario.

La adaptación del conocimiento común al medioambiente.

La noción de “nicho ecológico”, entendido como el ambiente en que vive una comunidad o especie, que le da constitución e identidad, permite ilustrar mejor un aspecto general que quiero señalar con respecto al sentido común: la estructura del nicho ecológico de una especie o comunidad social, determina su estructura cognitiva innata y la estructura de su conocimiento común (incluido el sentido común). Pero el acoplamiento entre estas estructuras nunca es perfecto. En su interacción con los individuos, el nicho ecológico les impone problemas de adaptación, los cuales, al ser resueltos, transforman a su vez la estructura del nicho, generándose así nuevos problemas adaptativos.

Para Popper, el lenguaje es una herramienta desarrollada por los animales para resolver problemas adaptativos. En el caso del conocimiento humano, Popper considera que este conocimiento está restringido por las reglas lógicas que estructuran el lenguaje proposicional, característico del animal humano. Por esto, la metodología falsacionista popperiana impone que la solución a los problemas de adaptación entre nuestras teorías empíricas y los hechos descritos por el lenguaje sigan las reglas lógicas de la falsación. Los enunciados de nuestras teorías se justifican provisionalmente en tanto que pertenecen a sistemas lógicos que aún no hay sido refutados por otros enunciados, a saber, los de la base empírica. Pero la aceptación de los enunciados siempre es provisional. Cuando surgen problemas de inconsistencia es necesario la revisión de los enunciados teóricos y la propuesta de cambios en los mismos que operan como conjeturas o posibles soluciones. La

²³⁴ Ibid., p. 68.

revisión y la selección de los cambios son procesos esencialmente argumentativos que se deciden por consenso, por un acuerdo social sin que embargo, es racional. Como, para Popper, todos los enunciados están “cargados de teoría”, un cambio en la teoría origina también un cambio en la base de contrastación de la misma, es decir, su base empírica, y, como consecuencia de esto, se generan nuevos problemas. El ambiente en que se desarrolla el conocimiento humano y particularmente el conocimiento científico es un punto de partida o marco de referencia dinámico que está determinado por sistemas teóricos, hechos descritos en nuestros lenguajes, problemas y conjeturas.

De esta manera, el llamado “conocimiento de sentido común”, en su concepción más general, es análogo en varios aspectos a la estructura básica que hemos heredado, la cual está compuesta por elementos del nivel genético, conductual y científico. La perspectiva de Popper permite identificar al conocimiento de sentido común tanto con aquellas disposiciones y expectativas innatas cuyo origen es biológico y que se transmiten genéticamente, como con aquellos aspectos tradicionales del conocimiento que son susceptibles de ser transmitidos mediante la instrucción, pero en cualquiera de sus formas posibles, innato o aprendido, el conocimiento de sentido común funciona para fines prácticos como un conocimiento directo e inmediato, confiable aunque no indubitable.

Tanto los aspectos susceptibles de formulación proposicional que forman el conjunto de principios y creencias ordinarias en una comunidad, como los aspectos que en principio no pueden ser formulables de esa manera son puntos de partida desde los cuales el conocimiento común evoluciona mediante un proceso crítico hasta llegar a constituirse en conocimiento científico. El sentido común ordinario evoluciona mediante este proceso de depuración crítica hasta llegar a ser sentido común esclarecido, es decir, conocimiento científico. Pero si queremos incluir dentro del sentido común aspectos no formulables proposicionalmente, como actitudes, expectativas, conductas, percepciones o conocimientos prácticos y técnicos, es conveniente adoptar una noción muy general del sentido común: como la estructura básica que heredamos tanto de la genética como de la tradición cultural en que vivimos.

Para Popper, por otra parte, la confiabilidad de los cuerpos de conocimiento que hemos construido los humanos a través del tiempo, reside en el método crítico al que se someten nuestras creencias (pero nunca de manera global, como pretendía la epistemología

clásica). El progreso del conocimiento depende tanto de la preservación de “lo que ya se sabe”, ese conocimiento básico representado por las nociones de sentido común y tradición, como de la crítica y la innovación.

Para Popper, en relación con problemas de tipo ontológico, el sentido común induce a los humanos a establecer naturalmente un compromiso con el realismo. El realismo de sentido común es un principio regulativo metafísico ya que no es demostrable ni falsable puesto que no es una teoría lógica ni empírica; pero debemos adoptarlo ya que los argumentos a su favor son abrumadores: es la mejor perspectiva para hacer al mundo inteligible y explicable, es una teoría muy superior al idealismo u otras rivales.

La epistemología evolucionista de Donald Campbell.

Popper consideraba al conocimiento como una herramienta desarrollada por los organismos para adaptarse a su medio ambiente. Por su parte, Donald Campbell retoma esta idea y la desarrolla, considerando en detalle a la evolución en sus aspectos biológicos como un proceso de conocimiento y al generalizar el paradigma de la selección natural para el aumento del conocimiento hacia otras actividades epistemológicas como el aprendizaje, el razonamiento y la ciencia.

Campbell²³⁵ adopta la perspectiva evolucionista para desarrollar un modelo epistemológico basado en la teoría darwiniana de la evolución biológica. Dice:

“Una epistemología evolucionista sería, cuando menos, una epistemología que tuviera en cuenta la condición del hombre como producto de la evolución biológica y social y fuera compatible con ello.”²³⁶

El modelo de Campbell descansa en las siguientes tesis básicas:

- 1) El principio de variación ciega y retención selectiva, que es fundamental para todos los logros inductivos y demás procesos cognitivos, para aquellos que llevan a la generación y preservación de conocimiento apto, y para los que posibilitan un aumento en la adecuación del sistema epistémico con su medio ambiente.
- 2) En el nivel más bajo, los procesos que generan potencial nuevo conocimiento son “ciegos”, es decir, no tienen ninguna predisposición ni influencia medioambiental

²³⁵ Campbell (1974), *Evolutionary Epistemology* en Paul Schilpp (comp.) *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 14, libros I y II, The Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., Open Court Publishing Company, pp. 413-463. [Versión en castellano de Jorge Mario Martínez. En Martínez S. y Olivé L. (comps.) *Epistemología evolucionista*. Paidós-Unam, México, 1997.]

acerca de los nuevos ensayos. No obstante esta ceguera inicial, los ensayos adecuados sobreviven y los malos se desechan.

3) El concepto de “selector vicariante”: una vez que el conocimiento “apto” ha sido retenido en la memoria, los nuevos ensayos ya no son ciegos, pues ahora se seleccionarán internamente por comparación con ese conocimiento ya fijado, antes que se sometan a la selección del medio ambiente. Así que el conocimiento establecido funciona como un selector vicariante que se anticipa a la selección del medio ambiente.

4) La organización de los selectores vicariantes en una jerarquía: un selector retenido puede ser sometido a variación y selección por otro selector de un nivel jerárquico superior. Esto permite el desarrollo de una organización cognitiva de muchos niveles, que da como resultado sistemas cada vez más inteligentes y mejor adaptados.²³⁷

Campbell analiza desde este modelo la totalidad de los procesos evolucionistas del conocimiento, desde la mutación genética hasta la construcción del conocimiento científico. Es decir, aplica esto al caso de la evolución biológica y social distinguiendo diez niveles evolutivos más o menos discretos: 1) Solución no mnemónica de problemas. 2) Dispositivos vicariantes de la locomoción. 3) Hábito. 4) Instinto. 5) Pensamiento apoyado visualmente. 6) Pensamiento apoyado mnemónicamente. 7) Exploración socialmente vicariante: aprendizaje basado en la observación y la imitación. 8) Lenguaje. 9) Acumulación cultural. 10) Ciencia.

En cada uno de estos niveles opera el mismo mecanismo de variación y selección de conocimiento, el cual se va sofisticando a medida que se avanza en la escala evolutiva.

Evolucionismo, aprendizaje y percepción.

Hemos dicho que la perspectiva evolucionista de Campbell considera al aprendizaje y a la percepción como procesos de conocimiento:

“Concentrarse en el desarrollo y la adquisición del conocimiento hace apropiado incluir el aprendizaje y la percepción como procesos de conocimiento. Esta inclusión vuelve pertinentes los procesos de aprendizaje de los animales, los cuales, por primitivos que puedan ser, deben también obedecer a una epistemología lógica

²³⁶ Ibid., p. 43

²³⁷ Ibid., p. 55.

adecuada. La lógica del conocimiento no debe descartar como imposible el aprendizaje animal.”²³⁸

En esto se apoya en Russell, quien argumentó de manera similar al identificarse con una epistemología evolucionista para dar cuenta de la evolución de los conceptos:

“Hay otra cosa que es importante recordar cuando se discuten conceptos mentales, y ésta es nuestra continuidad evolucionista con los animales inferiores. El conocimiento, en particular, no debe definirse de una forma que suponga un abismo insalvable entre nosotros y nuestros antecesores que no tenían la ventaja del lenguaje.”²³⁹

Es importante notar que la perspectiva evolucionista, al concebir al conocimiento como un proceso continuo, permite dar cuenta de la capacidad de los humanos para comprender el comportamiento de otros seres vivos, pues en principio todos tienen en común la necesidad de construir su conocimiento con la finalidad última de adaptarse y transformar su medioambiente.

Evolucionismo, realismo directo y percepción.

Según Campbell, una epistemología evolucionista sería incompatible con el realismo directo, es decir, con una epistemología que supusiera la percepción visual como verídica,

“a menos que tal epistemología fuera también compatible con la evolución del ojo desde una serie de estadios previos menos adecuados, hasta llegar a un gránulo de pigmento sensible a la luz”.²⁴⁰

Otra epistemología que sería también incompatible con la epistemología evolucionista, según Campbell, sería una que fundara la certeza en la gran eficacia del lenguaje ordinario.

“Es mejor reconocer el carácter aproximado y puramente pragmático del lenguaje en todas sus etapas, incluyendo la más desarrollada. Una epistemología analítica apropiada a la condición evolutiva del hombre debe adecuarse tanto a estos avances evolutivos y a esos estadios previos, como al hombre moderno.”²⁴¹

²³⁸ Ibid., p. 49.

²³⁹ Russell B. (1948) p. 421 *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Simon and Schuster, Nueva York (versión en castellano *Conocimiento Humano*, Taurus, Madrid)

²⁴⁰ Ibid., p.44.

²⁴¹ Ibid.

Comentarios.

¿Son compatibles el evolucionismo y el realismo directo?

A diferencia de la opinión de Campbell, desde mi punto de vista, la epistemología evolucionista no es incompatible ni con el realismo directo ni con la confianza en la certeza del conocimiento de sentido común ordinario.

Por una parte, el evolucionismo aplicado al problema del conocimiento en general, nos proporciona un marco teórico para explicar porqué el conocimiento común es confiable. La respuesta que da el evolucionismo es pragmática: el conocimiento común es cierto y confiable por que es una herramienta eficaz para adaptarnos a las presiones medioambientales. La certeza que da el conocimiento común no es indubitable, pero sí lo suficientemente sólida para guiar nuestras acciones como organismos vivos, de manera incluso instintiva, ya que dudar de dicho conocimiento supondría grandes riesgos para la supervivencia.

El realismo directo tiene una base perceptiva, en relación con esto, el evolucionismo justifica que los organismos lo adopten, en la misma medida que justifica al sentido común y a la certeza que proporciona la percepción con respecto a aquello que es percibido. El hecho de que la adaptación siempre sea incompleta, que el conocimiento evolucione y con él las capacidades perceptivas, no niega que percibamos los objetos del mundo tal y como son *para nosotros*. Esta visión es compatible con una noción de raigambre kantiana que sostenga que los objetos del mundo son en parte constituidos por nuestras capacidades cognitivas. (Esta es la intuición del realismo interno). A menos que creamos que los objetos están ahí dados con total independencia total de quien los conozca, un realismo directo puede ser compatible con una tesis ontológica pluralista que acepte el cambio y la evolución ontológica, vía el realismo interno.

Evolucionismo y creatividad.

El modelo de la epistemología evolucionista se ha relacionado con el problema de la creatividad. Para Popper, los procesos de descubrimiento en la ciencia no son susceptibles de ser explicados en términos de una racionalidad algorítmica.²⁴² Popper, como algunos positivistas lógicos, distingue entre los procesos de descubrimiento de las teorías y los

²⁴² Un algoritmo es un conjunto de operaciones que, aplicándolas mecánicamente, nos permiten resolver correctamente un problema.

procesos de justificación racional de las mismas. La justificación de una teoría está regida por reglas algorítmicas que permiten alcanzar su evaluación objetiva. La metodología falsacionista de Popper reúne este conjunto de reglas de contrastación empírica que, aplicadas a las teorías, justifican racionalmente la aceptación de aquellas que son más aptas, es decir, de aquellas cuyas consecuencias observacionales no se han refutado. Por el contrario, no podemos dar reglas fijas para reconstruir el proceso de la creación de teorías. El descubrimiento científico es irracional, un territorio de la inspiración, la intuición y el azar, como toda actividad creativa.

Mientras que con la aplicación mecánica de un algoritmo, podemos resolver correctamente un problema, una regla heurística es un conjunto de procedimientos cuya aplicación no asegura en todos los casos la solución correcta; en ocasiones sólo podemos obtener soluciones aproximadas o puede suceder que no encontremos ninguna solución.

La mayoría de las descripciones de los procesos creativos y de descubrimiento reconocen la necesidad de la variación, aunque el requerimiento de ceguera para tal variación para muchos ha sido inaceptable. Según Campbell no existe un desacuerdo descriptivo real. Reconoce que las respuestas de un animal ante problemas específicos no son casuales y esto se debe a varias razones: En primer término, debido a la herencia y al aprendizaje se posee un conocimiento previo (conocimiento común) que limita la variedad de los ensayos. Además, hay restricciones desadaptativas en la variedad de los ensayos que se deben a limitaciones estructurales y a hábitos anteriores e instintos inadecuados en un medio ambiente nuevo. Estas dos razones caracterizan tanto a las respuestas equivocadas como a las correctas. La respuesta correcta lo es, debido a la selección vicariante, adecuada al problema inmediato. Dice Campbell:

“Cuando, al considerar el pensamiento creativo, se sigue a Poincaré y se aceptan procesos inconscientes de variación y selección, la posibilidad de un desacuerdo descriptivo se reduce aún más.”²⁴³

Pero insiste en que al alejarse de lo conocido no se puede ir sino a ciegas, y si se va a sabiendas, esto indica la posesión de algún tipo de conocimiento general de trasfondo.

La evolución conceptual.

²⁴³ Ibid., p. 56.

Campbell ve a las categorías kantianas de la percepción y el pensamiento como productos de la evolución. Rechaza, sin embargo, que dichas categorías tengan una validez necesaria *a priori*, pero desde la perspectiva evolucionista las considera como

“suposiciones muy ensayadas y altamente depuradas, “validadas” solamente en la medida en que la verdad científica es validada, y que son *a posteriori sintéticas* desde el punto de vista de la historia de las especies, la cual es sintética y en varios sentidos *a priori* (aunque no en cuanto a validez necesaria) desde el punto de vista de un organismo individual”.²⁴⁴

Toulmin aplica también el modelo de selección natural al caso de la evolución conceptual²⁴⁵. Plantea para esto cuatro tesis epistemológicas:

- 1) Las actividades intelectuales de la humanidad, dentro de una cultura particular, constituyen disciplinas estructuradas.

“Como en el caso biológico, el contenido intelectual –conceptos, teorías- así como métodos y objetivos de cada disciplina pueden cambiar; sin embargo, “cada disciplina, aunque mutable, normalmente exhibe una continuidad reconocible, particularmente en los factores selectivos que gobiernan los cambios en su contenido.”²⁴⁶

- 2) El proceso de variación y selección explica la continuidad y el cambio conceptual.

“En toda disciplina viva hay siempre novedades intelectuales,...pero sólo unas pocas de esas novedades conquistan un lugar firme en la disciplina y son transmitidas a las generaciones siguientes.”²⁴⁷

- 3) Como en la evolución biológica, la evolución conceptual sólo puede realizarse si hay una producción constante de variaciones o innovaciones sobre las que se ejerza una presión selectiva rigurosa. Las novedades intelectuales deben poder competir mostrando sus méritos o defectos durante el tiempo suficiente; en lo que recuerda al método popperiano de conjeturas y refutaciones.

- 4) La evolución conceptual ocurre en un ambiente cultural e histórico: la “ecología cultural”. El ambiente intelectual establece normas para la selección de ideas,

²⁴⁴ Ibid., p. 84. Subrayado mío.

²⁴⁵ Reproduzco aquí la exposición sobre el cambio conceptual según Toulmin que hacen Rosaura Ruiz y Francisco Ayala (1998), p. 92-3.

²⁴⁶ Toulmin (1972), pp. 149-50. Citado en Ruiz y Ayala (1998), p. 92-3.

²⁴⁷ Ibid.

“el proceso de selección disciplinaria elige... aquellas de las novedades ‘en competencia’ que mejor satisfacen las ‘exigencias’ del ‘medio intelectual’ local.”²⁴⁸

La posibilidad de rastrear el origen y evolución de los conceptos a la par de la evolución de las especies es clave en el proyecto de la epistemología evolucionista, pues podemos identificar los antecedentes biológicos de los conceptos humanos en las pautas de conducta de organismos vivos más primitivos. Conveniente es adoptar una noción pragmática de lo que es un concepto, que sea compatible con la perspectiva evolucionista. Para esto expondré brevemente algunas de las relaciones del pragmatismo y el evolucionismo.

Pragmatismo y evolucionismo.

Según Faerna (1996), la teoría de Darwin cambió la conciencia respecto a la ubicación de los humanos en la naturaleza, al considerarlos una especie más entre otras.

“La idea de la evolución biológica, en su simplicidad y adecuación empírica, substituyó la visión religiosa del hombre como ser privilegiado entre otros seres vivos al estar dotado de una vida espiritual por la de una especie con ciertos logros específicos fruto de la evolución.”²⁴⁹

Dice Faerna que la teoría de Darwin sugiere la necesidad de adoptar una perspectiva nueva en relación con las funciones intelectuales sobre las que se ha asentado tradicionalmente la dimensión espiritual en oposición a la material. Los pragmatistas adoptaron una actitud naturalista para unificar el pensamiento con lo biológico, y con la acción: *Pensamos porque necesitamos actuar.*

En la teoría de la fijación de la creencia de Peirce se ha visto un paralelismo, (sugerido por el mismo Peirce), con la forma en que los organismos generan hábitos y desarrollan pautas de conducta para adaptarse a su medioambiente. Una creencia, ya sea metafísica o científica, teórica o práctica, puede verse como “un hábito o disposición a relacionar interpretativamente aspectos de la experiencia, encaminado a producir el éxito de una determinada acción”, por lo que su permanencia y aceptación dependen de su eficacia para cumplir esa función. Una creencia verdadera puede interpretarse así

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Faerna A. (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento Siglo XXI*, México, pp. 51-2

“como aquella que sobrevive selectivamente, en pugna con otras, como instrumento idóneo del organismo inteligente en su necesidad de actuar y, por tanto, como la que recompensa a su portador - a quien actúa conforme a ella - con alguna forma de satisfacción en su experiencia.”²⁵⁰

Pragmatismo y empirismo: el problema de la realidad.

El pragmatismo se ligó con los problemas tradicionales de la filosofía, en particular con el empirismo anglosajón. Según Faerna, el pragmatismo original es una forma de empirismo reformulado sobre bases diferentes y muy peculiares. La teoría del conocimiento pragmatista responde al modelo de la epistemología empirista. Si el empirismo tomó como modelo metodológico a la física matemática, el pragmatismo adoptó el paradigma de la psicología y la biología para estudiar la relación entre experiencia y conocimiento.²⁵¹

Según Faerna, con la epistemología moderna, desde Descartes, la realidad se convierte en un problema filosófico. El acceso a la realidad implica un sujeto primario y cierto (el *cogito*) y la realidad, que está “puesta” como dato para el conocimiento. El problema epistemológico resulta en el problema del método por el que el sujeto reconstruye la realidad a partir de “lo dado” en la realidad, es decir, el acto de conocer.

El sujeto pensante se encuentra en un mundo de experiencias y no en la realidad tal cual, por lo que resulta un problema el conocimiento la elucidación de ésta. Según Faerna, se da lugar así a una tercera categoría, la interpretación, que supone el papel activo del sujeto en la conformación de una realidad cognoscible y el nexo entre el mundo objetivo y el subjetivo.

Desde su actitud naturalista, los pragmatistas consideran al conocimiento como una parte de la actividad total del organismo

“cuyo propósito consiste en anticipar las reacciones del medio ante su propia conducta para evaluar las alternativas conforme a fines preestablecidos y determinar un curso de acción adecuado”²⁵²

Los pragmatistas presuponen dos cualidades básicas en los organismos que realizan la actividad del conocimiento.

²⁵⁰ Ibid., p. 53

²⁵¹ Ibid., pp. 66-70.

²⁵² Ibid., p. 69.

La primera cualidad es la de que los individuos tienen *fin*es como un rasgo sustancial a su modo de estar en el mundo. Esto puede atribuirse, según Faerna, a la naturaleza incompleta del hombre, insatisfecha, realizable, más que realizada, condición que preexiste a todas las actividades del hombre, incluida la cognitiva, y que de hecho las motiva.

El animal humano tiene fines naturales ya que es, antes que nada, un organismo sometido a las presiones del medio ambiente y con necesidades vitales que requieren satisfacción inmediata. Estos fines naturales no son los únicos, ni siquiera los más importantes. La teoría del conocimiento pragmatista, dice Faerna,

“no es un simple biologicismo grosero en el que todo se reduzca a supervivencia y adaptación al medio ambiente natural.”²⁵³

Los pragmatistas reconocen que el medio humano es de naturaleza primordialmente social. En consecuencia, las nociones de supervivencia y adaptación biológica deben ampliarse para poderlas considerar como fines relativos a un medio tanto natural como social. Los fines culturalmente relativos son fines que la especie humana ha creado y adquirido, pero tanto o más básicos que los producidos por la presión de la naturaleza. El conocimiento es una herramienta de supervivencia y adaptación, producto y guía de la evolución natural y social.

La segunda cualidad que los pragmatistas asocian con cualquier organismo capaz de generar conocimiento es la *actividad*. Los fines del individuo no son meras abstracciones intelectuales, sino los generadores de la acción, entendida ésta como la intervención efectiva del individuo en el curso real de los acontecimientos en que está inmerso. Para el pragmatismo “conocemos porque tenemos que actuar”.²⁵⁴ Por eso el organismo anticipa las consecuencias que se derivan de seguir ciertas acciones para seleccionar aquellas que parecen garantizar mejor el logro de los fines.

Diversidad ontológica y pragmatismo.

Según Faerna, el pragmatismo tiene una nueva actitud ante los problemas ontológicos al abordarlos de una forma abierta, progresiva y dinámica. Para James y Dewey

²⁵³ Ibid., p. 71.

²⁵⁴ Ibid., p. 72.

“La realidad es un proceso emergente sujeto a una continua dialéctica de indeterminación/determinación en la que los individuos o las comunidades sociales participan creativamente.”²⁵⁵

Por otro lado, la dicotomía clásica sujeto/objeto experimenta una evolución hacia un modelo de tipo orgánico adoptado de la biología. De acuerdo con esto, los conceptos empíricos no son meras abstracciones surgidas de los fenómenos de que se han tenido experiencias, sino pautas y reglas de interpretación que acotan las experiencias futuras en relación con cursos de acción posibles:

“El ser humano es un organismo capaz de actuar y capaz de asociar su acción a la modificación deliberada de las situaciones en que está inmerso. Puesto que su acción no es compulsiva, sino que se puede determinar a voluntad, en cada momento debe decidir qué hacer atendiendo a lo que considera que sería la situación resultante y a si la desea o no, es decir, atendiendo a sus fines.”²⁵⁶

Como resultado de esto, el mundo se le aparece al individuo como un repertorio de posibilidades de experiencia entrelazadas con sus propias posibilidades de acción. Los conceptos ordenan ese potencial de experiencia y actividad en relaciones estables y predecibles con diverso grado de generalidad, y cumplen de esta manera su función pragmática como reglas para la acción.

El pragmatismo afirma la tesis de que la experiencia carece de significados unívocos y de que la razón es inventiva y versátil, por lo que se difuminan las fronteras entre las ciencias y otros sistemas conceptuales de la cultura como los éticos, estéticos y religiosos que dan formas alternativas de la experiencia. Estos sistemas resultan de estrategias diversas, con diferentes fines que los de las ciencias, con las que los individuos estructuran las múltiples variantes de su interacción con el medio.

El empirismo pragmatista difiere del empirismo clásico en que, para el primero, el conocimiento no es una mera representación de la realidad apoyada en las percepciones que ésta nos causa, sino que los conceptos y nociones por los que conocemos son actos de interpretación mediados por acciones posibles. Las definiciones de “verdad” compatibles

²⁵⁵ Ibid., p. 93.

²⁵⁶ Ibid., p. 94. Pero esta voluntad esta determinada también evolutivamente y limitada por predisposiciones naturales

con las nociones de “representación” e “interpretación”, respectivamente, en ambos casos son muy diferentes.²⁵⁷

El pragmatismo cuestiona la dicotomía entre el pensamiento y la acción (como también lo hace con respecto a la de sujeto-objeto y a otras dicotomías) pues concibe las funciones intelectuales de los individuos y el conocimiento en general como un producto de la actividad de los organismos vivos sometidos a demandas prácticas de su medio ambiente.

Es importante notar que no se pretende negar las dicotomías mencionadas, sino partir desde una perspectiva que no se comprometa desde el principio con ellas, para luego recuperarlas como derivaciones de tal perspectiva. De esta manera, el evolucionismo y el pragmatismo pueden dar cuenta del origen y desarrollo de las mencionadas dicotomías en los organismos vivos.²⁵⁸

Se parte de una descripción naturalista en donde aún no es posible hablar de sujetos y objetos, o de mentes y pensamiento. Lo que hay es individuos vivos que actúan para vencer las resistencias de su entorno, y que buscan adaptarse y adaptarlo para hacerlo más habitable. Con este fin, los organismos desarrollan herramientas y operaciones para obtener conocimiento de su ambiente. Las diferencias de los humanos con organismos más simples, como las amebas, son más cuantitativas que cualitativas. Los humanos han desarrollado herramientas conceptuales y lingüísticas que otros animales no poseen en tal grado de desarrollo.

La crítica kantiana y la naturalización pragmatista de los conceptos.

Las categorías *a-priori* de Kant, que son las responsables de la síntesis empírica, y que no pueden verse alteradas por circunstancias ajenas a la conciencia, los pragmatistas las interpretan como un producto biológico, histórico y cultural de la relación práctica con el medioambiente. Entonces, el pragmatismo sugiere la naturalización del sistema de las categorías, o mejor aun, de los sistemas conceptuales y simbólicos, ya que la relación práctica es relación individual y colectiva con el mundo natural. Los esquemas conceptuales y simbólicos se originan fijan y regulan mediante la interacción con el medio, escapando así del solipsismo kantiano de la conciencia.²⁵⁹

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid., p. 100.

²⁵⁹ Ibid., p. 89.

Faerna resume dos posturas filosóficas de origen kantiano que influyen en el pragmatismo. La primera se refiere al debate metafísico entre el realismo y el idealismo. Sostiene que hay un mundo independiente pero que sólo puede conocerse por la intervención sintética del sistema de categorías, de los marcos conceptuales y simbólicos de los sujetos para constituir la experiencia. Esta postura se llama “realismo crítico”. La segunda es una postura epistemológica fundamentista que remite la validez última de los juicios empíricos a su dependencia de estructuras categoriales *a-priori* dadas en el sujeto, con valor universal y necesario. Esta postura recibe el nombre de “idealismo trascendental” pues no remite la justificación del conocimiento empírico a su correspondencia con lo real natural. Los pragmatistas en general aceptan el realismo crítico y rechazan el idealismo trascendental.

A diferencia de Kant, para quien la razón tenía un uso teórico y otro práctico, para los pragmatistas la razón sólo se dirige al uso práctico de la actividad conceptualizadora. La mente procede formando conceptos que, tengan o no un origen empírico, sirvan para integrar la experiencia de acuerdo a los valores y fines que están implícitos en toda interpretación. El pensamiento es un instrumento de la acción y cualquier concepto responde a ciertos intereses.

Es evidente que la naturalización de los conceptos es de relevancia para una naturalización evolucionista de diferentes formas de realismo, a saber, aquellas que tienen raigambre kantiana o pragmatista y que consideran que toda percepción y experiencia del mundo están conceptualizadas, siendo los conceptos predisposiciones a la realización de acciones en ciertas circunstancias.

Capítulo 7.

LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN DE NICHOLAS HUMPHREY Y LA NATURALIZACIÓN DEL REALISMO MÍNIMO.

En este capítulo se pretende sugerir una fundamentación naturalista del realismo mínimo, desde el marco de una epistemología evolucionista. Se argumenta a favor de la tesis que afirma la existencia del mundo externo independiente al individuo, interpretando “mundo externo” desde una perspectiva empírica y no metafísica.

Con este fin se describe la teoría de la mente de Nicholas Humphrey (1992). Mediante la adopción de una distinción sugerida por Reid entre la sensación y la percepción, como dos categorías diferentes de experiencia procesadas mediante canales mentales paralelos. En tal teoría se considera a la sensación como un tipo de captación mental introspectiva, que se refiere a lo interno o subjetivo, mientras que la percepción sería un tipo de captación mental que se refiere específicamente a objetos del mundo externo.

Se discute después el papel que tienen la sensación (entendida como un modo de captación introspectiva) y la percepción, respectivamente, en el establecimiento de compromisos ontológicos primarios con los objetos del mundo externo, considerando que la percepción de un objeto conlleva, de manera natural, un compromiso con la existencia de dicho objeto. La adopción de estos compromisos ontológicos naturales como actitud filosófica fundamentada conduce al “realismo natural”, una versión de auténtico realismo ingenuo de “sentido común”.

Al final se plantea un argumento basado en Nicholas Humphrey que se explora los posibles orígenes evolutivos de la predisposición natural a creer en el mundo externo independiente, es decir, la base biológica de la tesis del realismo mínimo.

Realismo natural y percepción desde la perspectiva evolutiva.

Estoy de acuerdo y argumentaré a favor de la postura de Putnam expuesta en el capítulo cuatro sobre que la vía de salida a la polémica entre el realismo y el antirrealismo es el realismo natural, que es un realismo directo de base perceptual, sin embargo, creo que es posible defender un realismo directo con respecto a los objetos del mundo externo, sin por esto negar la existencia de las representaciones mentales, que es una tesis de lo que Putnam llama “concepción interfaz”.

Considero que una perspectiva adecuada para dar cuenta del surgimiento y el desarrollo de nuestros compromisos ontológicos es la perspectiva naturalista, en particular la evolucionista. Lo que quiero significar con esto es que lo que llamamos “percepción” es el modo de captación del mundo externo que los seres vivos han construido, desarrollando para esto órganos específicos. En consecuencia, la percepción juega un papel esencial en la constitución de los organismos y para la evolución de los mismos. Con base en la teoría de la percepción de Humphrey, que se apoya a su vez en Reid, argumentaré la tesis de que para la constitución de un organismo como tal, es necesario que se establezcan fronteras entre “lo interior” y “lo exterior” a sí mismo. Esto presupone una distinción biológica primaria entre lo que es el “mundo interno” y el “mundo externo” al organismo. Según Reid, la percepción es la forma de captación que se refiere a “lo externo”, mientras que la sensación es la captación de “lo interno”. Esto significa que, por su naturaleza misma, toda percepción conlleva un compromiso con algo externo, que en el caso de los animales se refiere meramente al ambiente en que el animal vive. Los diferentes y múltiples aparatos perceptivos de las especies animales corresponden a diferentes respuestas que se han dado en la escala evolutiva de la naturaleza viviente, en la búsqueda de la adaptación eficiente a los desafíos medioambientales.

Por otra parte, desde esta perspectiva evolucionista, es posible considerar que lo que llamamos observación es una capacidad que los seres humanos hemos desarrollado a partir de la percepción. La observación es una forma compleja y altamente conceptualizada de percibir el mundo que es característica de los humanos, es decir, un mecanismo de gran eficiencia que hemos desarrollado para interactuar con nuestro medioambiente biológico y cultural. En lo que concierne a la ciencia empírica la observación, como en general la percepción, es esencial en el establecimiento de compromisos ontológicos. Si bien la ontología dentro de una disciplina particular está determinada por el marco conceptual y teórico inherente de dicha disciplina, lo que decimos que hay en el mundo empírico, el mundo de la experiencia que es objeto de la ciencia, debe tener necesariamente su raíz en algo empírico, es decir, en aquello que podemos percibir y con lo que podemos interactuar.

A continuación mostraré una aplicación de las ideas reidianas a una teoría contemporánea: la teoría de la mente de Nicholas Humphrey. A partir de ella trataré de mostrar que un modelo de este tipo es compatible con el realismo natural. El modelo servirá también para dar cuenta, desde la perspectiva de una teoría de la mente, de las observaciones de Putnam sobre

la indistinguibilidad de las apariencias (*qualia*) en el sueño y en la vigilia, ya que resultarán ser productos de procesos cerebrales de procesamiento de la información que son *diferentes*.

La teoría de la mente de Nicholas Humphrey: hacia la naturalización del realismo mínimo

En *Una historia de la mente* (1992) Nicholas Humphrey propone una teoría sobre la forma como evolucionó la conciencia a partir de las sensaciones. Explora la relación entre sensación y percepción desde un modelo que retoma la distinción reidiana entre éstas, para señalar que las sensaciones crudas se hallan en la base de todos los estados conscientes. Humphrey muestra que la conciencia sensorial, que es nuestra percepción de “como es ser nosotros mismos” se puede haber desarrollado a partir de respuestas corporales de dolor y placer de nuestros antepasados en la escala evolutiva, remontando su análisis hasta los organismos vivos más primitivos.

La distinción de Humphrey entre la sensación y la percepción.

Según la concepción imperante sobre la percepción, la distinción entre “sensación” y “percepción” es más histórica que de aplicación actual. Tradicionalmente se entiende por sensaciones ciertas experiencias cualitativas inmediatas y directas de los objetos, tales como color, textura, olor, etc. Las cuales son producidas por estímulos físicos aislados. El estudio de las sensaciones se relaciona principalmente con la estructura, fisiología y actividad sensorreceptora en general. En cambio, el estudio de la percepción se refiere por lo general a los procesos psicológicos en los cuales intervienen la memoria de experiencias previas, la conceptualización, el juicio, etc. Las percepciones requieren organizar e integrar atributos sensoriales, es decir, percibirse de “objetos” y “eventos” más bien que simples atributos o propiedades. En términos generales, la sensación y la percepción se refieren al estudio de una secuencia de actividad biológica, que consiste en estimulación proveniente del ambiente externo que afecta a los receptores sensoriales, los cuales generan actividad neurológica, hasta culminar en determinada experiencia o conducta.

En general, los receptores sensoriales especializados han evolucionado para llevar a cabo las tareas de supervivencia de determinada especie, a través de respuesta selectiva a ciertas formas de energía, misma que proporciona a la especie información sobre el medio en que habita.

La especialización de estructuras sensorreceptoras tiene como resultado obtener la mayor cantidad posible de información del ambiente. A medida que aumenta la diversidad de exigencias

funcionales también se agudiza la necesidad de poseer una mayor sensibilidad a la energía y una capacidad para realizar discriminaciones sensoriales más finas. Esto se logra gracias al desarrollo de mecanismos sensoriales más especializados.

En la teoría de Humphrey sobre el desarrollo de la sensibilidad humana se retoma la distinción de Reid sobre la distinción entre sensación y percepción como dos categorías de experiencia. Lo que se postula en esta teoría es que las dos categorías:

“constituyen modos alternativos y esencialmente no superpuestos de interpretar el significado de un estímulo ambiental que llega al cuerpo. De modo que cuando huelo una rosa, la sensación provee la respuesta a la pregunta “¿Qué me está ocurriendo?”, y la percepción, la respuesta a la pregunta “¿Qué está pasando allí afuera?”.

De acuerdo con Reid, esta distinción no resulta evidente en el lenguaje común:

“La sensación, tomada en sí misma, no implica concepto de ningún objeto externo ni creencia en él. Supone un ser sintiente y un cierto modo como ese ente es afectado, pero no más que eso. La percepción implica una convicción inmediata y una creencia acerca de algo externo; algo diferente tanto de la mente que percibe como del acto de percepción. Cosas tan diferentes en su naturaleza deberían distinguirse.... [Pero] la percepción y su correspondiente sensación se producen al mismo tiempo. En nuestra experiencia nunca las encontramos separadas. De aquí que seamos llevados a considerarlas una misma cosa, a darles un solo nombre y a confundir sus atributos. Se torna muy difícil distinguirlas en el pensamiento, atenderlas por separado y no atribuir a una de ellas nada que pertenezca a la otra”.²⁶⁰

Humphrey nos dice que la mente humana tiene una historia que va desde los prototipos no humanos hasta los primeros atisbos de vida sobre la Tierra. Suponemos que antes de que apareciera la vida (antes de aproximadamente cuatro mil millones de años) no había mentes. Antes de la aparición de la vida sobre la Tierra el mundo era inexperimentado y desconocido. Nada había sido visto, ni tocado, ni olido, ni pensado, ni representado, ni descrito. Nada era un fenómeno para nadie, es decir, nada era un hecho tal como aparece a un observador, ya que no había aún observadores.

“En la sopa primordial el azar juntó las primeras moléculas de la vida, con la capacidad de generar nuevas copias de sí mismas. El tiempo pasó y la evolución darwiniana se puso en marcha, seleccionando -y por tanto ayudando a diseñar- paquetes de material mundano con potencial cada vez mayor para mantener su propia integridad y reproducirse. Primero hubo simplemente moléculas vivas complejas (como el ADN), luego células individuales (como las bacterias y las amebas) y luego organismos multicelulares (como los gusanos, o los peces, o como nosotros”.²⁶¹

²⁶⁰ Humphrey (1992), p. 52.

²⁶¹ Ibid., p. 43.

Los límites –y las estructuras físicas que los constituían como las membranas o las pieles– eran de importancia decisiva para la supervivencia: En primer lugar, mantenían dentro la sustancia del animal y afuera el resto del mundo. En segundo lugar, al localizarse en la superficie del animal, formaban una frontera en la cual el mundo externo impactaba en el animal, y a través de la cual se intercambiaba materia, energía e información. Algunos de estos intercambios eran buenos, otros neutros, y otros malos para el bienestar del animal. Cualquier organismo que tuviera capacidades para dejar pasar lo bueno y bloquear lo malo tendría una ventaja biológica.

“Luz que caía sobre el animal, objetos que chocaban con él, ondas de presión que lo comprimían, sustancias químicas que se adherían a él... Algunos de estos acontecimientos eran, hablando en general, “algo bueno” para el animal, otros eran neutros, otros malos. Cualquier animal que tuviera medios para separar lo bueno de lo malo, aproximándose a lo bueno o dejándolo entrar, eludiendo o bloqueando lo malo hubiera dispuesto de una clara ventaja biológica. Es probable, por tanto, que la selección natural privilegiase la “sensibilidad”, ser sensible tiene que haber significado entonces, nada más complicado que ser reactivo localmente o, en otras palabras, responder en forma selectiva en el lugar donde el estímulo superficial ocurría.”²⁶²

Los organismos vivientes tenían su propia forma y su propia sustancia. No sólo constituía cada animal un paquete espacialmente limitado sino que los contenidos del paquete pertenecían a un conjunto. Según Humphrey, en esto reside el significado primario de los conceptos de “propiedad” (en la importancia que sigue siendo el poseer nuestros propios cuerpos). En que el animal entonces, ya sea una ameba o un elefante, es un todo autointegrador y autoindividualizador. A diferencia de otros objetos espacialmente limitados, el animal tiene límites autoimpuestos y mantenidos en forma activa.

“De un lado de su pared lindera estaba “yo”, del otro “no yo”, y era “mi vida”, “mi forma”, “mi sustancia” la que estaba en juego.”²⁶³

Luego surgieron evolutivamente tipos más sofisticados de sensibilidad. Los órganos de los sentidos se volvieron más discriminadores entre tipos diferentes de estímulo, y la gama de respuestas posibles se incrementó. En lugar de –o además de– un estímulo que inducía una reacción local, la información de una parte de la piel era retransmitida a otras partes y allí

²⁶² Ibid., p. 44.

²⁶³ Ibid. Desde luego que Humphrey no pretende afirmar que la ameba sea autoconsciente en el sentido que pueden serlo los animales superiores o los humanos. Se trata aquí de rastrear los posibles orígenes de algunas nociones o categorías primarias que son básicas para la constitución, adaptación y evolución de los organismos vivos, para lo cual se emplea un lenguaje figurado y un tanto coloquial pero que puede ser entendible para cualquiera.

provocaba reacciones. Y paulatinamente se abrió el camino para que las respuestas de los animales se volvieran mejor adaptadas a sus necesidades, como por ejemplo, alejarse nadando en vez de sólo recular ante estímulos dañinos. En su momento, estímulos diferentes llegaron a provocar pautas de acción muy diferentes.

“Con este nivel de sensibilidad y reacción, sin embargo, no puede decirse que los acontecimientos ambientales habían adquirido mucho “significado” para el animal. No obstante, a ciertos hechos se les respondía *como* buenos y malos, *como* ingeribles o indigeribles: *como* significativos para “mí”.”²⁶⁴

Humphrey destaca el *como* para enfatizar la diferencia esencial entre simplemente ser algo bueno o malo, y ser bueno o malo para el animal que reacciona ante el estímulo como tal. Por ejemplo, los efectos de la humedad baja en dos objetos, un charco de agua y una polilla de la madera. El calor es “malo” para ambos porque los reseca, pero mientras el charco sólo permanece ahí reduciéndose en tamaño, la polilla se desplaza hacia otro lugar menos caluroso. Ambos objetos reaccionan ante la acción del calor, pero la respuesta de la polilla es adaptativa y significativa: implica una reacción ante “una situación que no es de mi agrado”.

Según Humphrey, “agrado” es otro concepto ligado con la adaptación. La cuestión de cuánto le gusta a un animal ser estimulado es fundamental para la cuestión de cómo es para el animal responder al estímulo. Hay muchas dimensiones y grados de gusto y rechazo, que corresponden a los muchos tipos diferentes de sensibilidad y disposición a dar respuesta que han surgido por evolución.

“Dentro de este rico espacio de reacciones afectivas debe de haber habido amplio campo para la evolución de modos de experimentar el mundo que variaban en cuanto a su cualidad subjetiva.”²⁶⁵

La sensibilidad y la disposición a dar respuesta se hallaban íntimamente vinculadas y aún lo están. Pero a medida que los animales sofisticaron la sintonía entre su conducta y su situación ambiental, el lado sensorial y el lado responsivo del proceso se fueron desacoplando parcialmente. Después surgió la “mente”:

“surgió un sitio central donde las representaciones –bajo la forma de patrones de acción– se mantuvieron en reserva... De ese modo los patrones de acción y las representaciones se volvieron relativamente abstractas.”²⁶⁶

²⁶⁴ Ibid., p. 45.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

Humphrey denota por “mente” a la facultad de formar, almacenar y operar a las representaciones:

“En pocas palabras, los animales empezaron a tener “mentes” cuando llegaron a ser capaces de almacenar –y probablemente de recordar y reelaborar- representaciones basadas en la acción referidas a los efectos de la estimulación ambiental sobre sus propios cuerpos. El sustrato material de la mente era tejido nervioso que en organismos más evolucionados se concentró en ganglios o cerebros”.²⁶⁷

Para la época en que las primeras mentes se habían desarrollado, algunos acontecimientos del mundo habían adquirido la categoría de fenómenos *significativos*. Por primera vez en la historia (desde el comienzo del mundo) algunos hechos, los que tenían lugar en la superficie del organismo vivo, habían empezado a existir como algo para alguien. Como dice Humphrey:

“esos sucesos habían comenzado por fin a ser ‘cuestiones de hecho’ porque a alguien le importaba el hecho de que incumbían a su bienestar corporal... De modo que la fenomenología de las experiencias sensoriales vino primero. Antes de que hubiese cualquier tipo de fenómenos había “sensaciones crudas”: gustos, olores, hormigueos, dolores, sensaciones de calor, de luz, de sonido, etcétera.”²⁶⁸

Este es el origen de la representación mental.²⁶⁹

Pero la representación mental siguió evolucionando, pues de no haber sido así, dice Humphrey, todavía viviríamos en un mundo donde los fenómenos físicos objetivos nos serían desconocidos.

Muy tempranamente existió otro carril evolutivo. Por un lado, como hemos visto, los animales se beneficiaron al disponer de capacidad para evaluar su propio estado: para “contestar” cuestiones tales como “¿qué me está pasando?”, por ejemplo “¿cómo es tener luz roja que llega a mi piel?” Pero, por otro lado, se beneficiaron más cuando tuvieron capacidad para evaluar el estado del mundo externo; para responder a cuestiones acerca de “¿qué está pasando allá afuera?”, como por ejemplo “de dónde proviene la luz roja?” Pero las cuestiones “¿qué me está pasando?”, y “¿qué está pasando allá afuera?”, fueron desde el principio tipos diferentes de cuestiones que requerían tipos diferentes de respuesta.

El origen biológico de la percepción o captación del mundo externo.

²⁶⁷ Ibid., p. 46.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ En el cap. 2: *¿Explica la evolución la representación?* de *Cómo renovar la filosofía* (1994d) Putnam argumenta que no es posible la naturalización evolutiva de las representaciones, pues esta es una empresa inviable acorde con una ideología cientifista materialista, propia del funcionalismo, la cual pretende simular la inteligencia humana.

Si consideramos un rayo de luz sobre un organismo vivo, la luz tiene implicaciones inmediatas para la salud del animal, y por esto es “representada” más o menos sofisticadamente como una sensación subjetiva. Pero la luz también significa un hecho físico objetivo, a saber, la existencia del sol. Para todos los organismos vivos la capacidad de tomar en cuenta “lo que existe allá afuera, más allá de mi cuerpo” tiene un valor de supervivencia decisivo. Aunque mientras más compleja sea la estructura del organismo mayor será la complejidad de la representación de lo externo. La reacción de un animal ante una sombra que cruza por su piel será más eficaz si es capaz de representar a un posible depredador que si sólo representa el estímulo de la superficie corporal como tal.

Humphrey se pregunta:

“¿cómo se llegó a interpretar el estímulo como un signo de otra cosa? ¿Pasar de una representación del estímulo a una representación de lo significado?”²⁷⁰

Hacia el final de la primera etapa de la evolución los órganos de los sentidos poseían conexiones con un procesador central, y la mayor parte de la información requerida acerca de signos potenciales era recibida como “*input*”. Pero el subsiguiente procesamiento de esta información, que llevaba a estados sensoriales subjetivos, tenía que ver con cualidades más que con cantidades, con el presente transitorio más que con la identidad permanente, con la mismidad más que con la alteridad. Para que la misma información pudiese ahora ser empleada para representar el mundo externo, debía de desarrollarse un estilo de procesamiento completamente nuevo, con énfasis no tanto en el presente subjetivo como en la permanencia del objeto, no tanto en la disposición a dar respuesta inmediata como en las posibilidades futuras, no tanto en de qué modo es para mí como en de qué modo lo que “ello” significa encaja en el cuadro más general de un mundo externo estable.²⁷¹

En resumen, se desarrollaron dos tipos diferentes de representación mental que implicaban estilos de procesamiento de la información muy diferentes. Mientras un camino llevó a las sensaciones subjetivas y de un conocimiento del *yo* en primera persona, el otro llevó a los objetos intencionales de la cognición y al conocimiento de los objetos del mundo externo.

Es importante destacar que un resultado de esta teoría es que la creencia en el mundo externo instintiva, pues es fruto de la necesidad biológica de adaptación. Entendiendo a la

²⁷⁰ Ibid., p. 47.

²⁷¹ Ibid., p. 48.

creencia desde una perspectiva pragmática como una predisposición a la acción ante estímulos (agradables, desagradables o neutros).

A continuación Humphrey aborda la cuestión de cómo la sensación y la percepción, suponiendo que sean distintas, se hallan vinculadas causalmente. Hay dos posibilidades obvias. Una sería que la sensación y la percepción sean procesadas independientemente por canales mentales paralelos; y la otra, que según Humphrey podría parecer mucho más plausible, que la sensación y la percepción se siguen en forma serial una de la otra.

Humphrey defiende la teoría del procesamiento paralelo. Para defender esta postura examina la posibilidad de que la sensación y la percepción se “desacoplen” en ciertos casos. Pues resulta evidente que el esquema paralelo permitiría que la sensación y la percepción fueran cada cual sobre su propia vía, cosa que el esquema serial no permitiría. Si la percepción depende causalmente de la sensación, cualquier cambio en la sensación tendría que repercutir sobre la percepción; y si la sensación colapsara, la percepción cesaría del todo.

Humphrey muestra mediante ejemplos, que la sensación y la percepción pueden seguir rumbos separados, e incluso que la percepción puede tener lugar en ausencia total de la sensación; en otras palabras, da evidencia de que hay realmente dos canales paralelos en la mente.²⁷²

La sensación y la conciencia.

A partir de establecer que los animales han desarrollado dos modos bastante distintos de representar lo que sucede en la superficie corporal: mediante las sensaciones y las percepciones, Humphrey argumenta que la conciencia consiste esencialmente en “tener sensaciones” y resume su tesis del origen de la conciencia diciendo:

1. Ser consciente es, pues, tener sensaciones, o sea, tener representaciones mentales cargadas de afecto de algo que me está pasando aquí y ahora.
2. Desde esta perspectiva, el sujeto de la conciencia, “yo” es un sí mismo corporizado. En ausencia de sensaciones corporales “yo” cesaría, “siento, luego soy”.
3. Todas las sensaciones se hallan implícitamente localizadas en la frontera espacial entre yo y no yo, y en la frontera entre el pasado y el futuro, o sea en el “presente”.
4. Para los seres humanos, la mayor parte de las sensaciones tienen lugar en la provincia de uno de los cinco sentidos (vista, oído, tacto, olfato, gusto). De ahí que la mayor parte de los estados de conciencia humanos tengan una u otra de esas cualidades. No existen estados conscientes no sensoriales.

²⁷² Uno de los casos que Humphrey interpreta como de desacoplamiento entre la sensación y la percepción es el de la llamada “tactovisión”. Según su interpretación, este es un caso de percepción visual sin que haya una sensación visual.

5. Las actividades mentales que no son las que implican sensación directa ingresan en la conciencia sólo en la medida en que se acompañen de “recordatorios” de la sensación, como sucede en el caso de la imaginación mental y en el de los sueños.
6. Esto no es menos válido respecto de los pensamientos, las ideas y las creencias conscientes. Es típico que los pensamientos conscientes sean “oídos” como imágenes de voces en la cabeza, y sin este componente sensorial se desvanecerían.
7. Cuando sostenemos que otro organismo viviente es consciente, estamos implicando que es también sujeto de sensaciones (aunque no necesariamente de un tipo que conozcamos).
8. Si fuésemos a sostener que un organismo no viviente es consciente, lo mismo sería válido para él. Por ejemplo, un robot mecánico no sería consciente salvo que estuviese específicamente diseñado para tener sensaciones tanto como percepciones (sea lo que fuere que implique este diseño).²⁷³

Esta última tesis deja abierta la cuestión sobre la posibilidad de que organismos no vivos pudiesen ser conscientes, siempre y cuando lograsen establecer la distinción necesaria entre la captación de su propio mundo interno, es decir, tener sensaciones, y la captación del mundo externo.

La percepción y la conciencia.

La sensación y la percepción son categorías epistémicas en cuanto a que son portadoras del conocimiento de ciertos hechos. Sin embargo, según la teoría de Humphrey, hay una diferencia en cuanto a su estatuto como categorías epistémicas.

Siempre que, en condiciones normales, hay un estímulo en algún sensorreceptor de la superficie del cuerpo, se produce una información sobre “lo que me está pasando a mí” (sensación) y sobre “lo que está pasando ahí afuera” (percepción).²⁷⁴

Pero el proceso de representación sensorial es más simple que el proceso de representación perceptivo. El proceso de representación sensorial parece implicar tan sólo la elaboración de una copia interna del estímulo físico tal como está teniendo lugar en la superficie corporal; pero el proceso de representación perceptivo implica algo más parecido a elaborar un *relato* acerca de lo que este estímulo significa como algo que ocurre en el mundo externo. Entonces, mientras la sensación suministra conocimiento relativamente directo y cierto acerca de “lo que me está pasando a mí”, la percepción puede proveer un conocimiento relativamente menos directo y cierto acerca de lo que “lo que está pasando en el mundo ahí afuera”.

²⁷³ Ibid., pp. 124-5. Estas tesis resumen la teoría de Humphrey sobre la relación entre las sensaciones y la conciencia. Desde mi perspectiva esta es la parte más polémica de la teoría y la más difícil de justificar, aunque en esencia estoy de acuerdo con estos puntos.

²⁷⁴ Ibid., p. 109.

La percepción, en general, implica un procesamiento de información mucho más complejo que la sensación. Es de esperar, por consiguiente, que el modo como se desempeña el cerebro en las dos tareas sea básicamente diferente. Aunque se sabe poco con seguridad,

“hay razones para suponer que el canal sensorial hace uso de un procesamiento analógico y termina con una representación pictórica (algo así como una pintura en el cerebro), mientras que el canal perceptivo hace uso de procesamiento digital y termina en una representación proposicional (que se asemeja más a una descripción en palabras).”²⁷⁵

La percepción requiere hacer cálculos relativamente más elaborados que la sensación, y debido a esto, es más probable que falle en sus cálculos.

No obstante lo anterior, los errores de percepción, en circunstancias normales, son por lo general poco frecuentes y no demasiado graves. De no haber sido así se hubiera desencadenado una catástrofe biológica. En el curso de la evolución debió de haber fuertes presiones selectivas a favor del desarrollo de cierto tipo de mecanismo detector de errores, alguna manera de verificar los resultados de un cálculo perceptivo antes de actuar sobre la base del mismo. El hecho de que los individuos no cometan en conjunto gruesos errores perceptivos constituye un fuerte indicio de que realmente se encontró una solución natural para este problema.

Humphrey propone²⁷⁶ que el mecanismo de detección de errores que utiliza el cerebro es el siguiente. Ante un estímulo determinado, por ejemplo, en la retina, el canal perceptivo elabora una serie de cálculos hasta llegar a una respuesta, pero luego, antes de actuar en base a esta respuesta, para asegurarse de no haber errado, trataría de reconstruir el estímulo retiniano original a partir de la representación perceptiva obtenida. Si resultara que el estímulo reconstruido corresponde al estímulo original, todo estaría bien. De lo contrario algo debe andar mal.

Si esa es la estrategia de detección de errores que utiliza el cerebro, el lugar donde se esperaría que ocurriese la comparación entre el estímulo reconstruido y el estímulo original sería como una primera propuesta, el propio órgano sensorial. Así, en el caso de la visión, la información que comienza en el ojo podría ser despachada al “centro perceptivo” en el cerebro y luego despachada de vuelta al ojo. Pero esto no resulta plausible en los organismos superiores debido, entre otras cosas, a que este recorrido podría resultar poco eficiente dada la distancia entre el cerebro y el órgano sensorial en la superficie corporal.

²⁷⁵ Ibid., pp. 110-1.

²⁷⁶ Ibid., p. 113.

Una alternativa obvia y mejor podría ser el lugar del cerebro donde una copia del estímulo original ya ha sido elaborada, es decir, el lugar donde se dan las representaciones sensoriales. De modo que el “centro perceptivo” podría enviar su reconstrucción del estímulo directamente al “centro sensorial” donde tendría lugar la comparación con lo que está allí. Si existiera una correspondencia buena, la representación perceptiva sería aceptada; de otra manera tendría que ser revisada de inmediato.

Es interesante analizar el caso de la imaginación de vigilia, a la luz de este esquema de detección de errores en la percepción, para luego pasar al caso de lo que ocurre en los sueños.

Dice Humphrey

“1) Las imágenes surgen en (o al menos vienen a través de los centros perceptivos del cerebro. 2) Cuando el centro perceptivo se halla ocupado en generar imágenes se desvincula temporalmente de la percepción normal. 3) Cuando el centro perceptivo genera una imagen, el intento de verificar la existencia de errores perceptivos aún continúa, aunque en realidad no hay nada con qué contrastarla. Hay, entonces, un intento de reconstruir el estímulo originario que hubiera sido producido por ese objeto si éste hubiese estado estimulando los órganos sensoriales (en condiciones “estándar” o “ideales”); y esta reconstrucción es enviada al centro sensorial. 4) El estímulo reconstruido no concuerda con el estímulo que realmente llega a la retina. De ahí que la representación imaginada sea rechazada. Y es por esto que resulta extremadamente difícil aferrarse a la imagen.”²⁷⁷

La diferencia entre la imaginación de vigilia y los sueños reside en que, cuando alguien duerme, ninguna señal proveniente de la retina llega al centro perceptivo o al sensorial, y de ese modo la imaginación onírica es la dueña del campo. En el caso de los sueños, cuando surge una “imagen onírica”, el centro perceptivo genera una representación de los hechos externos apropiados y luego trata de efectuar una verificación de su propia representación reconstruyendo el estímulo que los hechos oníricos hubiesen provocado si hubieran ocurrido en realidad, pero el estímulo reconstruido no compete con ninguna otra representación sensorial, y por esto, puede dominar dicho estímulo reconstruido con el resultado de que la imagen onírica es experimentada como de gran riqueza. Además, como no hay ahora nada que indique ningún desajuste, no hay nada que le diga al centro perceptivo que revise sus cálculos, con el resultado de que la imagen onírica no se desvanece tan pronto como se forma, como sucedía en el caso de la imaginación de vigilia.²⁷⁸

²⁷⁷ Ibid., p. 118.

²⁷⁸ Ibid., p. 121.

El modelo de Humphrey nos permite dar una respuesta al desafío cartesiano sobre la relación entre las experiencias de vigilia y de sueño. Los procesos de procesamiento de información en ambos casos son distintos, aun concediendo que ambas experiencias sean fenomenológicamente indistinguibles (lo cual es cuestionable, como lo ha mostrado Austin).²⁷⁹

Comentarios.

Realismo mínimo y percepción.

¿Cuál es el papel de la percepción en el establecimiento de los compromisos ontológicos con los objetos percibidos?

Aun sin comprometernos con toda la teoría de Humphrey sobre el funcionamiento de la mente, la tesis sobre el mecanismo natural de detección de errores que ocurre en la percepción que he mencionado brevemente puede indicar el camino hacia una posible respuesta. Ya sólo en el caso de que no se detecte un posible error en la representación perceptiva porque esta corresponde bien a la representación sensorial del estímulo original la representación perceptiva es aceptada. Esta aceptación consiste precisamente en el reconocimiento del objeto percibido como parte integrante de “lo que pasa ahí afuera” Es así como consideramos al objeto percibido como parte de “lo que hay” en nuestro entorno inmediato y presente.

A esto se refería Thomas Reid cuando dice que percibir un objeto sensible externo conlleva una fuerte e irresistible convicción en su existencia presente: Percibir un objeto externo es aceptar su existencia.

El sentido común reidiano nos dice que las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente tal y como las percibimos. Esta postura nos conduce al realismo natural e incluso a una versión del realismo directo, en el cual, mediante la percepción sensorial podemos captar directamente las cualidades de los objetos externos, y donde tales objetos tienen realmente las cualidades que percibimos que tienen.

El realismo directo y el procesamiento de información.

Sin embargo, ¿es posible mantener un realismo directo y aceptar al mismo tiempo que toda aprehensión, ya sea una sensación o una percepción, conlleva un procesamiento de información que requiere de un cierto estímulo, es decir, de la excitación de ciertas terminaciones nerviosas, en algún punto del proceso aprehensivo?

²⁷⁹ Austin (1962).

Si por realismo directo entendemos la tesis de que en la percepción sensorial captamos de un modo directo, en el sentido de *no inferencial*, la existencia, naturaleza y características del mundo físico circundante, podemos sostener al mismo tiempo y sin contradicción la tesis de la ocurrencia de procesamiento de información proveniente de estímulos, pues esta última tesis no presupone que el objeto directo de aprehensión no sea el objeto percibido sino algo “interno”, mental o no-físico, como una “idea”. Ni tampoco el procesamiento de información presupone la ocurrencia de procesos inferenciales, ya que el mero estímulo, por sí mismo, no es algo que pueda ser considerado como un tipo de objeto con alguna carga cognitiva, y que pueda ser expresado mediante alguna proposición a partir de la cual inferir una consecuencia. Y en este aspecto algunos positivistas lógicos y autores contemporáneos se equivocan al confundir el mero estímulo con la sensación propiamente dicha en un proceso serial de procesamiento de la información.²⁸⁰ *En el modelo que quiero defender la sensación no es el mero estímulo, sino un tipo de aprehensión distinta a la percepción y que, como esta última, requiere de una conceptualización y de la intervención de diferentes capacidades mentales, como la memoria y/o el juicio.* Y además, si Humphrey tiene razón, el procesamiento de la información en ambos casos es paralelo. Desde esta perspectiva, el realismo directo puede ser compatible con una teoría de la mente que acepte algún procesamiento de información.

Hacia una naturalización del realismo mínimo.

Más allá de la polémica si la reducción radical de la razón, o de las entidades y procesos mentales en los procesos físicos es posible, creo que los argumentos basados en la ciencia pueden aportar información valiosa sobre el origen de la mente y de ciertas creencias básicas constitutivas del ser humano, como las del sentido común.

En cuanto a la noción del sentido común como un conjunto de primeros principios que compartimos todos los seres humanos por su naturaleza cuasi-instintiva e imprescindible para la supervivencia, creo que a este tipo pertenecen el compromiso del realismo mínimo que podemos expresar mediante la proposición “existe un mundo externo”, así como los compromisos relativos a la identidad personal y de los otros seres, o a la racionalidad común. Estos son principios indubitables por razones pragmáticas.

²⁸⁰ Esta tendencia puede verse en Paul Churchland, que afirma: “La percepción consiste en la explotación conceptual de la información natural contenida en nuestras sensaciones o en nuestros estados sensoriales”. P. M. Churchland, (1979). *Scientific realism and the plasticity of mind*. Cambridge Univ. Press. p. 7.

Lo que Humphrey sugiere es una explicación causal de los procesos naturales que llevaron al establecimiento de los compromisos ontológicos más básicos para la vida: a saber, las nociones de existencia de la interioridad y la exterioridad.

Si la intuición de Humphrey es correcta, queda planteado un programa de investigación filosófica en la dirección de la epistemología evolucionista: el de la naturalización biológica del realismo. Desde mi punto de vista el principio realista mínimo: “Existe un mundo externo” bien se puede justificar a partir de teorías como la de Humphrey.

Capítulo 8.

EL REALISMO EN LA PSICOLOGÍA DEL SENTIDO COMÚN Y LA TEORÍA DE LOS CONCEPTOS DE FODOR .

En este capítulo expondré primeramente la llamada psicología del sentido común, que es una teoría psicológica antirreduccionista basada en las intuiciones naturales del hombre común, con el fin de argumentar a favor de la validez de las distinciones entre el mundo de las representaciones mentales y el mundo físico o material. Posteriormente caracterizo la teoría representacional de la mente de Fodor y su teoría de los conceptos para argumentar desde una teoría contemporánea de la mente a favor de la existencia de conceptos primitivos (sean innatos o aprendidos), sobre los cuales se construye la experiencia y el conocimiento del mundo. Por último planteo una crítica a la teoría mencionada para apoyar, desde mi interpretación, una forma de realismo directo con base perceptiva.

La psicología del sentido común.

La psicología del sentido común, psicología ordinaria, natural o *folk*,²⁸¹ es un marco teórico supuesto como base en gran parte de los análisis e investigaciones contemporáneos sobre la mente. Este marco es un conjunto de supuestos que pretenden reflejar la concepción intuitiva y natural que tenemos de nosotros mismos, de nuestras acciones, de las de nuestros semejantes y de los otros seres que conviven con nosotros.

La psicología del sentido común sostiene tesis como las siguientes: 1) los humanos son entidades conscientes de sí mismas, capaces de experimentar distintos tipos de estados psicológicos internos y de comportarnos de acuerdo a ellos de manera eficaz e inteligente; 2) podemos percibir, categorizar y representar de distintas maneras al mundo físico y cultural en que vivimos; 3) expresamos nuestros estados internos mediante ciertos rasgos conductuales y, sobre todo en los humanos, mediante expresiones lingüísticas; 4) actuamos

de acuerdo a ciertos fines que en ocasiones están bien definidos, y nuestras acciones están relacionadas con nuestros estados mentales internos; 5) adscribimos a los demás humanos estados internos similares a los nuestros, por lo que podemos dar cuenta de su comportamiento, comprenderlo, interpretarlo y predecirlo de manera eficiente; incluso adscribimos a animales no humanos ciertos estados similares a los nuestros (como creencias y deseos), por lo que podemos, hasta cierto punto, explicar y predecir su comportamiento; 6) esta capacidad para explicar y predecir la conducta ajena es básica para la adecuada integración a nuestro medioambiente físico y cultural y, en general, para la supervivencia de la especie.

La psicología del sentido común es vista como una teoría por algunos filósofos de la mente. De ser así, en principio debe ser posible identificar en ella rasgos específicos comunes a toda teoría. Por ejemplo, la psicología del sentido común hace referencia a una ontología de estados y procesos mentales y supone compromisos con la existencia de tales estados y procesos. Estos compromisos ontológicos permiten interpretar, explicar y predecir el comportamiento de los agentes que los poseen. Utiliza términos y proposiciones que pueden identificarse como términos teóricos y axiomas básicos específicos de la teoría. Sus modelos explicativos y predictivos presuponen la existencia de regularidades e incluso de leyes. Por otra parte, si la psicología del sentido común es una teoría admite criterios de evaluación comunes a toda teoría. Puede ser, en principio, confirmada o falsada, en cuyo caso debe ser susceptible de sufrir modificaciones o incluso de ser desechada por otra teoría mejor. Todos estos son algunos de los rasgos característicos de las teorías y la psicología del sentido común debe también cumplirlos.

Algunos investigadores, como Paul Churchland (1988), han adoptado una postura reduccionista acerca de la ontología de la psicología del sentido común. Según Churchland, es posible que los estados mentales de los que habla la psicología del sentido común en realidad no existan. Como teoría de la mente, la psicología del sentido común es falsa en general e incapaz de explicar el funcionamiento mental y la conducta, por lo que debe ser sustituida por otra teoría que elimine su ontología de estados mentales internos y la sustituya por la ontología materialista y los modelos explicativos de las neurociencias.

²⁸¹ Engel P. (comp.) (1993) *Psicología ordinaria y ciencias cognitivas*. Baso mi exposición del tema de la

En oposición a las perspectivas materialistas reduccionistas o eliminacionistas, Jerry Fodor (1987) es un defensor de la psicología del sentido común y sostiene que los estados mentales poseen una existencia real y tienen un papel explicativo esencial para el entendimiento de la conducta. Los estados mentales son estados internos que esencialmente podemos considerarlos como representaciones mentales. Por lo tanto, toda teoría de la mente que pretenda dar cuenta de los estados mentales sin eliminar su ontología, debe comprometerse con una ontología representacional. Desde este punto de partida, Fodor ha propuesto una serie de condiciones que toda teoría representacional de la mente (TRM) debería cumplir. Me interesa exponer en lo general algunos de los supuestos propuestos por Fodor como marco teórico para poder comentar algunas de sus consecuencias para la psicología del sentido común; pero no quiero comprometerme con todos los puntos específicos de la TRM de Fodor.

La teoría representacional de la mente de Fodor.

Según Fodor²⁸², toda teoría representacional (TRM) de la mente debe suponer que hay un nivel explicativo que está situado entre el nivel de las explicaciones de la psicología del sentido común y las explicaciones neurofisiológicas. Los estados mentales (especialmente, las actitudes proposicionales²⁸³) son estados representacionales internos y la actividad mental consiste en captar, procesar y utilizar información, es decir, la actividad mental es computacional. Los estados mentales tienen, además, un contenido intencional al que expresan y al que toman como referencia, y tienen también un rol causal con respecto a las actitudes del individuo que los posee. Las actitudes proposicionales, tales como las creencias o los deseos, son así estados intencionales. Sus contenidos proposicionales son expresados lingüísticamente por oraciones [completas] regidas por “*que*”²⁸⁴. Por ejemplo, “Juan cree *que* está lloviendo” es una proposición que

psicología ordinaria en esta obra.

²⁸² Para una exposición detallada de la Teoría Representacional de la Mente de Fodor en relación con la psicología del sentido común ver Fodor (1987) cap. 1, y en relación con una teoría de los conceptos asociada a una TRM ver Fodor (1998).

²⁸³ Una actitud proposicional es un estado mental interno, como las creencias y los deseos expresados proposicionalmente, que supone una actitud del sujeto que la posee hacia el contenido expresado en la proposición que expresa tal estado. Se supone que estos estados mentales internos son de alguna manera la causa de la conducta y de las acciones que observamos.

²⁸⁴ Tomadas en este sentido, las actitudes proposicionales son estados específicos de los seres humanos. Pero esto no quiere decir que otros seres vivos no puedan tener creencias o deseos, como podría aceptar la psicología del sentido común, aunque estos seres no tengan un lenguaje proposicional elaborado.

expresa una actitud en el sujeto que la posee, en este caso Juan; la creencia de que “está lloviendo” es la causa de que Juan tome decisiones acerca de, posiblemente, la indumentaria que deberá llevar ese día. En este sentido una actitud proposicional es un estado mental que causa una actitud en su poseedor.

Según Fodor, las representaciones mentales (como las sensaciones, las percepciones, o las actitudes proposicionales) son las portadoras del contenido intencional²⁸⁵. Las representaciones mentales son particulares mentales dotados de poderes causales y susceptibles de evaluación semántica. En un nivel intuitivo, podemos pensar en las representaciones mentales como el modelo de lo que los filósofos empiristas llamaban “ideas”.²⁸⁶ Por ejemplo, la idea GATO es satisfecha por todos y solamente por los gatos, y tiene relaciones asociativas-causales con otras muchas ideas, como PERRO. Así, GATO tiene condiciones de evaluación semántica y poderes causales.

Pero la intencionalidad de las representaciones mentales es anterior a la intencionalidad de las actitudes proposicionales. Las representaciones mentales se relacionan con las actitudes proposicionales en el sentido que para cada evento que consiste en tener una actitud proposicional con el contenido p hay un evento correspondiente que consiste en estar relacionado con una instancia de una representación mental que tiene el contenido p .

Dicho esto, la TRM de Fodor puede caracterizarse mediante tres hipótesis generales: 1) La hipótesis del lenguaje del pensamiento (HLP). 2) La hipótesis de la modularidad de la mente. 3) Una teoría atomista de los conceptos.

La hipótesis del lenguaje del pensamiento.

Para explicar el carácter intencional y causal de los estados mentales, Fodor introduce en su TRM una hipótesis adicional, a saber, la “hipótesis del lenguaje del pensamiento” (HLP); la cual consiste en la afirmación de que los contenidos de las creencias, deseos y otras actitudes proposicionales tienen una estructura lingüística. Las actitudes proposicionales son secuencias de elementos con estructura sintáctica que hacen

²⁸⁵ Por ejemplo, Fodor (1998) p. 25.

²⁸⁶ Sin embargo, Fodor prefiere emplear el término “representación” y evitar el término “idea” debido a que históricamente se ha concebido a las ideas como meras “imágenes mentales”, y no quiere comprometerse con esto.

referencia a propiedades del mundo. Su significado está determinado por ciertas reglas gramaticales asociadas a la estructura sintáctica de base y por las propiedades semánticas de los elementos que las componen. Tienen condiciones semánticas de confirmación y siguen relaciones lógicas de inferencia. La mente emplea así un lenguaje del pensamiento²⁸⁷ para el procesamiento de la información recibida del mundo externo. Fodor considera que la TRM en conjunción con la HLP es la mejor propuesta para explicar el funcionamiento mental desde la perspectiva de la psicología del sentido común.

Siguiendo algunas tesis de Chomsky,²⁸⁸ para Fodor la facultad del lenguaje representa una capacidad mental única que se desarrolla a nivel ontogenético de manera más o menos independiente a otras capacidades como las que se encargan de la percepción. La comprensión de una oración implica asignarla a una descripción estructural en términos de categorías abstractas. Las operaciones sobre oraciones implican necesariamente su interpretación en términos de esta estructura de frase abstracta.²⁸⁹

La capacidad de hablar una lengua es así una forma de conocimiento tácito e innato, es decir, una forma de conocimiento no consciente almacenado en las capacidades innatas para producir estados cognitivos. Pero las reglas que determinan las propiedades de la facultad del lenguaje son diferentes de las reglas que determinan las propiedades de otros dominios del pensamiento, como los de la percepción. La adquisición del lenguaje parece ser un proceso estable y regular en diferentes contextos culturales y lingüísticos. Por ejemplo, los niños tienen una capacidad innata para aprender lenguajes que filtra los datos mediante un sistema emergente de reglas gramaticales. Aun en los casos de niños invidentes, no obstante que tienen una experiencia sensorial diferente que la de los videntes, el lenguaje se desarrolla de manera típica y predecible. Esto muestra que la

²⁸⁷ Al que se le ha llamado “*mentalés*”.

²⁸⁸ Chomsky (1969) *Syntactic Structures* Mouton & Co. New York La Haya. [Versión en castellano de Otero C. P. *Estructuras sintácticas* Siglo XXI, México.]

²⁸⁹ Según Chomsky, la gramática es innata a la mente. Hay una Gramática Universal, es decir, una estructura y un conjunto de categorías que son universales debido a que forman parte de la estructura básica de la mente. Sin embargo, esta estructura abstracta no se puede inferir meramente de las propiedades superficiales de una expresión (tales como el orden lineal de las palabras en la frase). Las representaciones y categorías innatas son estructuras sintácticas profundas y universales sintácticas.

capacidad del lenguaje se desarrolla de manera más o menos autónoma de las capacidades perceptivas.

Sobre la modularidad de la mente.

De esto se sigue otra hipótesis de la TRM, a saber, que la mente es modular. Según Fodor, la mente es modular ya que consta de sistemas separados, como la capacidad del lenguaje o el sistema visual, cada uno de ellos con sus propiedades específicas. La mente posee una cantidad de sistemas que, si bien interactúan, están claramente diferenciados. Además el pensamiento tiene una “especificidad de dominio”, es decir, muchas capacidades cognitivas están especializadas para el tratamiento de clases específicas de la información. Sin embargo, hay interacción entre los módulos; aunque el sistema visual se compara con la facultad del lenguaje como módulos separados, las descripciones visuales detalladas suelen analizar sus estructuras en términos de las operaciones modulares que los componen, cada una de las cuales da cuenta solamente de una parte del producto (*output*) funcional del sistema visual completo.

Marr y otros muchos científicos cognitivos han hecho investigaciones empíricas sobre el funcionamiento visual. Un objetivo de Marr es explicar cómo hacemos para ver imágenes estables e identificables (*outputs*) pese a la gran variación y el ruido existente en los estímulos (*inputs*). Por ejemplo, percibimos colores, formas y tamaños como si fuesen constantes, pese a que la información de los estímulos de que dispone el sistema visual no está suficientemente restringida como para que se pueda inferir esa constancia sin tener que recurrir a una interpretación adicional. Marr concluye que la visión es una actividad que involucra un proceso computacional muy complejo, y puede dividirse e implementarse como una serie de partes que son tan independientes unas de otras como lo permite la tarea en su conjunto.

Fodor desarrolla en su TRM una teoría modular con base en investigaciones empíricas como la de Marr. En *La modularidad de la mente* (1983) Fodor propone una arquitectura funcional que distingue entre sistemas de entrada o módulos y sistemas que compilan informaciones. Los sistemas de entrada se distinguen de los procesadores centrales que toman información de los primeros en un formato apropiado para los procesadores centrales y la hacen intervenir en funciones superiores, tales como la fijación de las creencias.

De esta manera, según Fodor, el conocimiento de distintos aspectos del mundo se representa mentalmente en diferentes formatos. La sensación-percepción no sólo implica interpretación, sino que esta interpretación se encuentra restringida por el formato en que se representa ese tipo particular de conocimiento. En otras palabras, los sistemas de entrada (Por ejemplo los órganos de la percepción visual) no son simples conductos, sino que son módulos mentales que

“llevan aquellas representaciones que se interpretan más naturalmente como características de la disposición de los objetos en el mundo. Los analizadores de las entradas son, por lo tanto, sistemas que llevan a cabo inferencias”.²⁹⁰

Pero según Fodor, los sistemas modulares de tratamiento de la información están en oposición a las creencias y a los pensamientos en el sentido que la información de los sistemas modulares es aislada y propia de una determinada tarea.

Un sistema cognitivo es modular, entonces, si es específico de un dominio, si es inherente a él, si está relacionado con un sistema neuronal localizado y estructurado, si es computacionalmente autónomo y produce una información “encapsulada”. Los sistemas periféricos (por ejemplo, la visión, el tratamiento la información fonética), son modulares, es decir autónomos, a diferencia del sistema central de la cognición. Los sistemas periféricos son sistemas cognitivos que son autónomos y están aislados dentro de la estructura mental. Mientras que el sistema central se encarga del procesamiento de la información que proviene de los sistemas periféricos y la transforma produciendo las representaciones mentales “superiores” como los juicios proposicionales que expresan a las actitudes proposicionales.

Sobre la teoría de los conceptos de Fodor.

Según Fodor, además de lo expuesto anteriormente, toda TRM necesita una teoría de los conceptos. Pero las definiciones corrientes de los conceptos son erróneas, ya que los ven como definiciones, o prototipos, o abstracciones de sistemas de creencias. Estas nociones son erróneas porque consideran que el contenido de los conceptos está determinado únicamente por su papel inferencial y que, por consiguiente, los conceptos típicos son estructuralmente complejos.

²⁹⁰ Fodor (1983), p. 42.

Fodor se opone a esto y propone una *teoría atomista de los conceptos* que debe cumplir con las siguientes condiciones:²⁹¹

1. “Los conceptos son particulares mentales; específicamente, satisfacen cualesquiera condiciones ontológicas que tienen que cumplir cosas que funcionan como causas y efectos mentales.”
2. “Los conceptos son categorías, es decir, se aplican a cosas en el mundo y se emplean, de manera rutinaria como tales.”
3. “Los conceptos son los constituyentes de los pensamientos y, en indefinidamente muchos casos, de ellos mismos. Las representaciones mentales heredan sus contenidos de los contenidos de sus constituyentes”.²⁹²
4. “Un gran número de conceptos, [pero no todos], deben aprenderse.”
5. “Los conceptos son *públicos*; son el tipo de cosas que muchas personas pueden compartir, y comparten.”

A continuación haré algunas especificaciones y comentarios generales sobre las condiciones de Fodor para los conceptos en relación con su TRM que he caracterizado aquí.

Conceptos primitivos y complejos. Condiciones de posesión, satisfacción y confirmación de los conceptos. (Sobre las condiciones 1, 2 y 3).

Fodor distingue entre *conceptos primitivos o atómicos* y *conceptos complejos*. Los conceptos primitivos son conceptos que, en principio, no tienen estructura interna y por lo tanto son indivisibles o atómicos. (Por ejemplo, el concepto GATO no tiene estructura y por lo tanto es atómico, pero el concepto GATO GRIS está compuesto por dos conceptos, GATO y GRIS, y por lo tanto tiene una estructura interna y es complejo).

Las teorías clásicas típicamente supusieron que los conceptos primitivos se individuaban por sus relaciones *causales* con cosas en el mundo y Fodor pretende rescatar esta idea en su teoría de los conceptos. Una de las tesis que Fodor rechaza es que los conceptos primitivos y sus *condiciones de posesión* están al menos en parte constituidos por sus relaciones inferenciales.²⁹³ Pero está de acuerdo en que los conceptos complejos (como VACA MARRÓN) y sus condiciones de posesión estén *exhaustivamente* constituidos por sus relaciones inferenciales con sus conceptos constituyentes. Sin embargo, los conceptos primitivos atómicos tienen relaciones causales con cosas en el mundo y estas relaciones causales determinan las *condiciones de*

²⁹¹ Fodor (1998), cap. 2.

²⁹² Fodor llama “composicionalidad” a esta propiedad de los conceptos.

²⁹³ Ibid. p. 59.

satisfacción para la aplicación correcta de los conceptos. La corrección en la aplicación de los conceptos procede del conocimiento que tenemos acerca de ciertas relaciones entre las *extensiones* de los conceptos.

Un ejemplo fodoriano: Greycat el gato, pero no Dumbo el elefante, cae bajo el concepto de GATO. Esto equivale a decir que Greycat está bajo la extensión de GATO, y también equivale a decir que “Greycat es un gato” es verdadero, y que “es un gato” es verdadero acerca de Greycat. Según Fodor, las aplicaciones de un concepto son susceptibles de evaluación semántica, es decir, las afirmaciones o los pensamientos acerca de que un concepto se aplica a una cosa del mundo externo son susceptibles de ser evaluados en términos semánticos tales como verdadero/falso, correcto/incorrecto, etcétera. Para Fodor, mucho de la vida mental consiste en aplicar conceptos a cosas. Si se piensa: “Greycat es un gato”, al hacerlo se aplica el concepto GATO a Greycat. Si mirando a Greycat se piensa que es un gato la aplicación de GATO es correcta. Pero si se piensa que es un bistec, entonces se aplica incorrectamente el concepto BISTEC a Greycat. Pero si se piensa que Greycat el gato es un animal, entonces se procede desde la aplicación correcta de un concepto (GATO) a la aplicación correcta de otro concepto (ANIMAL). Para Fodor cualquier cosa que se diga acerca de los conceptos, debe exhibirlos como la clase de cosas que se aplican durante los procesos mentales. Pero las condiciones de satisfacción para la aplicación de los conceptos son esenciales, es decir, el concepto GATO sólo puede satisfacerse por los gatos, y si no hubiera gatos en el mundo GATO no sería un concepto.

A diferencia de las condiciones satisfacción para su aplicación, las *condiciones de confirmación* de un concepto no forman parte de sus condiciones esenciales, ya que, según Fodor, la confirmación es una propiedad epistémica y generalmente está mediada por la coherencia de la teoría a la que el concepto pertenece, y por lo tanto es una propiedad holista.²⁹⁴ En esto Fodor concuerda con Quine: Dada una teoría de trasfondo correcta, siempre puede existir la posibilidad de fracasar en la aplicación de un concepto en una situación específica; pero el fracaso en la aplicación no significa que falte el concepto. Las condiciones de satisfacción son metafísicas, dice, ya que dependen de la relación o enlace entre el concepto y las cosas que hay en el mundo, y en esto Fodor es

²⁹⁴ Ibid. p. 49.

atomista, pero la confirmación de una afirmación acerca de la aplicación de un concepto en una determinada situación es epistémica y por lo tanto holista.

En el caso del ejemplo anterior, puesta la teoría de trasfondo de la psicología del sentido común, si mirando a Greycat se piensa que “Greycat es un gato”, las condiciones de satisfacción para la aplicación correcta de GATO dependen de la existencia del gato llamado Greycat. Pero las condiciones de confirmación de esta creencia dependen de la coherencia de todo un sistema de creencias relacionadas con aquella, por ejemplo, las creencias de que “Greycat no es un perro, ni un bistec”.

Fodor utiliza el término “pensamientos” para un tipo de representaciones mentales que son expresadas por las proposiciones que son el objeto de las actitudes proposicionales, (como las creencias y los deseos, etcétera.). Una creencia de que lloverá y una esperanza de que lloverá comparten un mismo pensamiento y una misma proposición que expresa a ese pensamiento. Para Fodor, tanto los pensamientos como los conceptos pueden considerarse *tipos* de representaciones mentales, que difieren de manera análoga a como lo hacen las proposiciones que los expresan.²⁹⁵ Además, los contenidos y los poderes causales de las representaciones mentales en general se heredan de los contenidos y los poderes causales de sus constituyentes mínimos, a saber, los conceptos primitivos que contienen.

Recordemos que en la TRM una actitud proposicional es un estado mental interno de un sujeto, que supone una actitud de éste hacia el contenido expresado en la proposición. Una persona puede tener muchas actitudes proposicionales de diferente tipo. Por ejemplo, puede tener indefinidamente muchas creencias y generar otras nuevas, pero la producción de actitudes proposicionales está restringida por sus limitaciones de actuación. Como ya hemos mencionado, las representaciones mentales tales como las creencias o los deseos, tienen un contenido intencional al que expresan y al que toman como referencia, y tienen además un rol causal con respecto a las actitudes del individuo que los posee: Los estados mentales internos son de varias maneras la causa de la conducta y de las acciones que podemos observar en el agente que los posee.

²⁹⁵ Oraciones cerradas (como “Greycat es un gato”) para los pensamientos y abiertas (como “*x* es un gato”) para los conceptos. Ibid., p. 48.

De esta tesis se sigue que hay muchas actitudes proposicionales (como las creencias) porque hay muchos pensamientos (representaciones). Y hay muchos pensamientos porque:

“aunque cada representación mental está construida por la aplicación de un número finito de operaciones a una base finita de conceptos primitivos, no hay un límite superior para cuántas veces esas operaciones pueden aplicarse en el curso de una construcción... Puesto que una representación mental se individualiza por su forma y contenido, se supone que ambos se determinan especificando el inventario de conceptos primitivos que contienen las representaciones junto con las operaciones por las cuales se ensamblan a partir de ellos”.²⁹⁶

Por ejemplo: “este es un gato gris”, es una proposición que expresa una creencia. Pero esta creencia es una representación mental que se construye al relacionar dos conceptos atómicos: GATO y GRIS. Pero a su vez GATO GRIS es un concepto complejo que está constituido por dos conceptos atómicos componentes y por dos representaciones diferentes. El contenido de esta proposición depende de los contenidos de GATO y GRIS que a su vez supone una actitud en el sujeto de la creencia.

Por otra parte, según esta teoría, las representaciones mentales constituyen un lenguaje (HLP), y esto es la razón por la que los lenguajes proposicionales pueden expresar pensamientos. Y las creencias son sistemáticas:

“porque la habilidad para tener cualquiera de ellas implica la habilidad para tener muchas otras que están relacionadas con ella en contenido”.²⁹⁷

Fodor sugiere que, posiblemente, tanto la sistematicidad de las representaciones mentales como la sistematicidad de las actitudes proposicionales son efectos de una causa común:

“Quizás ‘el mundo’ de alguna manera le enseña a la mente a ser sistemática, y la sistematicidad de la representación mental es un subproducto”.²⁹⁸

Sin embargo, puede objetarse a esto que el mundo parece ser menos sistemático que el pensamiento ya que, de hecho, lo único que parece ser tan sistemático como el pensamiento es el propio lenguaje. Por eso algunos críticos de esta tesis han afirmado que el aprendizaje del lenguaje es lo que hace a una mente sistemática. Pero, según Fodor, la mejor explicación para el hecho de que una mente pueda aprender un lenguaje sistemático, es suponer que la mente ya es *inicialmente* sistemática, es decir, que las

²⁹⁶ Ibid., p. 50.

²⁹⁷ Ibid., p. 49.

representaciones mentales son sistemáticas porque están ancladas en una estructura (o arquitectura) básica. Y sugiere, además, que posiblemente esta estructura básica del lenguaje provenga de la estructura del mundo.²⁹⁹

Innatismo, publicidad y aprendizaje de conceptos. (Sobre las condiciones 4 y 5).

Con respecto al problema de la publicidad de los conceptos, para Fodor suponer que dos personas comparten el mismo concepto significa suponer que tienen instancias comunes del mismo tipo de concepto. Según la TRM de Fodor, los conceptos son símbolos que satisfacen una relación instancia/tipo. Las condiciones para la posesión de conceptos deben corresponder a la *intuición ordinaria* acerca la publicidad general de ciertos conceptos, como por ejemplo, CASA, COMIDA, PERRO, TRIÁNGULO O ROJO, que (casi) cualquier persona en (casi) cualquier lugar y época compartiría.

Por consiguiente, una teoría sobre la posesión de conceptos que estableciera una diferencia radical entre, digamos, el concepto COMIDA de Aristóteles y el de Fodor, o entre el concepto TRIÁNGULO de Einstein y el de Fodor, plausiblemente estaría equivocada de principio. Esto significa que un buen indicio de que dos personas comparten un mismo *tipo* de algún concepto es que compartan algunas *instancias* comunes del concepto, independientemente de que posean un grado de sofisticación de conocimiento muy diferente.³⁰⁰

Además, el problema sobre la publicidad de los conceptos está en íntima relación con el problema sobre los mecanismos de posesión de los conceptos, es decir, de la generación y el aprendizaje de los conceptos.

Según Fodor, tradicionalmente se ha opinado que si un concepto pertenece a la base primitiva de la cual se construyen las representaciones mentales complejas debe ser no aprendido. Sin embargo, Fodor prefiere defender la tesis de que los conceptos primitivos, a diferencia de otros conceptos, tienen la característica de ser no aprendidos por la vía inductiva, y deja abierta la posibilidad de formas de aprendizaje no inductivo para los conceptos primitivos. Pero la distinción entre los conceptos primitivos y los que

²⁹⁸ Ibid., p. 49.

²⁹⁹ Esta tesis es de gran importancia para una fundamentación evolucionista de las condiciones de satisfacción de la aplicación del lenguaje ya que sugiere que la estructura del lenguaje y la estructura del mundo pueden corresponderse mutuamente.

³⁰⁰ El requisito de publicidad de los conceptos precisa sólo de una similitud de algunos de los contenidos intencionales de los conceptos, y no de una identidad estricta del contenido intencional.

no lo son está relacionada con la distinción entre lo que es innato y lo que no lo es. La determinación de cuáles son estos conceptos innatos ha sido motivo de arduos debates que carecen de reglas claras y muchas veces están basadas en meras intuiciones o “corazonadas” (por ejemplo, muchos piensan que ROJO es innato, pero PICAPORTE no lo es)³⁰¹. Por esto Fodor plantea una discusión entre el carácter primitivo y el carácter innato de un concepto.

Fodor sugiere que es posible tener conceptos primitivos que no sean innatos, pues no todos los conceptos aprendidos lo son necesariamente por inducción. Adquirir un concepto es “enlazarse nomológicamente con la propiedad que expresa el concepto”³⁰². Por tanto, la posesión de conceptos es una forma de enlace mente-mundo:

“tener un concepto (la posesión de conceptos) está constituido, al menos en parte, por *estar en* algún tipo de relación mente-mundo”³⁰³. Esto quiere decir que hay una conexión referencial metafísica entre los conceptos y las propiedades del mundo.

Pero estar enlazado con una propiedad es tener una disposición que no necesariamente es innata, aunque en ocasiones puede serlo. Sin embargo, el contenido de toda proposición o concepto está constituido, al menos en parte, por algún tipo de relación nómica entre la mente y el mundo. De acuerdo con esto, Fodor deja abierta la posibilidad de que haya conceptos primitivos que se aprendan, aunque no por inducción. Lo importante es que un concepto primitivo se adquiera mediante el enlace de una propiedad del mundo con el concepto correspondiente.³⁰⁴

El argumento que ha llevado a concebir que todos los conceptos primitivos deben ser necesariamente innatos, parte del supuesto de que sólo puede haber aprendizaje de conceptos por inducción. Tal argumento es el siguiente³⁰⁵: Se supone que aprender un concepto es un proceso inductivo; específicamente, que requiere diseñar y probar hipótesis acerca de la propiedad en virtud de la cual las cosas caen bajo el concepto. Esto

³⁰¹ Fodor narra que, en cierta ocasión, en el curso de una discusión un científico cognitivo se levantó y le dijo que él “no podía permitir” que CABALLO fuera un concepto innato en los humanos; “(aunque supongo que estaba bien que sea innato en los caballos)”, dice Fodor. Y agrega, “olvidé preguntarle si él tampoco *podía permitir* que los neutrinos no tuvieran masa”.

³⁰² Ibid. p. 177.

³⁰³ Ibid. p. 172.

³⁰⁴ Desde mi punto de vista, el tipo de aprendizaje no inductivo al que Fodor se refiere podría ser un aprendizaje que involucrara un elemento ostensivo, como comentaré más adelante.

³⁰⁵ Fodor (1998) p. 175 y ss.

funciona bien si el concepto a adquirir es una definición, como SOLTERO = VARÓN NO CASADO; se puede aprender SOLTERO aprendiendo que las cosas que caen bajo este concepto caen también bajo *ser varón* y *ser no casado*. Pero en el caso de los conceptos primitivos, que son atómicos y no tienen estructura interna, el aprendizaje no puede ser por inducción. El ejemplo clásico de concepto innato es el de ROJO. Por ejemplo, si ROJO es primitivo, para aprender inductivamente este concepto se tendrían que diseñar y confirmar las hipótesis de que las cosas que caen bajo ROJO deben hacerlo en virtud de *ser rojas*. Pero no se podrían diseñar y confirmar tales hipótesis a menos que se disponga previamente del concepto ROJO. Por eso, según este argumento, ROJO no puede ser aprendido (inductivamente) y por lo tanto es innato. Y esto es extensivo a todos los conceptos primitivos. Por lo tanto - según este argumento - todos los conceptos primitivos deben ser innatos.

Fodor difiere de esta postura acerca del innatismo de todos los conceptos primitivos. De acuerdo a la intuición que ha prevalecido en la discusión clásica sobre las ideas innatas, los conceptos innatos son conceptos *de apariencia*. Es decir, la propiedad que se enlaza con el concepto está constituida por la manera en que las cosas que tienen tal propiedad nos impactan (*ceteris paribus*, es decir, bajo ciertas circunstancias específicas). En el caso de ROJO, según Fodor, todo lo que se requiere para que nos enlacemos con la *rojez* es que las cosas rojas nos parezcan fiablemente como rojas (dadas ciertas circunstancias adecuadas, como no estar afectado visualmente). Entonces, lo que lleva a adquirir un concepto es tener las clases correctas de experiencias. La experiencia está implicada de alguna forma esencial en la adquisición de conceptos. El problema está en saber si los conceptos primitivos se abstraen (como sugieren algunos empiristas) o son ocasionados meramente por la experiencia que se requiere para adquirirlos. Fodor busca así una explicación no inductivista de la adquisición de conceptos. Por ejemplo, en el caso de PICAPORTE, es el conocimiento directo de los picaportes lo que lleva a enlazarse con la propiedad de la *picaportidad*, dice, pero PICAPORTE podría ser primitivo y no innato.³⁰⁶

Sin embargo, el caso de ROJO es diferente que el caso de PICAPORTE en un aspecto importante. Todo lo que se requiere para que ROJO sea primitivo es que sea un

³⁰⁶ Ibid. p. 178.

concepto atómico de apariencia. Pero ROJO podría ser además de primitivo, innato. Aunque Fodor parece ser ambiguo con respecto a la existencia de conceptos innatos sugiere una posible salida para este problema. Todo lo que se requiere para que ROJO sea innato es que exista un mecanismo sensorial que determine que las cosas rojas nos impacten directamente como lo hacen, es decir, todo lo que se necesita para que ROJO sea innato es que exista un *sensorio innato* que nos permita ver las cosas rojas.³⁰⁷ El innatismo acerca de los conceptos supone así un innatismo acerca de mecanismos sensoriales. Pero, sin embargo, el innatismo acerca del sensorio es diferente del innatismo acerca de los conceptos. Por eso decir que el sensorio es innato no equivale a decir que la adquisición de conceptos sensoriales sea innata. Pues los conceptos, a diferencia de los órganos sensoriales, tienen contenido intencional. Fodor sugiere aquí que, posiblemente, a fin de cuentas no haya adquisición innata de conceptos sensoriales.³⁰⁸ Aunque propone una salida posible para este problema.

Sobre qué propiedades de apariencia son propiedades sensoriales, Fodor sugiere que:

“*S* es una propiedad sensorial sólo si es posible tener una experiencia de la que la *S-dad* es el objeto intencional (por ejemplo, una experiencia (como la) de rojo) aunque no se tenga el concepto *S*”.³⁰⁹

Aquí la prueba de tener el concepto *S* sería algo así como ser capaz de tener pensamientos cuyas condiciones de verdad (confirmación) incluyan *S* (por ejemplo, pensamientos como “esto es rojo”) Este criterio puede satisfacer, según Fodor, a la idea empirista de que ROJO se aprende “por abstracción” a partir de la experiencia (idea con la que no concuerda), el empirismo supone que es posible tener experiencias como la de *rojez* sin tener el concepto ROJO. Sin embargo, en el caso de PICAPORTE presumiblemente no es un concepto sensorial, aunque es perfectamente posible tener una experiencia como la de picaportes, “supongo que sólo una mente que tiene el concepto PICAPORTE puede hacer eso”.³¹⁰ Por ejemplo, en los casos de ROJO y PICAPORTE, la diferencia reside en que en un caso hay un sensorio especializado para la experiencia de

³⁰⁷ Ibid. p. 196.

³⁰⁸ Ibid., p. 197.

³⁰⁹ Ibid., p. 201. En este punto difiero del punto de vista sobre la posibilidad de tener experiencias sin conceptos, como señalaré más adelante.

³¹⁰ Ibid., p. 202.

rojez, pero no hay un sensorio especializado para la *picaportidad*, la *rojez* puede ser *sentida*, y por eso ROJO puede ser un concepto sensorial, pero la percepción de la *picaportidad*, al no existir un sensorio adaptado para captar esta propiedad, es en parte *inferida*, es decir, el enlace entre el concepto y la propiedad a la que se refiere requiere de algún proceso inferencial (mental). No obstante, ambos conceptos pueden ser primitivos.

De acuerdo con esto, (interpretación mía) los conceptos primitivos innatos (como ROJO) pueden ser conceptos que surgen debido, en parte, a que tenemos órganos sensoriales capaces de enlazarnos, mediante una estimulación apropiada, con las propiedades a las que se refieren esos conceptos (la *rojez*).

Sin embargo, según Fodor, hay conceptos que pueden ser primitivos (no aprendidos por inducción), y sin embargo, no ser innatos.³¹¹ Esto es porque la adquisición de un concepto primitivo sólo requiere la capacidad de enlazarnos con la propiedad a la que el concepto se refiere, y en infinidad de casos, no existe un sensorio específico que nos permita hacer ese enlace de manera directa, por lo que el enlace perceptivo se hace, en parte, de manera inferencial. (Desde luego que para conceptos no primitivos, que se aprenden mediante definiciones, el aprendizaje es inductivo e inferencial, por ejemplo, SOLTERO es NO CASADO).

En resumen. Según Fodor los conceptos son símbolos del *mentalés* más que entidades abstractas o contenidos de proposiciones lingüísticas. El contenido de las representaciones conceptuales está constituido por un tipo de enlace entre la mente y las propiedades del mundo.

Es posible tener conceptos primitivos aprendidos (no innatos), como PICAPORTE, y sólo los modelos inductivistas de la adquisición de conceptos requieren que los conceptos primitivos no se aprendan y por tanto que sean innatos, ya que para estos modelos la única vía para el aprendizaje de conceptos es la inducción. Estos modelos entienden primitivo como innato porque para ellos solo hay una vía de aprendizaje, que es la inductiva, y si no es por esta vía de adquisición de conceptos, como sucede con los conceptos primitivos (atómicos), entonces estos son innatos. Fodor se opone a estos modelos inductivistas, aunque es ambiguo con respecto a la posibilidad de la adquisición innata de conceptos. No obstante, siguiendo su propia sugerencia, los

³¹¹ Ibid., p. 177.

conceptos innatos pueden verse simplemente como aquellos conceptos que se adquieren mediante un *enlace* causal con la propiedad del objeto a través de un mecanismo sensorial innato.

Comentario

Una crítica a la teoría de la adquisición de conceptos primitivos de Fodor.

En mi opinión, la tesis del sensorio innato es suficiente para explicar *causalmente* la posible existencia de conceptos innatos (la cual es una cuestión empírica), pero es insuficiente para explicar la adquisición de este tipo de conceptos. Es decir, no veo la necesidad de comprometerse con la noción empirista de que es posible percibir una propiedad sensorial sin poseer el concepto correspondiente. La tesis del sensorio innato de Fodor afirma que un concepto “innato” sería aquel que surgiría nomológicamente de manera natural de la experiencia de enlace con la propiedad del objeto a través de un mecanismo sensorial innato, pero sin embargo, no aclara el proceso por el que surgiría de manera natural dicho concepto. Creo que, desde esta perspectiva sobre los conceptos “innatos”, no basta la tesis del sensorio innato para explicar la adquisición y posesión de la experiencia de *rojez* sin tener el concepto ROJO. Según Fodor, este concepto surgiría de manera natural en los humanos, debido meramente a que tenemos un mecanismo sensorial visual diseñado específicamente para percibir longitudes de onda luminosas correspondientes a las experiencias de *rojez*. En otras palabras, los humanos nacemos con una predisposición innata, incorporada en nuestro mecanismo sensorial y cognitivo, para construir experiencias de ciertos tipos característicos, como por ejemplo, la *rojez*. Pero, creo, una condición de posibilidad para tales experiencias es la existencia previa de los conceptos asociados, como ROJO. En mi opinión, la adquisición del concepto ROJO no es posterior a la experiencia de *rojez*, sino que ambos se constituyen primariamente (a nivel ontogenético) de manera natural pero también ostensiva, es decir, sobre la base del sensorio adecuado para la percepción de la *rojez* y también sobre una base previa de conceptos existentes que está dada en la tradición lingüística en la que nace el sujeto.

Fodor defiende que la psicología debe ser solipsista metodológica. El solipsismo metodológico es una teoría empírica acerca de la mente que defiende que los estados psicológicos *se individualizan sin relación alguna con su evaluación semántica*³¹²:

“es la teoría que dice que los procesos mentales son computacionales y, por consiguiente, sintácticos. Creo que esta teoría es defendible. De hecho pienso que es verdadera... Su verdad depende simplemente de los hecho acerca de cómo funciona la mente.”³¹³

Desde mi punto de vista, la adquisición de los conceptos “innatos” debe requerir de algún proceso en parte inferencial y holista. En esto coincido con Quine y, creo, difiero de la opinión de Fodor. Todo concepto pertenece a un sistema teórico-conceptual más o menos coherente, y por eso sus condiciones de confirmación son internas al sistema teórico al que pertenece. Pero las condiciones de satisfacción en la aplicación del concepto son en parte “externas” y dependen de la estructura del mundo (es decir, del enlace mente-mundo) y por lo tanto son metafísicas (realistas).³¹⁴ El aprendizaje de un concepto primitivo es un proceso mental (interno) aunque causado por un evento del mundo (externo). Por consiguiente, considero que la pretensión de Fodor de dissociar el aprendizaje de los conceptos de los procesos inferenciales es un punto oscuro de su teoría de los conceptos producto, tal vez, del solipsismo metodológico que adopta en su psicología³¹⁵. Todo concepto (primitivo o no) forma parte de una red teórico-conceptual y por lo tanto requiere de condiciones de confirmación holistas. Pero es difícil ver cómo las solas condiciones nomológicas de enlace con la propiedad de la cosa que corresponde al concepto sean suficientes para explicar el aprendizaje y la aplicación correcta del concepto.

³¹² Fodor (1994) *Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente*, p. 74.

³¹³ *Ibid.*, p. 75.

³¹⁴ La tesis de que el mundo tiene una estructura no supone necesariamente que esta estructura no sea en parte constituida por los marcos conceptuales. Uno de los objetivos de este trabajo es señalar posibles vías para la naturalización de las distintas formas de realismo. Más adelante se ampliará este comentario.

³¹⁵ En *La herencia del pragmatismo* (1997) p. 37, Putnam critica a Fodor por sostener que la psicología debe ser solipsista metodológica. Esto quiere decir que, según la hipótesis del lenguaje del pensamiento, el significado (o contenido) de un pensamiento es determinado por la forma en que ese pensamiento es codificado en mentalés. Este contenido determina el papel conceptual del ítem, aunque no su referencia al mundo externo. Bajo una concepción como la de Fodor, dice Putnam, la referencia (y la verdad) son problemas de la filosofía más que de la psicología.

Fodor señala que el aprendizaje no inductivo de los conceptos primitivos (sean innatos como ROJO, o no innatos como PICAPORTE) se puede explicar mediante la consideración de la función del sensorio innato. Dice:

“todos - empiristas y racionalistas – están de acuerdo en que hay al menos un mecanismo psicológico que efectúa una relación no-racional y arbitraria entre al menos algunos conceptos primitivos y sus causas distales. En particular, todos están de acuerdo en que el sensorio trabaja de esa manera... Aun los empiristas sostienen que los conceptos primitivos se disparan meramente por [más que se aprenden de] la experiencia... Es simplemente un hecho acerca de la manera en que estamos equipados que los conceptos sensoriales que tenemos dependen... de las estimulaciones particulares que los ocasionan”.³¹⁶

Y a continuación agrega:

“Según esta explicación, el racionalismo es simplemente la generalización de la descripción empirista del sensorio para cubrir cualesquiera conceptos primitivos que resulten ser sensoriales o de otro tipo: algunos tipos de estímulos disparan conceptos (sensoriales) como ROJO; otros tipos de estímulos disparan conceptos (no sensoriales) como PICAPORTE”.

Creo que hay aquí un punto oscuro, que consiste en que no es claro cuál es el mecanismo por el que “se disparan” los conceptos primitivos si sólo se toma en consideración la mera estimulación del sensorio innato. A continuación intentaré exponer con más detalle mi discrepancia con respecto a esta cuestión.

Desde mi punto de vista una adecuada explicación para el proceso de aprendizaje de conceptos primitivos debe considerar tanto los aspectos externos (causales) como los aspectos internos (inductivo-inferenciales) del aprendizaje. Recordemos que una de las tesis que Fodor rechaza es que los conceptos primitivos y sus condiciones de posesión están al menos en parte constituidos por sus relaciones inferenciales.³¹⁷ Sin embargo, Fodor no menciona explícitamente la posibilidad del aprendizaje ostensivo. No obstante que su caracterización del aprendizaje no inductivo de los conceptos primitivos parece aproximarse a un modo ostensivo de aprendizaje.

Tradicionalmente se ha pensado que una manera habitual de incorporar un término (asociado a un concepto) al vocabulario de alguien consiste simplemente en mostrarle un caso concreto del *tipo* correspondiente y decirle algo como “esto es un

³¹⁶ Fodor (1998) p. 184.

³¹⁷ Ibid. p. 59.

caballo”. Este es un procedimiento de aprendizaje por demostración ostensiva. Pero puede haber otras formas de aprendizaje, por ejemplo, se le podría decir “un caballo es un animal grande, con pezuñas, que se utiliza para montar”.³¹⁸ Esta es una forma de aprendizaje por definición. En este caso se comunica el significado del término asociado al concepto conectándolo con otros términos del vocabulario del oyente asociados a otros conceptos correlacionados con el primero. Sin embargo, no todos los conceptos pueden obtener su significado de este modo, algunos sólo pueden obtener su significado por medio de la demostración ostensiva.

Los candidatos obvios para obtener su significado ostensivamente son los términos asociados a conceptos sensoriales del lenguaje psicológico ordinario, como “dolor”, “comezón”, o “rojo”. Pues no sería posible conocer el significado de estos conceptos ni de sus términos asociados sin haber sentido efectivamente alguna vez un dolor o una comezón, o haber visto alguna vez el rojo.

Según el modelo de Fodor para la posesión de conceptos primitivos, que hemos expuesto, la existencia del sensorio bastaría para “disparar” el concepto primitivo asociado con la propiedad a la que se refiere el concepto. Sin embargo, el modelo no parece responder satisfactoriamente al problema de la adquisición de un concepto primitivo sensorial, ni aun menos para el aprendizaje de un concepto primitivo no sensorial, como

PICAPORTE. Mencioné de pasada que es posible que el solipsismo metodológico de la psicología de Fodor le impida considerar la definición ostensiva como una forma de aprendizaje conceptual ya que el tipo de aprendizaje ostensivo requiere de un factor externo adicional al mero estímulo que enlace al concepto con la propiedad a la que corresponde.

Pero creo que desde una perspectiva psicológica no solipsista es posible sugerir un modelo para el aprendizaje de los conceptos primitivos. De acuerdo a esto, la posesión de un concepto primitivo “innato”, como por ejemplo, ROJO, requiere al menos de dos condiciones, a saber, 1) un mecanismo sensorial innato diseñado para *sentir* de manera natural (directa) la propiedad de la *rojez*, 2) una red conceptual previa para la cual ROJO es un concepto coherente con otros conceptos correlacionados. Por esto considero que la

³¹⁸ Churchland (1988) pp. 86-7.

posesión de un concepto “innato” requiere, además del sensorio innato, de un factor externo al sujeto y que es una red conceptual previa a la que ROJO pertenezca como elemento constitutivo. Esta red conceptual previa no debe entenderse como innata al sujeto, sino que es previa en el sentido de que existe de manera externa e independiente del sujeto. Forma parte constitutiva del medioambiente en que nace: es su tradición ecológica, lingüística y cultural.

Además de todo esto, parece necesario incorporar en los procesos que llevan a la posesión de los conceptos otro factor externo: el de la interacción del individuo con otros agentes epistémicos. Es importante explorar el papel del *testimonio* en los procesos que llevan a la posesión y el aprendizaje de los conceptos.

Con respecto a los conceptos primitivos no innatos, (como PICAPORTE). Éstos, como los conceptos innatos, son conceptos atómicos *de apariencia*, es decir, que se constituyen sobre una base sensorial. Pero esta base sensorial es *indirecta*, en el sentido de que estos conceptos carecen de un sensorio específico diseñado para el establecimiento de un enlace directo con su propiedad correspondiente (la *picaportidad*). Pero estos conceptos primitivos no innatos también requieren, como en mi opinión los conceptos primitivos innatos, de procesos de aprendizaje ostensivo-inferenciales que los inserten de manera coherente en la red conceptual del sujeto. De acuerdo con Quine, este tipo de conceptos tienen condiciones de confirmación holista, si bien se originan mediante procesos causales externos. Pero sus condiciones de satisfacción no dependen únicamente de la coherencia de la teoría en la que están insertos, sino también de su correspondencia con propiedades de objetos en el mundo.

En conclusión, considero que los conceptos primitivos de apariencia, a los que en lo subsiguiente llamaré “protoconceptos”, son conceptos que carecen de estructura interna, es decir, son atómicos. Pueden ser de dos tipos: “innatos” y no innatos. La distinción entre ellos consiste en la existencia o inexistencia, respectivamente, de un sensorio innato que permita la captación directa de la propiedad del objeto externo correspondiente al concepto. Los protoconceptos son conceptos *de apariencia*, causados

mediante un enlace sensorial con sus propiedades correspondientes pero cuya posesión requiere de procesos sociales de aprendizaje, es decir, procesos ostensivo-inferenciales.³¹⁹

Desde mi interpretación, si consideramos la forma en que, en la percepción, los conceptos se enlazan con la propiedad del objeto percibido (por ejemplo, la *picaportidad*) Fodor podría sugerir un realismo directo, en el sentido de no inferencial, con respecto a las propiedades de los objetos que se perciben. Una vez adquirido un concepto basta el enlace, dado el aparato cognitivo del agente, para percibir la propiedad que caracteriza al objeto, sin que intervengan procesos inferenciales. El aparato cognitivo del agente (que involucra, entre otras cosas, la formación de representaciones), aunado a un factor causal externo, son condiciones de posibilidad para la percepción directa del objeto.

Sin embargo, el realismo que Fodor parece defender es, más que un realismo directo, un realismo semántico, en el que lo relevante para la ontología es la relación nomológica entre el lenguaje y el mundo.

³¹⁹ Es posible que haya una estructura categorial aun más primaria (a nivel filogenético) que la de los protoconceptos de apariencia, una base instintiva de protoconceptos sobre la cual se constituyan (a nivel ontogenético) los protoconceptos innatos. Ya Kant señaló que conceptos como ESPACIO y TIEMPO son categorías innatas necesarias para la constitución de la experiencia del mundo.

Capítulo 9.

HACIA UN MODELO REIDIANO DE LAS EXPERIENCIAS SENSORIALES Y PERCEPTIVAS.

En lo que sigue intentaré sugerir los lineamientos generales para un modelo de las experiencias sensorial y perceptiva, tal y como Reid y Humphrey las conciben, dentro del marco de una teoría representacional de la mente, cuyos requerimientos mínimos he caracterizado ya de manera esquemática siguiendo las ideas de Fodor. Quiero aclarar que no pretendo establecer un compromiso con todos los puntos específicos de la TRM de Fodor, pues, como ya he mencionado, en principio no estoy de acuerdo con el solipsismo metodológico que se supone en su teoría de los conceptos.

Es decir, supongo aquí, como Fodor, que nacemos con estructuras cognitivas innatas que nos predisponen para construir las experiencias posibles del mundo, estas estructuras están formadas por módulos innatos, sensorio-perceptivas, categoriales, lingüísticos, o de otros tipos, que a su vez constan de subestructuras que interaccionan entre sí y determinan nuestras capacidades cognitivas. Supongo también como válida la ontología de estados mentales de la psicología del sentido común, pero sin comprometerme con un solipsismo que afirme que el único punto de partida del conocimiento es mental o subjetivo. Por el contrario, prefiero adoptar una ontología como la popperiana de tres niveles, que acepte la realidad de los objetos externos o físicos (mundo 1), de los objetos internos, mentales o subjetivos (mundo 2), y de los objetos del mundo del conocimiento objetivo o intersubjetivo (mundo 3), al cual pertenecen nuestras teorías y marcos conceptuales. Como Popper, supongo que estos tres mundos, aunque son relativamente independientes, interactúan causalmente entre sí y se modifican continuamente como resultado de esta interacción, produciendo con ello nuevos mundos factuales posibles. Desde mi punto de vista, el conocimiento humano, y el conocimiento en general incluido el no humano, no se puede entender si se parte de perspectivas reduccionistas, sean estas materialistas o mentalistas. Por eso creo que la mejor perspectiva es una que suponga las tesis ontológicas del sentido común, que distingue distintos niveles ontológicos de la realidad.

La aprehensión o captación del mundo: sensación y percepción.

Llamaré experiencia de un objeto a toda forma de aprehensión o captación consciente de algún objeto en los humanos. La experiencia en tanto que consciente, es una condición de posibilidad para la expresión de un juicio y en muchas ocasiones, pero no necesariamente, lo conlleva. Aprehensión o captación en general de un objeto lo tomo como un concepto primitivo y simple que refiere al acto de adopción de un objeto, por lo que presupone una cierta valoración del objeto, aunque no necesariamente la conciencia ni la expresión de un juicio acerca de él.³²⁰

De acuerdo con los modelos de Reid y Humphrey, hay dos tipos de captación consciente del mundo, es decir, dos tipos de experiencia del mundo:³²¹ una es la experiencia sensorial y otra es la experiencia perceptiva. La experiencia sensorial es una experiencia interna, mental, o subjetiva; mientras que la experiencia perceptiva es una experiencia externa, física u objetiva. La experiencia perceptiva (o percepción) requiere de una estimulación de las terminales nerviosas de los órganos sensoriales (es decir, de los órganos de los cinco sentidos) causada por un objeto externo o del mundo físico. Aunque la experiencia introspectiva *no necesariamente* requiere una estimulación de las terminales nerviosas de los órganos sensoriales causada por algún objeto externo, aquí me limito a considerar la experiencia sensorial (o sensación) cuando esta experiencia se da mediante una estimulación de las terminales nerviosas de los órganos de los sentidos causada por algún objeto externo.

Entonces, la *sensación* es una forma de aprehensión consciente de objetos internos (de “lo interno”, lo mental, o *mundo 2* popperiano), mientras que la *percepción* es la aprehensión consciente de un objeto externo (de “lo externo”, lo físico, o *mundo 1*).³²²

Las percepciones *siempre* son causadas directamente por objetos del mundo externo (*mundo 1*). Con esto quiero significar que el proceso de formación de las percepciones presupone siempre la estimulación de terminales nerviosas de los órganos sensoriales innatos. Por el contrario, las sensaciones en ocasiones son causadas

³²⁰ Tomo, pues, la noción de aprehensión o captación como un protoconcepto innato y lo elucido mediante ejemplos.

³²¹ Para esta discusión adopto la ontología de tres niveles de Popper (1978). De acuerdo con esto, entiendo por mundo, a la conjunción de los *mundos 1, 2 y 3*.

³²² Siguiendo a Popper, llamo *objetos externos* o *físicos* a los objetos del mundo 1 y *objetos internos* o *mentales* a los objetos del mundo 2.

directamente por objetos del mundo externo y en ocasiones no lo son. Esto significa que las sensaciones en ocasiones se producen mediante estimulaciones de terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales, pero no siempre (como por ejemplo, en el recuerdo de algún color).

Por lo tanto, la sensación es una forma de experiencia interna, mientras que la percepción es una forma de experiencia externa. Pero cuando la sensación es causada directamente por algún objeto externo, la sensación es la experiencia interna de un objeto externo, mientras que *la percepción siempre es la experiencia externa de un objeto externo.*

De acuerdo con los requerimientos expuestos para la teoría representacional de la mente que adopto, toda experiencia perceptiva involucra en su proceso de formación alguna representación mental que es causada por nuestro enlace nomológico con el objeto externo. Pero en la experiencia perceptiva *no somos conscientes* de la representación asociada, sino que captamos *directamente* el objeto externo; y por eso la experiencia perceptiva es la experiencia externa de un objeto externo. En contraste con esto, en la experiencia sensorial *sí somos conscientes* de la representación mental, es decir, en la sensación el objeto que captamos directamente es la representación; y puesto que la representación es un objeto mental la experiencia sensorial es una experiencia interna o mental.

Por lo tanto, hay varias formas de experiencia (captación consciente) de objetos del mundo interno o mental. Las sensaciones son formas de captación consciente del mundo interno que en ocasiones están causadas directamente por objetos del mundo externo (*mundo I*) y en ocasiones no lo están. En los casos en que la sensación está causada por algún enlace con alguna propiedad de un objeto externo ocurre que la sensación está unida (o acoplada) a la percepción, como expondré más adelante. Una hipótesis empírica a investigar es que en estos casos la sensación es la captación de la representación producida por la presencia del objeto externo. Pero como ya he mencionado, hay formas de sensación que no son causadas directamente por los objetos externos. En estos casos, (cuando la sensación no es causada por la presencia de un objeto externo), la sensación es la experiencia interna de un objeto interno; es decir, es la

captación de la representación (mental) de un estímulo interno. Pero en todos los casos de sensación, la experiencia es interna o subjetiva.

Un ejemplo de una sensación causada directamente por algún objeto del mundo externo es la representación (fenomenológica) de la imagen de un gato externo (por ejemplo, Greycat), cuando el gato está presente ante mí y lo estoy viendo. En este caso, la aprehensión del gato es interna, mental, o subjetiva, y es experimentada como una imagen o representación mental presente a la conciencia, aunque es causada por la presencia actual del gato que produce una estimulación de mis órganos visuales.

Un ejemplo de una sensación que no es causada directamente por algún objeto externo, es el recuerdo de Greycat el gato, cuando no está actualmente ante mí. En este caso, la aprehensión del gato también es interna, mental, o subjetiva, pero no es causada directamente por la presencia del gato.

En condiciones normales es posible distinguir fenomenológicamente cuándo la sensación es causada por la presencia de un objeto externo y cuándo no lo es. Es decir, tenemos la capacidad de distinguir entre ver a Greycat y recordarlo, considerando ambas formas de aprehensión como experiencias mentales o subjetivas.

Un ejemplo de la percepción de un objeto (externo) es la captación visual (normal) del gato Greycat, considerado éste como un objeto externo que está presente ante mi vista. En este caso, veo a Greycat, no a la representación (imagen) mental de Greycat. La aprehensión es objetiva en el sentido de que es captación visual de un objeto del mundo físico, tiene (fenomenológicamente) la forma de una experiencia externa; y aunque el proceso de la percepción involucra la presencia de una representación mental (interna o del *mundo 2*) no se experimenta como una aprehensión interna sino externa.

La experiencia sensorio-perceptiva. Sensaciones y percepciones simples y complejas.

A continuación discutiré los casos en que un objeto externo es *causa* de la experiencia o aprehensión consciente. Es decir, discutiré la experiencia sensorial (sensación), y la experiencia perceptiva (percepción) causadas por la presencia de un objeto externo. Llamo experiencia sensorio-perceptiva a este caso de experiencia.

Según Reid, puede haber sensación sin percepción, pero no puede haber percepción sin sensación. Otra manera de decir esto es que toda percepción es percepción

sensorial. La experiencia sensorial es condición de posibilidad para la experiencia perceptiva, (o como sostiene Humphrey, en la percepción ambas están *acopladas*).³²³

Pero recordemos que puede haber casos de experiencia sensorial sin que haya experiencia perceptiva acoplada a ella. Algunos ejemplos de sensaciones no asociadas (directamente) a percepciones pueden ser: el recuerdo de la *rojez*, el recuerdo de Greycat, o la experiencia de una aprehensión simple de dolor.³²⁴

En esta sección retomaré una distinción clásica entre sensaciones y percepciones, la de que pueden ser simples y complejas, para dar una interpretación más detallada al problema de la percepción y la sensación, en el marco de una TRM.

Como he mencionado, hay dos tipos básicos de captación del mundo, la sensación y la percepción;³²⁵ y según la división mencionada habría dos tipos de percepción, la simple y la compleja, y dos tipos de sensación, las simple y la compleja. A continuación las defino.

Percepción simple y compleja.

La percepción simple consiste en la captación, mediante los canales sensoriales, de una propiedad básica de un objeto externo (del mundo físico o *mundo I*). La dicha propiedad es básica no sólo, como supusieron los empiristas clásicos, porque sea la captación de alguna propiedad del objeto en sí mismo (lo cual creo que es cierto si despojamos la noción de objeto en sí de connotaciones metafísicas), sino también porque este tipo de aprehensión corresponde a los niveles biológicos básicos de la estructura categorial del agente perceptiva, es decir, los niveles de los protoconceptos.

Las posibilidades de estructuración y decodificación de las estimulaciones provenientes del exterior tienen varios niveles. Los niveles más básicos de captación son aquellos más cercanos a las formas en que llegan los estímulos a nuestros órganos sensoriales. Los niveles superiores de captación corresponden a formas superiores de aprehensión, como pueden ser las actitudes proposicionales y los juicios proposicionales.

³²³ Humphrey (1992).

³²⁴ Hume entiende percepción de manera diferente a Reid. Según Hume, puede haber percepciones que no involucran directamente sensaciones o *impresiones de los sentidos*, como por ejemplo, las ideas complejas, que para Hume son también formas de percepción.

³²⁵ Tal vez la sensación y la percepción no sean las únicas formas de captar el mundo pero aquí considero sólo éstas.

Por ejemplo, en el caso de la visión, los objetos de captación más simples correspondientes a las terminaciones nerviosas del aparato visual son aquellas frecuencias luminosas que corresponden al espectro de la luz visible, es decir, los colores. La captación simple de un color es un proceso intrincado cuya producción involucra la intervención de diversas funciones cognitivas específicas. Presupone la existencia de un sensorio visual innato (un sistema periférico visual), que recibe una estimulación proveniente del exterior, y que la decodifica mediante la intervención al menos de módulos sensoriales visuales, conceptuales y lingüísticos, de manera que al final del proceso se produce una representación mental en la forma de una percepción simple, es decir, de un color específico. (Pero en todo tipo de percepción, simple o compleja, el procesamiento de la información se efectúa por los mecanismos naturales de la estructura cognitiva biológica (físico-psicológica) del agente perceptiva.)³²⁶

Un ejemplo de percepción simple es la aprehensión o captación visual del color de un objeto externo, digamos el rojo de una manzana. Para este tipo de percepción los conceptos aplicados son protoconceptos innatos, como ROJO, pues hay un sensorio especializado en la captación del color rojo, a saber, el sensorio visual.

Pero hay otro tipo de percepción simple en cuya producción los conceptos aplicados no son protoconceptos innatos, sino protoconceptos no innatos. Un ejemplo de este tipo de percepción simple es el de la percepción de un gato, GATO es un protoconcepto no innato ya que no hay un sensorio especializado para percibir la propiedad del objeto que hace que el objeto sea lo que es (supongo que Fodor le llamaría la *gaticidad*³²⁷). La percepción de un gato es simple porque requiere de la aplicación de un solo concepto primitivo de apariencia, GATO. Pero, como ya he mencionado, para estos conceptos la base sensorial es *indirecta*, en el sentido de que no hay un sensorio específico diseñado para enlazarnos directamente con su propiedad correspondiente (la *gaticidad*).

Un ejemplo de percepción compleja es la aprehensión visual global de un gato gris, la cual puede descomponerse en percepciones más simples. En el complicado

³²⁶ Tanto en la percepción simple, como en la compleja, hay contenido cognitivo (o para decirlo coloquialmente: ambas están “cargadas de teoría”, en un sentido amplio).

³²⁷ Recordemos que Fodor llama *picaportidad* a la propiedad que a hace a los picaportes ser lo que son, y con la que nos enlazamos causalmente en la experiencia perceptiva de un picaporte, mediante la aplicación del concepto primitivo PICAPORTE.

proceso de producción de una representación visual compleja intervienen, además de los módulos sensoriales visuales y los módulos lingüísticos, conceptos complejos, como GATO GRIS.

Sensación simple y compleja.

También hay dos tipos de sensación, la simple y la compleja. A continuación discutiré sólo los casos en que la sensación está acoplada a alguna percepción, es decir, casos en los que la sensación es causada directamente por la presencia de un objeto externo. La sensación simple consiste en la aprehensión, mediante los canales sensoriales de una representación mental primaria (del mundo subjetivo o *mundo 2*). La sensación simple es primaria, porque, como en el caso de la percepción simple, es la aprehensión de la representación correspondiente a los niveles más básicos de la estructura categorial innata del agente, es decir, los niveles de los protoconceptos. Como sucede con la percepción simple, en el proceso de la producción de una sensación simple se aplican protoconceptos. La sensación simple es, por así decirlo, la captación de la representación más cercana al estímulo sensorial decodificado por el sensorio visual innato (o sistema periférico visual). Tanto en la sensación simple, como en la compleja, hay contenido cognitivo (como en el caso de la percepción simple y compleja).³²⁸

Un ejemplo de sensación simple es la aprehensión visual interna (a un nivel fenomenológico) de algún color, como el rojo, en el que se aplica el protoconcepto innato ROJO. Otro ejemplo de sensación simple es la sensación visual de un gato, considerada como una imagen ante la mente, es decir, una representación mental, en cuya producción se aplica el protoconcepto no innato GATO.

Un ejemplo de sensación compleja es la aprehensión visual de una forma compleja, considerada como una experiencia interna o la experiencia de una representación mental compleja. Como por ejemplo, la experiencia de la representación mental de un gato gris, cuya producción requiere de la aplicación del concepto complejo GATO GRIS.

Es posible que haya un tipo de aprehensión que sea más básica aun que las mencionadas anteriormente. Esta es la captación *sin contenido cognitivo* (consciente) del

³²⁸ El empirismo clásico consideró a las sensaciones simples, es decir, las impresiones simples, los *sense-data* o *qualia* como un fundamento indubitable del conocimiento.

mero estímulo proveniente de algún factor externo en las terminaciones nerviosas del aparato sensorial. Es más básica que los dos anteriores tipos de aprehensión mencionados, porque surgió con precedencia a ellos en el desarrollo de la evolución biológica (a nivel filogenético) de los animales, así como también surge más primariamente en cada individuo humano normal a nivel ontogenético (Piaget). Sin embargo, si concedemos que la información al nivel genético es una forma de conocimiento, hemos de suponer que aun este tipo de aprehensión al nivel de los estímulos es una forma de conocimiento primario e instintivo que compartimos con los animales.

Un ejemplo de este tipo de aprehensión podría ser algo como la captación visual repentina de un destello luminoso o, siguiendo a Quine, “lo que pasa cuando me tropiezo”. Se refiere Quine a una estimulación que nos produce una reacción instintiva, la cual es posible suponer que también está conceptualizada a un nivel más primario, el nivel del instinto, ya que produce en nosotros reacciones instintivas (muchas veces preconscientes).

Objeciones posibles a la distinción entre captación simple y compleja.

A continuación discutiré algunos problemas y posibles objeciones que pueden surgir de esta división entre las sensaciones y percepciones simples y complejas, con el fin de aclarar esta propuesta.

Como en los procesos de formación de todas las representaciones intervienen conceptos, todas las sensaciones simples o complejas, causadas por objetos externos o no, están conceptualizadas (en un sentido amplio). Las sensaciones simples están conceptualizadas mediante la aplicación de protoconceptos, es decir, por conceptos atómicos innatos o no innatos, y las sensaciones complejas están conceptualizadas mediante la aplicación de conceptos complejos. Lo mismo vale para los casos de las percepciones simples y complejas, ya que el proceso de producción de toda percepción supone, como en la sensación, la presencia de una representación y de sus conceptos asociados.

He dado algunos ejemplos de percepciones y sensaciones simples y complejas y los retomaré para discutirlos más detalladamente.

Dos ejemplos de sensaciones (o percepciones) simples son, 1) la sensación (o la percepción) de la *rojez*, que están ambas conceptualizadas por la aplicación del protoconcepto innato ROJO; 2) la sensación (o la percepción) de un gato, la cual está conceptualizada por la aplicación del protoconcepto no innato GATO. Un ejemplo de una sensación (o percepción) compleja, que está conceptualizada por un concepto complejo es la sensación (o la percepción) de un gato gris, que está conceptualizada por la aplicación del concepto complejo GATO GRIS, el cual a su vez está constituido por los protoconceptos GATO y GRIS.

En estos ejemplos puede objetarse que todo gato tiene un color, y que hay buenas razones para pensar que, por ejemplo, tener la percepción de un gato supone necesariamente tener la percepción del color del gato, y por lo tanto, no habría diferencia entre la percepción de un gato y la percepción de un gato con color (digamos, gris); pues ambas percepciones deberían estar conceptualizadas al menos por dos conceptos: GATO y el concepto que correspondiera al color del gato, (como ocurre en el caso de la percepción del gato gris). A esto podría responderse lo siguiente (haciendo una interpretación con la que posiblemente Fodor estaría de acuerdo): GATO es un concepto primitivo, y por consiguiente atómico, en el sentido de que no tiene una estructura conceptual compleja, pero es un concepto no innato porque no hay un sensorio innato diseñado específicamente para percibir directamente la propiedad del objeto a la que el concepto se refiere, es decir, la *gatidad*, como sí habría el sensorio para percibir la *rojez*. Además GATO es un protoconcepto no innato, es decir, un concepto primitivo (atómico) *de apariencia*. Como concepto de apariencia es un concepto que se puede aplicar y se aplica en ciertos casos específicos de experiencia perceptiva. En relación con la percepción, creo que es posible tener una percepción como la de un gato (que podríamos considerar que tiene un color, dos orejas, una cola, y muchas otras propiedades), asociada exclusivamente con un concepto primitivo (atómico) no innato, como GATO, y sin suponer la intervención de otros conceptos. Es decir, creo que puede haber percepción simple de un gato. Percibir un gato supone necesariamente percibir la propiedad que hace que ese objeto sea lo que es, y de la cual ese objeto es una instancia o un ejemplar, a saber, la *gatidad*. Pero no supone necesariamente percibir específicamente su color, o sus muchas otras propiedades, a menos que (como lo hacían los empiristas clásicos) se

pretenda descomponer la percepción del gato en una serie de percepciones “más básicas” (o *sense-data*) que se refieran a propiedades supuestamente más elementales del gato. No digo que no pueda hacerse esta descomposición de (casi) toda percepción en propiedades más básicas, e incluso acepto que en infinidad de veces hacemos esto al percibir un objeto, sino lo que afirmo es que la percepción no implica general y necesariamente hacer esto, pues la percepción de un gato (creo) no es la percepción de una mera disposición de colores y formas, (como tampoco un gato es una combinación de colores y formas o de, digamos, sustancias químicas aunque para ciertos propósitos pudiera ser considerado así). Con esto quiero decir que el concepto GATO es un protoconcepto (atómico de apariencia) no innato que mediante su aplicación posibilita la percepción visual simple, directa y separada de un gato. De la misma manera que ROJO es un protoconcepto (atómico de apariencia) innato que al aplicarlo posibilita la percepción simple, directa y separada del rojo (aunque al nivel de la estimulación sensorial haya infinidad de matices de color).

Sin embargo, creo que aun considerando todo esto, todavía puede objetarse que el concepto GATO presupone algunos conceptos innatos, como FORMA y COLOR, y que, en general, esta es la razón por la que todos los conceptos de apariencia presuponen algunos conceptos innatos. Creo que esta cuestión tiene que ver más con el problema de la ontogeneración, la producción y la fijación de conceptos no innatos, que con el problema de la experiencia perceptiva, que es acerca de la aplicación de los conceptos a situaciones específicas. Posiblemente es verdad que todos los conceptos no innatos de apariencia se construyan ontogenéticamente sobre una base de protoconceptos innatos instintivos, como COLOR y FORMA, pero lo que afirmo es que una vez constituidos y fijados los conceptos no innatos, es posible aplicarlos directamente a situaciones específicas, de manera que se tengan experiencias perceptivas directas y separadas de las propiedades a las que estos conceptos corresponden. En esto creo coincidir con Quine³²⁹, quien acepta la posibilidad de percibir instancias de GUIJARRO y de AZUL de manera separada, aunque ambos conceptos puedan combinarse en asociación a una misma gama de estímulos sobre la misma región de la escena solapándose para aplicar el concepto complejo GUIJARRO AZUL en el caso de la percepción de un guijarro azul.

³²⁹ Quine (1990), pp. 21 y ss.

La dificultad para aceptar esto posiblemente proviene del hecho de que la mayoría de las veces somos conscientes de percepciones complejas, percibimos objetos como un gato gris, o un guijarro azul; pero esto no significa que sea imposible percibir simplemente un gato, o un guijarro.

Hacia un modelo reidiano de la experiencia sensorial y perceptiva.

Otra vez la distinción reidiana entre sensaciones y percepciones.

En todo lo anterior he adoptado una clara distinción entre la sensación y la percepción que he tomado de la teoría de la percepción de Thomas Reid. Repito una vez más que, hasta ahora, sólo me interesa discutir los casos en que sensaciones y percepciones son causadas por objetos externos. Con esto quiero decir que los modelos que a continuación esquematizaré no se aplican directamente a modos de aprehensión interna como el recuerdo, la imaginación, o las imágenes oníricas, los cuales no son causados directamente por la presencia de objetos externos.

Según la concepción imperante sobre la percepción, la distinción entre sensación y percepción es más bien histórica y no de aplicación actual. Según esta concepción, la sensación puede verse como una forma primaria de percepción. Tradicionalmente se ha entendido a las sensaciones son ciertas experiencias cualitativas inmediatas y directas de los objetos, tales como color, textura, olor, etc., las cuales son producidas por estímulos físicos aislados. Actualmente el estudio de las sensaciones se relaciona principalmente con la estructura, fisiología y actividad sensorreceptora en general. En cambio, el estudio de la percepción se refiere por lo general a los procesos psicológicos superiores en los cuales intervienen la memoria de experiencias previas, la conceptualización, el juicio, etc. Las percepciones requieren organizar e integrar atributos sensoriales, es decir, percatarse de “objetos” y “eventos” más bien que de simples atributos o propiedades. En términos generales, la sensación y la percepción se refieren al estudio de una secuencia de actividad biológica, que consiste primeramente en estimulación proveniente del ambiente externo que afecta a los receptores sensoriales, los cuales generan actividad neurológica, hasta culminar en la percepción de determinada experiencia o en la disposición a cierta conducta.

En el capítulo cuatro y siete expusimos con cierto detalle las teorías de la percepción y la sensación de Reid y Humphrey. Retomaré algunos de los puntos

importantes de estas teorías para argumentar a favor de un modelo representacionista que responda a estas intuiciones.

Mencionamos ya que contra la concepción tradicional de considerar a la sensación como un tipo primario de percepción, Reid propuso una clara distinción entre sensación y percepción. Ambas son operaciones de la mente de distinta naturaleza con relación a su objeto. Según Reid, en la percepción (y en otras operaciones mentales como la memoria, el juicio, la imaginación, y el razonamiento) hay un objeto de aprehensión distinto de la operación en sí misma. Pero la sensación, no tiene objeto de aprehensión diferente de la misma operación.

Debemos notar aquí que la noción de percepción de Reid se refiere específicamente al modo de captación de los objetos externos mediante los órganos sensoriales. Según los principios realistas del sentido común que Reid sostiene, percibimos directamente a los objetos externos, no a las representaciones mentales de éstos. Sin embargo, en el caso de las sensaciones, no hay un objeto de aprehensión externo, lo que captamos es la sensación misma; y si ésta no se refiere a algo externo, debe referirse a algo interno, a saber, la representación. Es importante recordar también que, desde mi punto de vista, el argumento general de Reid no busca negar la existencia de los contenidos mentales, sino criticar la pretensión de reificar a los contenidos mentales a costa de negar la existencia de los objetos externos, como hacía el escepticismo empirista clásico. Adopto esta interpretación de las ideas de Reid para considerar a la sensación como un modo de aprehensión interna y a la percepción como un modo de aprehensión externa.

En la teoría de Humphrey se retoma la distinción de Reid entre sensación y percepción como dos categorías diferentes de la experiencia. Lo que se postula en esta teoría es que las dos categorías “constituyen modos alternativos y esencialmente no superpuestos de interpretar el significado de un estímulo ambiental que llega al cuerpo. De modo que cuando huelo una rosa, la sensación provee la respuesta a la pregunta “¿Qué me está ocurriendo?”, y la percepción, responde a la pregunta “¿Qué está pasando allí afuera?”. Y esto, a nivel filogenético, responde a necesidades primordiales para todos los animales vivos de establecer distinciones entre los estímulos potencialmente

benéficos que llegan del exterior, y los que son potencialmente perjudiciales para la supervivencia.

Humphrey defiende la teoría del procesamiento paralelo de la información proveniente de los estímulos en la percepción y en la sensación. Para defender esta postura examina la posibilidad de que la sensación y la percepción se “desacoplen” en ciertos casos. Pues resulta evidente que el esquema paralelo permitiría que la sensación y la percepción fueran cada cual sobre su propia vía, cosa que el esquema serial no permitiría. Si la percepción depende causalmente de la sensación, cualquier cambio en la sensación tendría que repercutir sobre la percepción; y si la sensación colapsara, la percepción cesaría del todo. Humphrey piensa que la percepción puede desacoplarse de la sensación y darse sin ella.

En los modelos sobre la experiencia sensorial y perceptiva que a continuación esquematizaré, no se supone la hipótesis de Humphrey sobre que la percepción puede existir desacoplada de la sensación, ya que, según estos modelos, el proceso de producción de ambas formas de experiencia es básicamente el mismo. Ambos procesos requieren de la producción de representaciones mentales a través de la aplicación de conceptos, y se diferencian sólo en que la conciencia de la captación es interna en el caso de la sensación, y externa en el caso de la percepción. Es decir, en la experiencia sensorial, hay conciencia de la representación mental sin agregar un compromiso realista con la existencia del objeto de aprehensión como algo externo al agente. Mientras que en la experiencia perceptiva, no hay conciencia de la representación mental, sino del objeto externo que es causa de la captación y al que la representación se refiere. Según esto, se podría considerar que en ambos modos de aprehensión la representación es en principio la misma, pero en la percepción se agrega un compromiso ontológico realista, es decir, un compromiso con la realidad externa del objeto de aprehensión.

Lo que llamo “compromiso ontológico realista” es una creencia en la existencia de algo externo al agente perceptivo, ese “algo” es el objeto percibido. Esta creencia está basada en un concepto muy primario desde el punto de vista evolutivo (filogenético), un protoconcepto que muy posiblemente sea instintivo: el concepto de “lo externo”. (Otro protoconcepto de naturaleza similar es el de “lo interno”).

Apuntes para un modelo de la experiencia sensorio-perceptiva.

De acuerdo a todo lo expuesto anteriormente sobre la teoría representacional de la mente, sobre la teoría de los conceptos y sobre la distinción entre la sensación y la percepción, mostraré de manera esquemática los procesos de producción de las experiencias sensorial y perceptiva, cuando ambas son causadas por estimulaciones provenientes de objetos externos.

Llamo “*experiencias sensoriales (y perceptivas) primarias*” a formas elementales de experiencia sensorial, que son previas a, por ejemplo, la expresión de juicios proposicionales.

Llamo “*experiencias sensoriales (y perceptivas respectivamente) superiores*” a formas de experiencia de nivel superior a las elementales que producen, por ejemplo, la expresión de juicios proposicionales.

Un diagrama de la experiencia sensorial visual primaria.

El proceso de formación de una experiencia sensorial visual primaria cuando es causada directamente por la presencia actual de un objeto externo, es decir, por el enlace nomológico entre algunas propiedades de un objeto externo y las propiedades de la mente, esquematizado a su mínima expresión, es el siguiente:

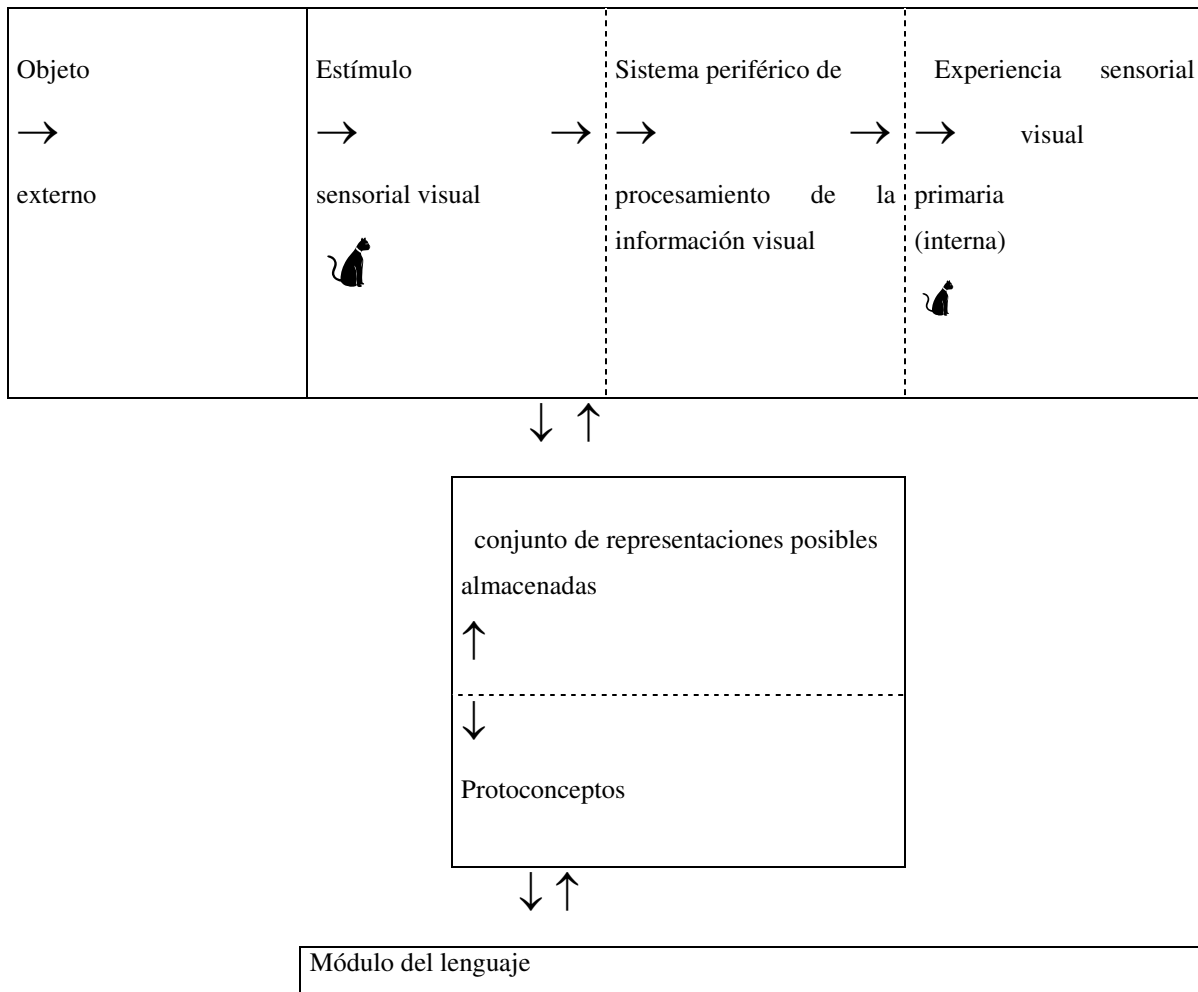
Objeto externo (*mundo I*) → estímulo al nivel de las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales visuales → centro periférico de procesamiento de la información visual (que interacciona con los módulos de la memoria, los protoconceptuales y los lingüísticos) → aprehensión consciente de la representación mental del objeto = experiencia visual de la representación del objeto como algo interno.

En general, actualmente se acepta que los receptores sensoriales especializados han evolucionado para llevar a cabo las tareas de supervivencia de determinada especie, a través de la respuesta selectiva a ciertas formas de energía, misma que proporciona a la especie información sobre el medio en que habita.

La especialización de estructuras sensorreceptoras tiene como resultado obtener la mayor cantidad posible de información del ambiente. A medida que aumenta la

diversidad de exigencias funcionales también se agudiza la necesidad de poseer una mayor sensibilidad a la energía y una capacidad para realizar discriminaciones sensoriales más finas. Esto se logra gracias al desarrollo de mecanismos sensoriales más especializados, como por ejemplo, el sistema periférico visual.

El diagrama muestra el proceso causal de producción de una experiencia sensorial visual primaria:

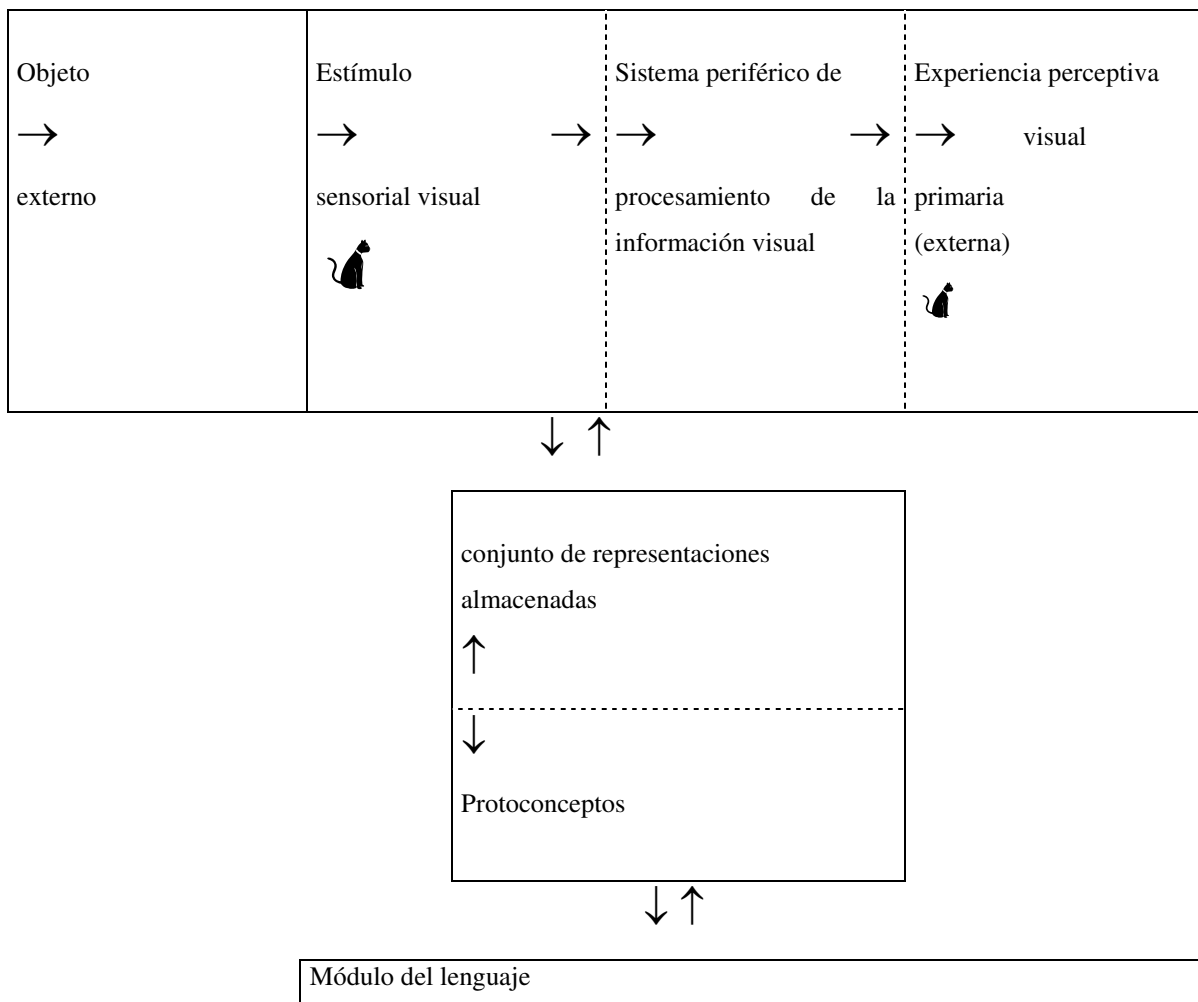


Un diagrama de la experiencia perceptiva visual primaria.

El proceso causal de producción de una experiencia perceptiva primaria, esquematizado a su mínima expresión, es el siguiente:

Objeto externo (*mundo I*) → estímulo al nivel de las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales visuales → centro periférico de procesamiento de la información visual (que interacciona con los módulos de la memoria, los protoconceptuales [donde se incluye el concepto de “lo externo”], y los lingüísticos) → aprehensión consciente de la representación del objeto + compromiso con la existencia externa del objeto aprehendido (o concepto de “lo externo”) = experiencia del objeto como algo externo.

El diagrama muestra el proceso causal de producción de una experiencia perceptiva visual primaria:



Un diagrama de la experiencia sensorial visual superior: el juicio proposicional sensorial.

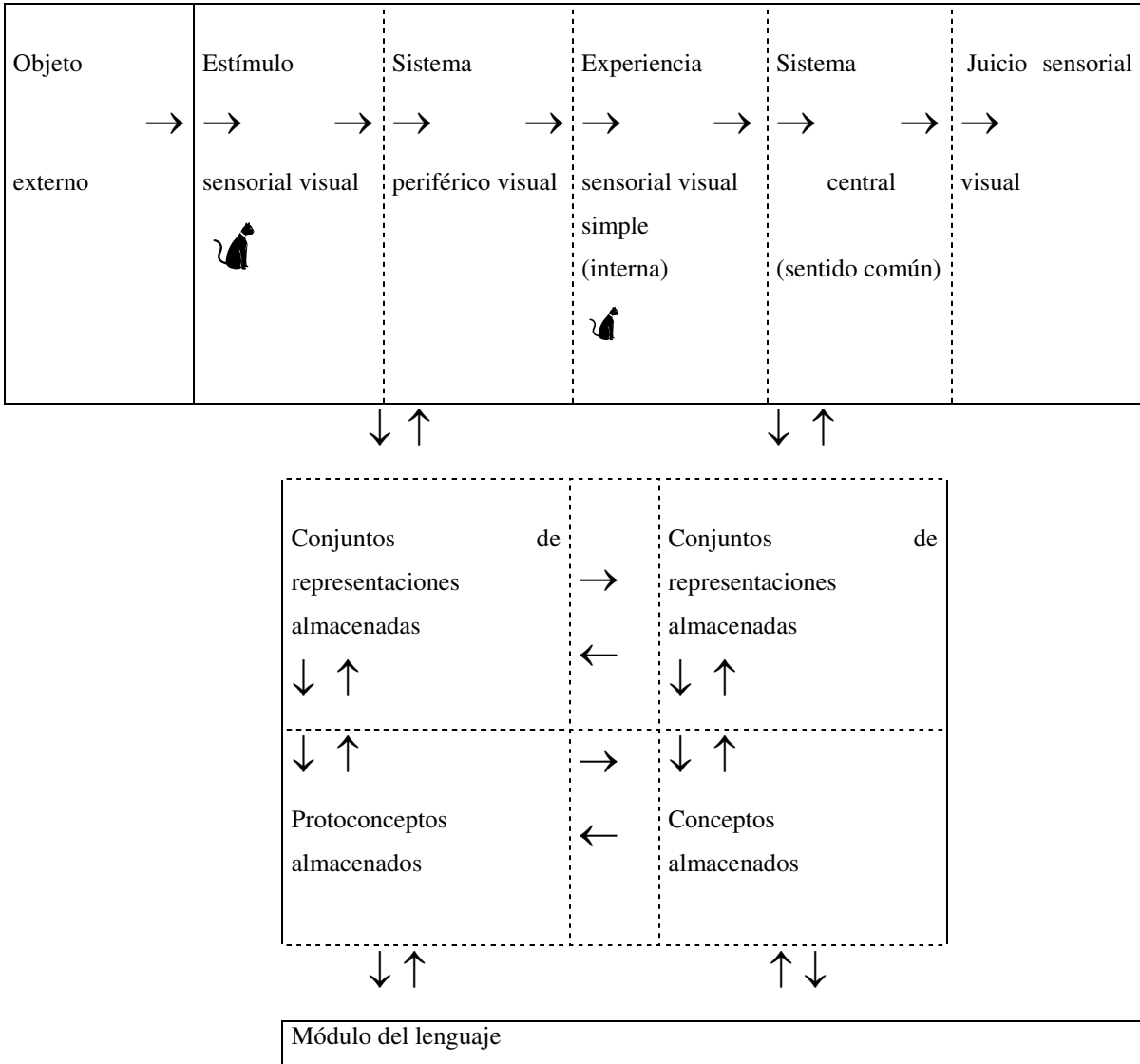
En formas superiores de experiencia sensorial, por ejemplo, cuando hay la producción de un juicio sensorial, el esquema es:

Objeto externo (*mundo I*) → estímulo al nivel de las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales → centro periférico de procesamiento de la información visual (que interacciona con los módulos de la memoria, los protoconceptuales y los lingüísticos) → aprehensión consciente de la mera representación del objeto = experiencia del objeto como algo interno → sentido común o sistema central de procesamiento de información → juicio proposicional sensorio-visual.

En el sentido común, o sistema central de procesamiento de la información, entendido como un funcional, es decir, una función de funciones, suceden los procesamientos de la información contenida en los estímulos sensoriales y que ha sido procesada por algún sistema periférico y presentada en un formato apropiado. Los estímulos así procesados son significativos para el agente debido a que poseemos capacidades innatas e instintivas de discriminación entre la información que es relevante y la que no lo es, esta capacidad de discriminación está integrada al nivel de todo el sistema cognitivo innato, pues incluso la propia constitución fisiológica de los órganos sensoriales corresponde a las necesidades prácticas del organismo vivo para discriminar la información que le es relevante para el logro de una adecuada integración a su ambiente.³³⁰

El diagrama muestra el proceso causal de producción de una experiencia sensorial visual superior, en este caso, de un juicio proposicional sensorio-visual, como “esto es un gato”.

³³⁰ Recordemos que Thomas Reid, consideró que el sentido común es una facultad mental reguladora e integradora de otras capacidades tales como la sensación, la percepción, el juicio, la memoria, la concepción, la abstracción, el razonamiento, el gusto, y la conciencia.



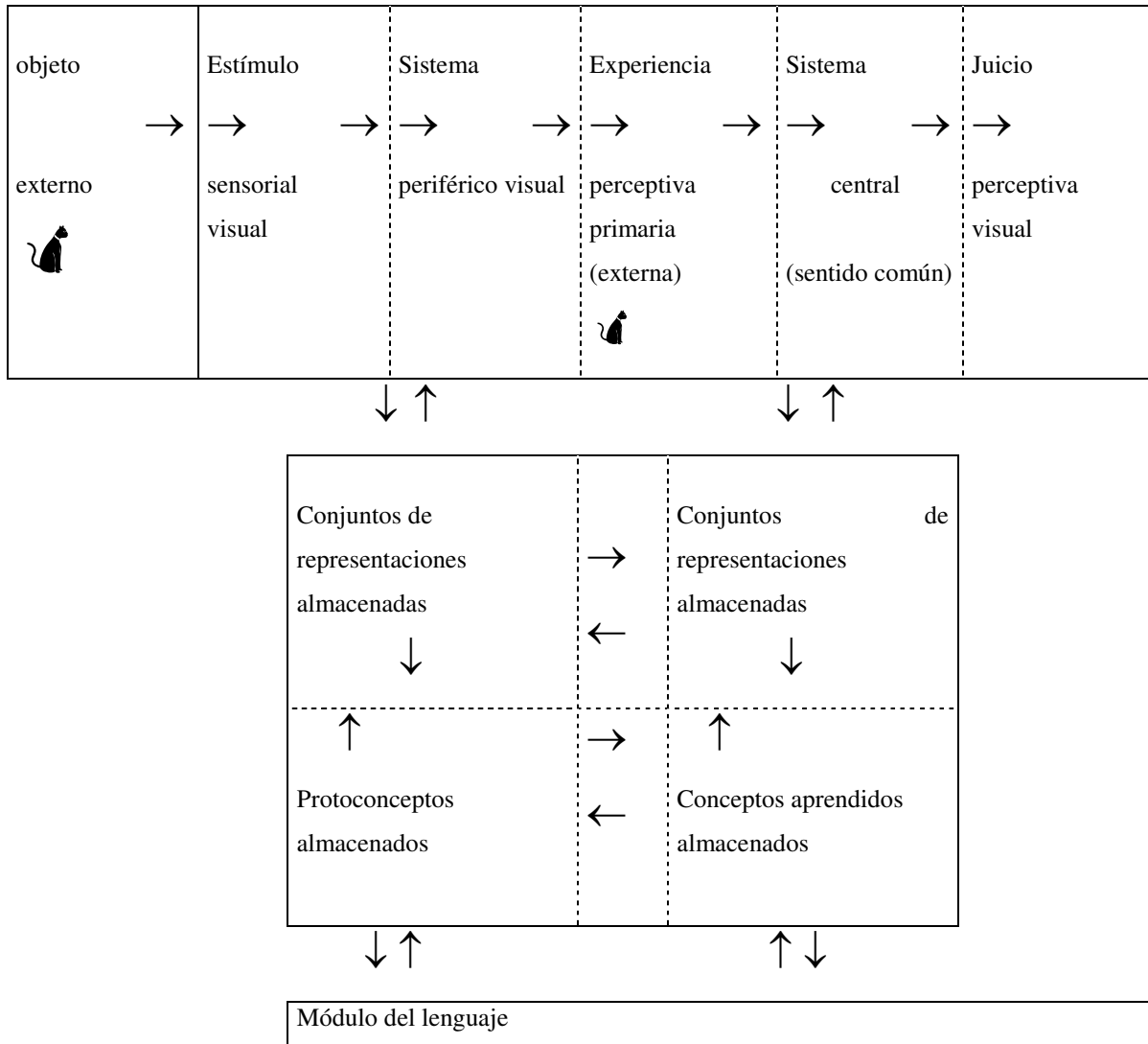
Un diagrama de la experiencia perceptiva visual superior: el juicio proposicional perceptual.

En formas superiores de experiencia perceptiva, por ejemplo, cuando hay la producción de un juicio percepto-visual, el esquema es:

Objeto externo (*mundo I*) → estímulo al nivel de las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales visuales → centro periférico de procesamiento de la información visual (que interacciona con los módulos de la memoria, los protoconceptuales [incluido

el protoconcepto de “lo externo”] y los lingüísticos) → aprehensión consciente de la representación del objeto + compromiso con la existencia externa del objeto aprehendido (o concepto de “lo externo”) = experiencia del objeto como algo externo → sentido común o sistema central de procesamiento de información → juicio proposicional percepto-visual.

El diagrama de la página siguiente muestra el proceso causal de producción de una experiencia perceptiva visual superior, en este caso, de un juicio proposicional percepto-visual, como “esto es un gato”.



Comentarios:

Sobre los procesos causales de la percepción y la sensación

Es decir, de acuerdo con Reid, en la percepción siempre está involucrada la sensación, y *esto se debe a su proceso causal de producción*. La percepción de un objeto externo es una experiencia (consciente) que consiste, en cuanto a su composición, en la representación consciente de tal objeto a la que se ha añadido un compromiso acerca de su existencia externa, sin embargo, en la percepción no se es consciente de la representación sino del objeto externo. Mientras que la sensación causada por un objeto externo es la experiencia consciente de la mera representación de tal objeto sin establecer un compromiso existencial externo. En este sentido es que he dicho que la sensación, cuando es causada directamente por la presencia de un objeto externo, es la aprehensión interna de un objeto externo. Mientras que la percepción *siempre* es la aprehensión externa de un objeto externo.

Según esto, en toda percepción está involucrada una sensación (pero no a la inversa). Tanto la percepción como la sensación son, básicamente, experiencias que involucran tipos de representaciones. Pero la percepción, es un tipo especial de captación representacional: está constituido por una representación a la que se la ha sumado un compromiso de tipo existencial externo, de lo que resulta la conciencia del objeto externo al que se refiere la representación, y conlleva el compromiso con la existencia externa de dicho objeto (en el *mundo I*). En otras palabras, estructuralmente es la representación a la que se ha anexado el protoconcepto de “lo externo”.

Entonces, el compromiso con “lo externo”, el compromiso realista, es una condición de posibilidad para la percepción de un objeto externo. Por esto la percepción es la aprehensión externa de un objeto externo.

El modelo que he presentado se aplica, únicamente, a la experiencia sensorio-perceptiva, es decir, al caso en que un objeto externo es *causa* de la aprehensión de tal objeto por parte de un agente perceptivo. En este caso, la aprehensión es doble, pues la experiencia perceptiva viene aunada a una experiencia sensorial. Es la facultad de la conciencia la que nos da acceso a la forma de la captación, como experiencia perceptiva o como experiencia sensorial. Pero en la experiencia sensorio-perceptiva tanto la

aprehensión sensorial del objeto externo (sensación) como la aprehensión perceptiva del objeto externo (percepción), son necesariamente dependientes de la existencia de objetos en el mundo externo (*mundo I*).

Sobre las varias formas de la introspección.

Sin embargo, en general, hay tipos de aprehensión interna que son sensaciones, pero que no son causadas directamente por objetos del *mundo I*, y que, en general, no se refieren directamente a estos objetos. Hay experiencias sensoriales cuya producción no sigue el proceso causal que he descrito anteriormente. Por ejemplo, el caso de los recuerdos asociados a situaciones factuales, o de las sensaciones oníricas.

Entonces, las aprehensiones internas que he llamado sensaciones, son de dos tipos básicos: 1) sensaciones que son representaciones causadas directamente por objetos externos, las cuales están asociadas a percepciones (lo que Hume llamaba las impresiones de sensación); 2) sensaciones que no están asociadas a percepciones y no son causadas directamente por objetos externos.

Pero todas las sensaciones son experimentadas (fenomenológicamente) como algún tipo de aprehensión sensorial. Es decir, aplico el término “sensación” a aquellas formas de aprehensión que experimentamos fenomenológicamente como asociadas a formas más o menos débiles de estimulación sensorial.

Hay formas de experiencia interna que están constituidas por representaciones que no son estrictamente sensoriales, pero que, sin embargo, son “sentidas” a nivel fenomenológico aunque no lo sean “de hecho” por no estar causadas por la presencia actual de algún objeto externo. Entre las aprehensiones internas que no están asociadas directamente a percepciones tenemos, por ejemplo, el recuerdo de un color, la aprehensión de objetos que podemos componer mediante la imaginación, las alucinaciones, las imágenes oníricas o cierto tipo de recuerdos en los que se representan imágenes, etc. Estos tipos de aprehensión son sentidas, de alguna manera, sin que esté presente alguna estimulación de las terminaciones nerviosas de los órganos sensoriales producida por algún objeto externo. En condiciones normales de aprehensión interna la experiencia fenomenológica de, por ejemplo, el recuerdo de un objeto es menos intensa que la experiencia sensorial (también interna) de ese objeto; o para decirlo coloquialmente, recordar mi gato es un tipo de experiencia menos intensa

(fenomenológicamente) que ver a mi gato (como Hume señaló al distinguir entre impresiones de sensación y sus ideas correspondientes).

Entonces, son otros tipos de sensaciones las aprehensiones internas causadas sin la intervención de estímulos externos, pero que se refieren a formas de experiencia sensorial y, por así decirlo, las “copian”; pero no son sensaciones las *representaciones* de entidades abstractas como por ejemplo, los conceptos.

Pero la discusión de estos casos rebasa los propósitos de este trabajo.

CONCLUSIÓN.

Son muchos los problemas que quedan abiertos. A manera de conclusión propondré cinco líneas de investigación que se derivan de la investigación hecha en el desarrollo de esta tesis.

A) Un propósito de la investigación en su primera etapa es el de explorar algunos aspectos del concepto “conocimiento común” partiendo de un análisis de la noción filosófica del “conocimiento de sentido común”. El conocimiento de sentido común puede ser innato o aprendido.

En el trabajo me he enfocado principalmente a plantear los aspectos innatos del conocimiento de sentido común. Pero la tradición cultural de cada sociedad hereda conocimientos comunes a los individuos que la integran, mediante mecanismos de aprendizaje de conceptos, lenguajes, creencias, prácticas, valores, normas, etc. La existencia de un conocimiento común al humano es condición de posibilidad para la comprensión y el entendimiento entre individuos de diferentes sociedades y culturas. Posteriormente la investigación puede enfocarse a la exploración de posibles vías de solución para el problema de la comunicación entre sociedades que no comparten el mismo sentido común cultural, es decir, al problema hermenéutico del diálogo y la comprensión entre sociedades inconmensurables.

B) Es necesario analizar críticamente con más detalle las consecuencias epistemológicas y ontológicas del realismo natural internalista, en comparación con otras formas de realismo y antirrealismo.

C) Otro propósito central ha sido la naturalización del realismo mínimo. Aunque he sugerido una posible vía para sugerir el origen de la creencia en la existencia del mundo externo independiente, queda por desarrollar explicaciones más detalladas que ésta. Tanto para el realismo mínimo, como para el realismo natural internalista que he sugerido aquí, para el realismo crítico, el realismo empírico, y otras formas de realismo susceptibles de análisis naturalista.

D) Devitt considera que las cuestiones ontológicas deben ir antes que las semánticas y las epistemológicas. Además, afirma, el problema de la verdad debe separarse del realismo ontológico: ninguna doctrina de la verdad es constitutiva del realismo, no hay implicaciones necesarias entre una doctrina y la otra.

Una línea de investigación interesante es acerca de la noción o nociones de verdad que sean compatibles con el realismo natural internalista que he propuesto. A

primera vista puedo decir que una noción de verdad como adecuación empírica o, tal vez., una noción correspondentista de la verdad que admita que el objeto de la percepción y la experiencia toda están conceptualizados, pueden ser buenos candidatos.

E) Otro problema de interés es el de la relación entre evolucionismo y creatividad. Para el falsacionismo popperiano no es posible fijar reglas para reconstruir el proceso de la creación de teorías. El descubrimiento científico es irracional, un territorio de la inspiración, la intuición y el azar, como toda actividad creativa.

Mientras que con la aplicación mecánica de un algoritmo, podemos resolver correctamente un problema, una regla heurística es un conjunto de procedimientos cuya aplicación no asegura en todos los casos la solución correcta; en ocasiones sólo podemos obtener soluciones aproximadas o puede suceder que no encontremos ninguna solución.

La mayoría de las descripciones de los procesos creativos y de descubrimiento reconocen la necesidad de la variación, aunque el requerimiento de ceguera para tal variación para muchos ha sido inaceptable. Según Campbell no existe un desacuerdo descriptivo real. Reconoce que las respuestas de un animal ante problemas específicos no son casuales y esto se debe a varias razones. En primer término, debido a la herencia y al aprendizaje se posee un conocimiento previo (conocimiento común) que limita la variedad de los ensayos. Además, hay restricciones desadaptativas en la variedad de los ensayos que se deben a limitaciones estructurales y a hábitos anteriores e instintos inadecuados en un medio ambiente nuevo. Estas dos razones caracterizan tanto a las respuestas equivocadas como a las correctas. La respuesta correcta lo es, debido a la selección vicariante, adecuada al problema inmediato.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Aristóteles (1999) *De Anima*. [Versión en castellano de Calvo Martínez T. *Acerca del alma*. Editorial Gredos, Madrid.]

Aristóteles (2001) *De somno et vigilia* University of Virginia Library, Charlottesville, Virginia

Aristóteles (2001) *Ethica Nicomachea*. [Versión en castellano de Calvo Martínez T. *Ética a Nicómaco* Alianza Editorial, Madrid.]

Austin, John, (1962) *Sense and Sensibilia*. [Versión en castellano de García Suárez A. y Valdés Villanueva L. *Sentido y Percepción*. Técnos, Madrid, 1981.]

Berkeley G. (1710) *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*. [Versión en castellano *Principios del conocimiento humano* Ediciones Gernika, México, (1994).]

Campbell D. (1974), *Evolutionary Epistemology* en Paul Schilpp (comp.) *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 14, libros I y II, The Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., Open Court Publishing Company, pp. 413-463. . [Versión en castellano de Martínez J. en Martínez S. y Olivé L. (comps.) *Epistemología evolucionista*. Paidós-UNAM, México, 1997.]

Copleston F. C. (1955) *El pensamiento de Santo Tomás*. F.C.E., México.

Chomsky (1969) *Syntactic Structures* Mouton & Co. New York La Haya. [Versión en castellano de Otero C. P. *Estructuras sintácticas* Siglo XXI, México.]

Churchland, P. (1988) *Matter and Consciousness*. MIT Press, Cambridge. [Versión en castellano de Mizraji M. *Materia y conciencia* Gedisa, Barcelona, (1992).]

Dancy J.(1993) *Introducción a la Epistemología Contemporánea* Técnos, Madrid

Descartes R. (1637) *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*. [Versión en castellano *El discurso del método* en *Descartes*, Editorial Porrúa, México, (1979).]

Descartes R. (1641) *Meditaciones metafísicas* en *Descartes*, Editorial Porrúa, México, (1979).

Descartes R. (1644) *Principios de la filosofía* en *Descartes*, Editorial Porrúa, México, (1979).

Descartes R. (1984) *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*. Cambridge University Press. Cambridge.

Descartes R. (1640) *Carta al P. Mersenne* en *Las pasiones del alma* Técnos, Madrid (1977)

Descartes R. (1649) *Las pasiones del alma* Técnos, Madrid (1977).

Devitt M. (1991) *Realism and Truth* Blackwell, Cambridge

Engel P. (comp.) (1993) *Psicología ordinaria y ciencias cognitivas* Gedisa, Barcelona.

Faerna A. (1996) *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento* Siglo XXI, México

Feyerabend P. (1983) *Problems of Empiricism* en R. Colodny (ed.) *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, University Press of America, Cambridge. [Versión de extractos en castellano de Hernández Quiroz F. en Olivé L. y Pérez Ransanz A.R. (eds.) *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación* Siglo XXI, México, (1989).]

Feyerabend P. (1986) *Tratado contra el Método* Editorial Técnos, Madrid

Fine A. (1984) *The Natural Ontological Attitude* en Leplin J. (ed.) *Scientific Realism*, University of California Press, Berkeley.

Fodor J. (1983) *Modularity of mind* MIT Press, Cambridge.

Fodor, J. (1984) *Observation Reconsidered* Phil. Sci. 51, pp. 23-43

Fodor J. (1987) *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* MIT Press, Cambridge. [Versión en castellano de González-Castán Ó. *Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente*. Técnos, Madrid, (1994).]

Fodor J. (1998) *Concepts. Where cognitive science went wrong* The Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano de Skidelski N. *Conceptos. Donde la ciencia cognitiva se equivocó*. Gedisa, Barcelona, (1999).]

van Fraassen B. (1980) *The Scientific Image* Oxford University Press, Oxford. Versión en español *La Imagen Científica* Paidós-UNAM., México, (1996).

González de Luna E. (2004) *La filosofía del sentido común: Thomas Reid y Kart Popper* Colección Posgrado-UNAM, México.

González González J. C. (2000) *Sensus communis, percepción amodal y substitución sensorial* Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Agosto de 1999). Asociación Filosófica de México/ Benemérita Univ. Autón. de Puebla. CDR, México

Hacking I. (1983) *Representing and Intervening* Cambridge University Press, Cambridge. Versión en español *Representar e Intervenir* Paidós-UNAM., México, (1996).

Hanson N. (1958) *Patterns of Discovery* Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano del cap.1 en Olivé L. y Pérez Ransanz A.R. (eds.) *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación* Siglo XXI, México, (1989).]

Hume D. (1739) *A Treatise of Human Nature* Clarendon, Oxford. [Versión en castellano *Tratado de la naturaleza humana* Hyspamérica Ediciones Argentina, Buenos Aires, (1984).]

Hume D. (1751) *An Enquiry concerning Human Understanding*. [Versión en castellano *Investigación sobre el conocimiento humano* Ediciones Gernika, México, (1994).]

Humphrey N. (1992) *A History of Mind* Simon & Schuster. [Versión en castellano de Lebrón J. M. *Una historia de la mente* Gedisa, Barcelona, (1995).]

Husserl E. (1976). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica, Barcelona.

Jackson F. (1993) *Perception. A Representative Theory* Cambridge University Press, Cambridge.

Kant I. (1781) *Crítica de la razón pura* Alfaguara, Madrid (2002)

Kuhn T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* The University of Chicago Press, Chicago. Versión en español *La Estructura de las Revoluciones Científicas* FCE, México, (1980).

Kuhn T. (1989) *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos* Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona

Kuhn T. (1990) *Dubbing and redubbing: The vulnerability of rigid designation* en Savage C. (ed.) "Scientific Theories." Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XIV, 298-318, University of Minnesota Press, Minneapolis

Kuhn T. (1991) *The road since Structure* PSA 1990, vol. 2, 3-13, Philosophy of Science Association

Kuhn T. (1993) *Afterwords* en Horwich P. (ed.) *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science* The MIT Press, Cambridge

Lakatos I. (1989) *La metodología de los programas de investigación científica* Alianza Universidad, México

Lehrer K. (1989) *Thomas Reid* Routledge, Londres y Nueva York.

Locke J. (1694) *Essay Concerning Human Understanding*. [Versión en castellano *Ensayo sobre el entendimiento humano* Ediciones Gernika, México, (1994).]

- Malcolm N. (1977) *Thought and Knowledge* Ithaca, Nueva York
- Magee B. (comp.) (1995) *Los grandes filósofos* Ed. Cátedra, Madrid
- Maxwell, G. (1962) *The Ontological Status of Theoretical Entities* en “Minn. Stud. Phil. Sci.”, vol. III, University of Minnesota Press, Minneapolis. [Versión en castellano en Olivé L. y Pérez Ransanz A. R. (eds.) *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación* Siglo XXI, México, (1989).]
- McDowell J. (1994) *Mind and World*. [Versión en castellano de Quintana M. A. *Mente y mundo* Sígueme, Salamanca (2003).]
- Moore G. (1925) *Defensa del sentido común*. En *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Hyspamerica, Buenos Aires (1983).
- Moore G. (1958), cap. IX *Cuatro formas de escepticismo*. En *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Hyspamerica, Buenos Aires (1983).
- Niiniluoto I. (1999) *Critical Scientific Realism* Oxford University Press, Oxford
- Olivé L. (1996) *Razón y sociedad* Distribuciones Fontamara, México
- Olivé L. (1999) *Multiculturalismo y pluralismo* Paidós-UNAM, México
- Olivé L. (2000) *El bien, el mal y la razón* Paidós-UNAM, México
- Olivé L. (2003) *Un fundamentismo débil y naturalizado* en “Iztapalapa” año 24 núm. 54, 47-65. UAM-Iztapalapa.
- Olivé L. (2004) *El mito del marco* en “Signos Filosóficos” *Sobre la filosofía de Karl Popper* suplemento 11, UAM-Iztapalapa. México
- Peirce (1877) *La fijación de la creencia*, 9, en Vericat (ed.) *El hombre, un signo* Crítica, Barcelona (1988).
- Peirce Ch. (1905) *Issues of Pragmatism* The Monist, v.15, 481-499; en *Charles S. Peirce: Selected Writings*, Dover Pub., Nueva York, (1958).
- Peirce Ch. (1958) *Charles S. Peirce: Selected Writings* Dover Pub., Nueva York.
- Peláez Á. (2004) *Neurath, Carnap, Popper: la cruzada contra el fundacionalismo epistemológico*, en *Signos Filosóficos Sobre la filosofía de Karl Popper* suplemento 11, UAM-Iztapalapa. México
- Pérez Ransanz A. R. (1995) *Racionalidad sin fundamentos* en Olivé L. y Villoro L. (eds.) *Filosofía Moral, Educación e Historia. Homenaje a Fernando Salmerón* UNAM., México

Pérez Ransanz A. R. (1998) *El cambio de mundos y el realismo* en Solís C. (comp.) *Alta tensión: historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas S. Kuhn* Paidós, Barcelona.

Pérez Ransanz A. R. (1999) *Kuhn y el cambio científico* FCE., México.

Pérez Ransanz A. R. (2004a) *El empirismo crítico de Karl Popper* en “Signos Filosóficos” *Sobre la filosofía de Karl Popper* suplemento 11, UAM-Iztapalapa. México.

Pérez Ransanz A. R. y Álvarez J. F. (2004b) *De Kant a Kuhn, acotando por Putnam*.en “Éndoxa” Núm. 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid

Popper K. (1956) *Realism and the aim of science. From the Poscript to the Logic of Scientific Discovery*. [Versión en castellano de Sansigre M. *Realismo y el objetivo de la Ciencia. Post Scriptum a la Lógica de la Investigación Científica. Vol.1* Editorial Técnos, Madrid, (1983).]

Popper K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery* Hutchinson, Londres. [Versión en castellano de Sánchez de Zavala V. *La lógica de la investigación científica* Técnos, Madrid, (1991).]

Popper K. (1963) *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge* Harper & Row, Nueva York. [Versión en castellano *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* Paidós, Barcelona, (1994).]

Popper K. (1972) *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach* The Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista* Técnos, Madrid, (1988).]

Popper K. (1973) *Evolutionary Epistemology* en Miller D. (comp.) *Popper Selections*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, (1985). [Versión en castellano *Epistemología Evolutiva* en Miller D. (comp.) *Popper. Escritos selectos*, F.C.E., México, (1997).]

Popper K. (1978) *Natural Selection and the Emergence of Mind*, “Dialectica”, v.32, fasc. 3-4, Académie Suisse des Sciences Humaines, pp.339-355, Biel [Versión en castellano *La selección natural y el surgimiento de la mente* en Martínez S. y Olivé L.(comp.) *Epistemología evolucionista*, Paidós-UNAM., México (1997).]

Popper K. (1994) *The myth of the framework. In defence of science and rationality* Routledge, Londres y Nueva York. [Versión en castellano de Galmarini M. A. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad* Paidós, Barcelona, (1997).]

Putnam H. (1975) *What Theories are not* en “Mathematics, Matter and Method, Collected Papers” vol.1, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano en Olivé L. y Pérez Ransanz A. R. (eds.) *Lo que las teorías no son* en *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación* Siglo XXI, México, (1989).]

Putnam H. (1981) *Reason, truth and history* Cambridge University Press, Cambridge [Versión en castellano de Esteban J. M. *Razón, verdad e historia* Técnos, Madrid, (1988).]

Putnam H. (1987) *The many faces of realism* Open Court Pub. Co., La Salle. [Versión en castellano de Vázquez Campos M. y Liz Gutiérrez A. *Las mil caras del realismo* Paidós, Barcelona, (1994).]

Putnam H. (1988). *Representation and Reality*. M.I.T. [Versión en castellano de Ventureira G. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Gedisa, Barcelona, 1995.]

Putnam H. (1994a). *The Dewey Lectures 1994. Sense, nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*. The Journal of Philosophy, vol. XCI, núm. 9, sep., pp. 445-517, Nueva York. [Versión en castellano de Goethe N. *Sentido, sinsentido y los sentidos* Paidós, Barcelona, 2000.]

Putnam H. (1994b) *The Return of Aristotle* en *Words and Life* Harvard University Press, Cambridge. [Versión en castellano de Liz M. y Vázquez M. *El retorno de Aristóteles en La herencia del pragmatismo* Paidós, Barcelona, (1997).]

Putnam H. y Nussbaum M. (1994c) *Changing Aristotle Mind* en *Words and Life* Harvard University Press, Cambridge. [Versión en castellano de Liz M. y Vázquez M. *Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles* en *El retorno de Aristóteles*, primera parte de *La herencia del pragmatismo* Paidós, Barcelona, (1997).]

Putnam H. (1994d). *Renewing Philosophy* Harvard University Press [Versión en castellano de Laguna C. *Cómo renovar la filosofía* Cátedra, Madrid, 1997.]

Putnam H. (1999) *El pragmatismo. Un debate abierto* Gedisa, Barcelona

Quine W. V. (1968) *Word and Object*, The M.I.T. Press, Cambridge. [Versión en castellano *Palabra y objeto*. Labor, Barcelona, (1968).]

Quine W. V. (1969) *Ontological Relativity and other Essays* Columbia University Press, Nueva York [Versión en castellano de Garrido M. y Blasco J. *La relatividad ontológica y otros ensayos* Editorial Técnos, Madrid, (2002).]

Quine W. V. (1976) *Two Dogmas of Empiricism* en S. Harding (ed.) *Can theories be refuted?* Reidel, Dordrecht.

Quine W. V. (1980) *From a Logical Point of View* Harvard University Press, Cambridge

Quine W. V. (1981) *Theories and Things* Harvard University Press, Cambridge. [Versión en castellano de Zirión A. *Teorías y cosas* UNAM, México (1986).]

Quine W. P. (1990) *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge. [Versión en castellano de Rodríguez Alcázar J. *La búsqueda de la verdad*, Crítica, Barcelona, (1992).]

Reid T. (1764) *An inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* The University of Chicago Press, Chicago y Londres, (1970). [Versión de extractos en castellano de Hernández Prado J. *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común* en *La Filosofía del Sentido Común. Breve antología de textos de Thomas Reid* U.A.M., Azcapotzalco, (1998).]

Reid T. (1785) *Essays on the Intellectual Powers of Man* The M.I.T. Press, Cambridge y Londres, (1969). [Versión de extractos en castellano de Hernández Prado J. *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* en *La Filosofía del Sentido Común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, U.A.M., Azcapotzalco, (1998).]

Reid T. (1788) *Essays on the Active Powers of Man* The M.I.T. Press, Cambridge y Londres, (1969). [Versión de extractos en castellano de Hernández Prado J. *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre* en *La Filosofía del Sentido Común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, U.A.M., Azcapotzalco, (1998).]

Ruiz R. y Ayala F. (1998) *El método en las ciencias. Epistemología y darwinismo* FCE. México.

Russell B. (1964) *Conocimiento del mundo exterior* Los libros del mirasol, Buenos Aires.

Schlick M. (1933) *Positivismo y realismo* en Ayer A. J. (comp.) *El positivismo lógico* FCE. México, (1981).

Sellars W. (1963) *Science, Perception and Reality* Routledge and Kegan Paul, Londres.

Summers D. (1987) *The Judgement of Sense, Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Toulmin S. (1972) *Human Understanding* Princeton University Press, Princeton, New Jersey. [Versión en castellano *La comprensión humana* Alianza Editorial, Madrid, (1997).]

Velasco Gómez A. (2000) *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales* UNAM, Campus Acatlán, México

Velasco Gómez A. (2004) *Introducción al libro La filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper* de González de Luna E. Colección Posgrado-UNAM, México.

Wittgenstein L. (1969) *Sobre la Certeza*, Gedisa, Barcelona.