



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS UNAM

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

El papel de la afectividad en la experiencia epistémica.

Un enfoque desde la epistemología de la virtud.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

P R E S E N T A:

Ana Luisa Ponce

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz



México, D. F.

Marzo 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS UNAM

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

El papel de la afectividad en la experiencia epistémica.

Un enfoque desde la epistemología de la virtud.

TESIS DOCTORAL

ANA LUISA PONCE.

DIRECTORA DE TESIS

ANA ROSA PÉREZ RANSANZ

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero y afectuoso agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz, por su constante y comprometida orientación. Sin su apoyo académico y moral habría sido imposible este trabajo.

A mi Comité Académico, el Dr. León Olivé Morett, el Dr. Pablo Fernández Christlieb, la Dra. Cristina Di Gregori y el Dr. Fernando Broncano Rodríguez, por el interés mostrado en mi trabajo y sus valiosos señalamientos. Sus conocimientos como especialistas fortalecieron profundamente esta tesis y mi conocimiento del tema. Asimismo, deseo agradecer especialmente al Dr. Fernando Broncano por haberme recibido en una estancia de investigación en la Universidad Carlos III; gracias a su manejo del tema y completa dedicación, su valioso apoyo fue crucial para la presente tesis y para mi formación académica en general.

A la coordinación del Instituto de Investigaciones Filosóficas y a la propia UNAM, mis más sincero reconocimiento por sus apoyos y atenciones.

Mi agradecimiento al CONACYT por el apoyo financiero que me otorgó para realizar mis estudios de posgrado.

EL PAPEL DE LA AFECTIVIDAD EN LA EXPERIENCIA EPISTÉMICA.

UN ENFOQUE DESDE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD

ANA LUISA PONCE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

PRIMERA PARTE: EXPERIENCIA, AFECTIVIDAD Y COGNICIÓN

I. SOBRE LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA.....	16
1.1.- IDEAS GENERALES A PARTIR DE LA CRÍTICA DE JOHN DEWEY A LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE EXPERIENCIA.....	17
1.2. DESARROLLO DE LA IDEA DE EXPERIENCIA. UN ANÁLISIS Y PROPUESTA A PARTIR DE LAS APORTACIONES DE OTTO NEURATH Y JOHN DEWEY.....	29
II. LA RACIONALIDAD DE LA AFECTIVIDAD.....	36
2.1 ALGUNOS ANTECEDENTES DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.....	36
2.2 AFECTIVIDAD Y COGNICIÓN.....	49
-2.2.1 LA RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS AFECTIVOS.....	50
-2.2.2. AFECTIVIDAD, VALORES Y COGNICIÓN.....	63
III. LA AFECTIVIDAD EN LOS PROCESOS COGNITIVOS.....	71
3. 1 EL PAPEL DE LOS AFECTOS EN LA COGNICIÓN.....	71
3.2 LOS AFECTOS EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA SEGÚN ADAM SMITH.....	88
3.3 AFECTIVIDAD Y AGENCIA.....	91

SEGUNDA PARTE: EL PAPEL DE LA AFECTIVIDAD EN LA EXPERIENCIA EPISTÉMICA. UN ENFOQUE DESDE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD.

IV. DESARROLLO DE UNA PROPUESTA SOBRE EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD.....	104
4.1 DISTINTAS ACEPCIONES DEL CONCEPTO “VIRTUD”. EN DEFENSA DE UNA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA SOBRE LA VIRTUD.....	104

4.2 RAMIFICACIONES DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD. HACIA UNA PROPUESTA RESPONSABILISTA INCLUSIVA DEL FIABILISMO.....	115
V. INTERSUBJETIVIDAD Y AGENCIA. LOS AFECTOS EN LA EXPERIENCIA EPISTÉMICA.....	128
5.1 LAS VIRTUDES COMO RASGOS DE CARÁCTER DEL AGENTE EPISTÉMICO.....	128
5.2 UNA PROPUESTA DIALÉCTICA DE LOS FINES. CONTRA LAS CONCEPCIONES TELEOLÓGICAS EN EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD.....	133
5.3 EL PROBLEMA DEL VALOR DEL CONOCIMIENTO. LA COMPRESIÓN COMO UN LOGRO EPISTÉMICO.....	139
-5.3.1 EL ROL DE LOS AFECTOS EN EL “PROBLEMA DEL MARCO”. LA RELEVANCIA EPISTÉMICA DE LA COMPRESIÓN.....	150
5.4 UN PAPEL PARA LA AFECTIVIDAD EN LA EXPERIENCIA EPISTÉMICA.....	153
CONCLUSIONES.....	163
BIBLIOGRAFÍA.....	168

Introducción

La presente investigación trata sobre el problema del vínculo entre afectividad y cognición. Nuestro propósito es proponer una forma de entender dicho vínculo que sea capaz de superar la tradicional concepción filosófica que ha conservado la afectividad y la cognición como ámbitos completamente distintos. De aquí, nuestra tesis es que la afectividad tiene un papel central en la experiencia cognitiva el cual no se reduce a procesos meramente heurísticos sino que los afectos participan en ámbitos esenciales para la epistemología tradicional como lo es la evaluación epistémica.

Para mostrar lo anterior, seguiremos una concepción de corte pragmatista, fundamentalmente la propuesta de J. Dewey, desde la cual desarrollaremos una idea particular de experiencia y nos orientará, junto con el trabajo de R. De Sousa, respecto a la manera de entender la afectividad. Asimismo, también dentro del pragmatismo, seguiremos la propuesta de Ch. Hookway para replantear la agenda y foco de análisis de la epistemología tradicional con el objeto de ubicar al centro de la evaluación cognitiva al propio agente epistémico. Con todo esto, buscamos un acercamiento más acorde a la manera en que se desarrollan los procesos cognitivos lo cual requiere, según nuestra tesis, la incorporación de la afectividad como un ámbito que posibilita dichos procesos.

Para comprender la relevancia de nuestra tesis, es importante notar que si bien el problema de la afectividad posee profundas raíces en la tradición filosófica como puede constatarse por su recurrente aparición en las discusiones de pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, W. James y J. P. Sartre, no obstante, la manera en que se ha tratado el problema no siempre significó una concepción positiva de los afectos, en particular en lo referente al vínculo entre los estados afectivos y los procesos cognitivos. Ciertamente, el supuesto de que los afectos no tienen ningún papel en los procesos cognitivos o, incluso, de que son un obstáculo para éstos, es una visión muy arraigada en la historia de la filosofía. La razón y los afectos, según estas visiones, pertenecen a ámbitos distintos cuyo vínculo, en caso de existir, se basa en una relación de subordinación y dominio. En esta lucha por el control se espera que la razón ejerza la autoridad ante un espíritu pasional que confunde y distorsiona la realidad dificultando toda posibilidad de conocimiento.

Tal es el caso de la propuesta desarrollada por Platón, fundamentalmente en la *República*, obra en la que se encuentra expuesta su concepción sobre las pasiones que más ha influenciado en los desarrollos posteriores sobre la afectividad. Desde la concepción platónica, las pasiones son entendidas como disposiciones naturales que, aunque no pueden ser erradicadas del alma, deben ser dominadas y guiadas por la razón. Esta idea encuentra su coherencia en la división tripartita del alma en la que las pasiones se ubican en un nivel intermedio entre la parte racional, capaz de alcanzar el conocimiento y la sabiduría, y la parte apetitiva, la cual persigue placeres sensuales inmediatos y busca evitar el sufrimiento.

La división tripartita del alma es la explicación platónica de las tensiones y tendencias contrarias que se suscitan en el sujeto ante una misma situación o hecho; este tratamiento da como resultado que las tres partes del alma se constituyan como si se tratase de tres agentes diferentes en una relación, que lejos de ser una totalidad armoniosa, involucra una permanente lucha y conflicto¹. En esta disputa, en la que Platón parece reconocer el carácter ambiguo de las pasiones, el valor instrumental de los estados pasionales dependerá de si son gobernadas por la razón o por los apetitos; es decir, las pasiones pueden ayudar a encarcelar el alma en lo mundano y mutable o pueden motivar la búsqueda del conocimiento. Para que esta última tendencia se presente, se requiere que las pasiones sean esclavas de la razón, ya que sólo la razón tiende a considerar lo que es mejor para el alma en su totalidad.

Este tratamiento sobre las pasiones encuentra su contraparte en la propuesta Aristotélica, la cual ha cobrado gran auge en cierta línea de estudios filosóficos contemporáneos sobre la afectividad, en particular, dentro de teorías cognitivistas como la que propone M. Nussbaum (1996). Efectivamente, si bien Aristóteles coincide con Platón en que las pasiones son disposiciones inevitables del alma, se distancia de la propuesta platónica respecto al papel de las pasiones en la cognición. En particular, dicho distanciamiento se manifiesta de manera más clara en la *Retórica* en donde afirma que las pasiones son una fuente de información central para la toma de decisiones y constituyen una herramienta esencial para el cambio de creencias o juicios.

1 Seguimos la interpretación de R. de Sousa (1987) en particular ver cap. II

Para Aristóteles la guía afectiva no está dada por una razón ubicada a un nivel superior, sino que depende de la educación social; es decir, desde la concepción aristotélica, las pasiones son estados susceptibles de ser formados, desarrollados y transformados a partir de la educación del sujeto, con lo que las pasiones dejan de pertenecer al ámbito fundamentalmente privado. Tal es el caso de la vergüenza descrita por Aristóteles como cierto pesar relativo a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación². Esta caracterización alude a un estado público más que a un sentimiento privado, refiere a un mundo afectivamente investido.

Vistas así, las pasiones poseen una función estratégica, son las causantes de que los hombres cambien sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer³. Las pasiones, desde la propuesta aristotélica, invisten un componente cognitivo; los estados pasionales se originan y soportan el compromiso con ciertas creencias o juicios de valoración y es esta característica lo que les posibilita interferir en el cambio de creencias o juicios y operar en ámbitos que no se reducen al ámbito de las pasiones. En palabras de Nussbaum, desde el punto de vista de Aristóteles, las emociones no son ciegas fuerzas animales, sino parte inteligente de la personalidad, cercanamente relacionadas con creencias de cierta clase y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas⁴

Sin embargo, como acabamos de mencionar, esta manera de entender el vínculo entre el ámbito afectivo y el ámbito cognitivo no fue la dominante en el campo de la filosofía y, menos aún, en los ámbitos que aquí nos ocupan: la filosofía de la ciencia y la epistemología. Dentro de estas esferas, influenciadas en gran medida por la modernidad, se afirma una idea de racionalidad desencarnada y desapasionada, basada, fundamentalmente, en algoritmos y reglas lógicas.

Efectivamente, remontándonos al contexto de la modernidad, en particular en concepciones como la cartesiana, las pasiones carecen por completo de contenido cognitivo, encontrándose, por el contrario, en una situación de enfrentamiento y obstáculo para la razón. Para Descartes, las pasiones, cercanas al ámbito corporal, son espacios de

2 Aristóteles, *Ret.* 1383b 13

3 Aristóteles, *Ret.* 1378a 21

4 M. Nussbaum (1996) p.303

duda, contrarios a las ideas claras y distintas que constituyen, según su propuesta, la base del pensamiento racional. Al respecto, afirma Descartes en los *Principios de la Filosofía*:

[...] en tanto que son sensaciones o pasiones del alma; es decir, en tanto que son pensamientos confusos que el alma no tiene de sí sola, sino que, estando estrechamente unida al cuerpo, recibe la impresión *de los movimientos que tienen lugar en él*. Digo tal, porque existe una gran diferencia entre estas pasiones y los conocimientos o pensamientos distintos que nosotros tenemos de lo que debe ser *amado, odiado, temido, etc...* [...]⁵.

En Descartes las pasiones, si bien pertenecen al alma, responden más bien a la parte fisiológica y animal del hombre, lo que las torna cercanas a estados como el hambre o la sed.

Así, la aseveración explícita del vínculo entre afectividad y cognición surge recién a finales del Siglo XX, siendo las dos propuestas emblemáticas representantes de dos tradiciones reconocidas como centrales en el tratamiento de la afectividad son, por un lado, en la línea pragmatista, W. James (1884) y, por el otro lado, en la tradición continental, la propuesta de J. P. Sartre (1940). Si bien sus concepciones pueden considerarse como contrarias, ambas tienen en común el supuesto de que los afectos no son estados opuestos a ciertos procesos cognitivos. En cuanto a la línea que seguimos en este trabajo, se adhiere al pragmatismo norteamericano, fundamentalmente, a la propuesta desarrollada por J. Dewey.

Respecto a la concepción sensorialista sobre las emociones desarrollada por W. James (1884), aunque no niega el componente cognitivo, sí presupone una mayor relevancia del ámbito fisiológico de la afectividad. Según James, las emociones se caracterizan, fundamentalmente, a partir de la percepción de trastornos fisiológicos; “los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho existente, y nuestro sentimiento de esos cambios a medida que ocurren es la emoción”⁶. Sin estos cambios fisiológicos la percepción queda vacía de emoción, se vuelve “puramente cognoscitiva en su forma, pálida, incolora y desprovista de calor emocional”⁷. Así, la emoción no es el

5 R. Descartes (1647) Principio 190 p.399. Las cursivas son del autor.

6 W. James (1884) en Ch. Calhoun y R. Solomon (1984) p.143

7 W. James (1884) en Ch. Calhoun y R. Solomon (1984) p.143

cambio fisiológico mismo, sino las introspectivas sensaciones que necesariamente acompañan a dichos cambios, las cuales, en principio, pueden hacerse conscientes.

Sin embargo, aunque los afectos, según esta dilucidación, no excluyen el componente cognitivo, su caracterización, como mencionamos, hace mayor hincapié en el componente fisiológico por encima del componente cognitivo. Para James las emociones son estados causados por cambios fisiológicos; en palabras del autor, nos sentimos tristes porque lloramos o tenemos miedo porque temblamos⁸.

Contrario a esta concepción, la propuesta sartreana sobre las emociones supone, como rasgo esencial, la capacidad de los estados emocionales para alterar la percepción del entorno o situación en la que se encuentra inmerso el sujeto. El fin último de dicha transformación es tornar una situación difícil o intolerable en una situación accesible y tolerable. Al respecto, afirma Sartre:

Cuando los caminos trazados se vuelven demasiado difíciles, o cuando simplemente no vemos ningún camino, no podemos seguir viviendo en un mundo tan exigente y difícil. [...] Sin embargo, debemos actuar. Así que tratamos de cambiar el mundo, esto es, vivir como si la conexión entre las cosas y sus potencialidades no estuviera regida por procesos deterministas, sino por la magia...⁹.

Como bien reconoce A. R. Pérez Ransanz (2011) lo interesante de la propuesta sartreana es que advierte sobre la capacidad de las emociones para transformar los parámetros de una situación en la que el sujeto debe tomar una decisión, con lo que se manifiesta el componente cognitivo de la afectividad¹⁰.

A partir de desarrollos como los de Sartre, y en una línea neoaristotélica, emergen propuestas que se incorporan en la tradición cognitivista, de las cuales, algunas pueden ser consideradas más radicales debido a que colocan en el centro de las emociones determinados estados doxásticos del sujeto, tal es el caso de la concepción planteada por M. Nussbaum. Así, estas teorías cognitivistas sobre las emociones asumen que ciertos estados cognitivos proposicionales, como por ejemplo las creencias o los juicios de valor, son

8 W. James (1884) en Ch. Calhoun y R. Solomon (1984) p.143

9 Sartre 1948 citado en A. R. Pérez Ransanz (2011 b) p. 435.

10 A. R. Pérez Ransanz (2011 b) p. 436

componentes centrales de las emociones; es decir, según esta línea de pensamiento, las emociones involucran determinadas actitudes doxásticas.

De lo anterior, y en dirección contraria a la teoría sensorial, las corrientes cognitivistas subrayan la importancia de los contenidos cognitivos para entender las emociones, siendo un elemento común de dichas corrientes el supuesto de la intencionalidad, es decir, la afirmación de que las emociones, como estados mentales, se dirigen a un objeto, presentan un objeto al sujeto en un modo o manera determinada, lo que permite la individualización de cada emoción particular.

Desde esta caracterización, esta corriente tiende a identificar las emociones con algún otro estado intencional los cuales permitirán explicar y justificar los procesos afectivos. Al respecto, estados como las creencias o los juicios de valor pueden cumplir dos roles, según las distintas visiones cognitivistas; por un lado, pueden ser la causa de la emoción (la alegría de que p es causada por la creencia de que p, o por el valor de p) y, por otro lado, pueden formar parte de la emoción misma, es decir, que las emociones pueden ser identificadas como creencias, como juicios de valor o como una mezcla de estos dos estados. Con esto, las teorías cognitivistas radicales como la de Nussbaum suelen restringir el ámbito emocional a un nivel proposicional excluyendo, así, estados disposicionales no reflexivos o proposicionalmente inarticulables.

Nuestra postura, situada en un punto intermedio entre la concepción sensorialista y la familia de propuestas cognitivistas sobre las emociones, se basa, siguiendo a R. De Sousa (1987), en una caracterización de los estados afectivos a partir de una analogía con la percepción sensorial, en el sentido de que los afectos establecen *maneras de ver* o *patrones de notabilidad*. Desde nuestra concepción, tanto la corriente sensorialista como la cognitivista radical se enfocan en aspectos particulares de la afectividad a expensas de otras características igualmente fundamentales; esto tiene como consecuencia una cierta concepción de la experiencia epistémica y del agente y del vínculo entre afectividad y cognición.

Frente a este panorama, nuestro trabajo pretende alcanzar una concepción más integral la cual será trabajada en cinco capítulos. Así, uno de nuestros objetivos, que será tratado principalmente en el primer capítulo, es rebatir una determinada concepción de experiencia, herencia de la modernidad, caracterizada, principalmente, como experiencia

sensorial con fines meramente epistémicos. Contrario a la tradición empirista clásica, y desde un enfoque pragmatista, fundamentalmente desde J. Dewey, la noción de experiencia a la que hacemos referencia apunta a un proceso complejo que involucra al agente en su totalidad, incluyendo su entorno físico-social.

Desde esta propuesta, los afectos forman parte central de los procesos experienciales, constituyéndose como condición de posibilidad de toda experiencia. Esta afirmación surge a partir de la caracterización del concepto de experiencia de la que parto y se respalda en una propuesta particular de la noción de afectividad la cual, como mencionamos, se basa en el supuesto de que los afectos establecen patrones de notoriedad o maneras de ver asemejándose, así, a la percepción.

Esta forma de entender los afectos nos aleja de las concepciones cognitivistas radicales como las mencionadas arriba ya que, según nuestra tesis, los afectos establecen, en cierta medida, la agenda de creencias, juicios de valor, etcétera, que posee el agente. Efectivamente, los afectos son asumidos como gestores de la manera en que el agente se vincula con un entorno que ya no le es ajeno sino del que forma parte.

No obstante, debido a que, como mencionamos, el tratamiento tradicional de la afectividad, en particular en el ámbito de la filosofía de la ciencia y la epistemología, supuso un vínculo antagónico entre racionalidad y afectividad se requiere redefinir dicho nexo mostrando, por un lado, la racionalidad de la afectividad y, por el otro lado, la afectividad de la razón. Ciertamente, como veremos en el segundo capítulo, dentro del contexto de la filosofía de la ciencia se reconoce el papel de los afectos en los procesos cognitivos de manera temprana, en relación al ámbito epistemológico. Tal es el caso de las propuestas desarrolladas por O. Neurath (1913), P. Duhem (1914) y M. Polanyi (1958) quienes proponen una idea de ciencia que involucra, de manera esencial, ciertos estados afectivos del agente. Este reconocimiento cobra mayor auge en la década de los 80' en donde la aceptación de que la afectividad juega un papel importante en los procesos cognitivos trasciende el ámbito de la filosofía de la ciencia y comienza a permearse en el campo epistemológico.

Sin embargo, estos estudios surgidos en la segunda mitad del Siglo XX afirman la necesidad de mostrar que los procesos afectivos son estados susceptibles de ser evaluados como racionales y, de esta manera, rescatar los afectos del espacio negativo en el que se

encontraban inmersos. Si bien creemos que dicho tratamiento es central, pensamos que no es suficiente ya que se requiere mostrar, a su vez, la afectividad de la razón.

Ciertamente, como veremos en el capítulo segundo, los afectos no son estados irracionales sino que, por el contrario, son estados susceptibles de ser evaluados como racionales aunque siempre en relación a un determinado contexto cultural y acorde a la situación en particular del agente. Para esto, se torna central el concepto de “paradigma” afectivo según la propuesta de R. De Sousa. Desde este desarrollo, una consecuencia importante es que si bien la afectividad tiene un papel central en los procesos cognitivos y en la experiencia con fines epistémicos, esto no involucra elementos irracionales en la cognición. No obstante, como se verá a lo largo de la tesis, este desarrollo supone una crítica a una cierta idea de razón algorítmica y universal.

Respecto al otro aspecto del problema, la afectividad de la razón, supone un giro central por el que se reconoce el papel de los afectos en los procesos cognitivos, al margen de que de hecho los afectos respondan a ciertos parámetros establecidos por la tradición. Efectivamente, como se mostrará en el tercer capítulo, al ser lo central, ya no rescatar los afectos a partir de la demostración de su posibilidad de ser evaluados como racionales, sino mostrar la afectividad de los procesos racionales se produce, creemos, una importante transformación en el entendimiento de los procesos cognitivos. Desde este tratamiento, los afectos, según intentaremos mostrar, cumplen un papel central en la formación y transformación de creencias y se tornan centrales para que la experiencia epistémica sea posible.

Como advertiremos en los capítulos cuarto y quinto, esta transformación alcanza el ámbito epistemológico en donde se produce un cambio radical en el foco de interés epistémico. Efectivamente, la línea que seguimos respecto a la manera de entender los procesos cognitivos conduce a sustentar que el centro de evaluación epistémica es el propio agente inmerso en una determinada práctica cognitiva. Este desarrollo nos encamina a concebir el papel de los afectos en los procesos cognitivos desde la llamada “epistemología de la virtud”. Lo interesante de esta corriente epistemológica, acorde a nuestro propósito, es que reconoce la necesidad de incorporar al agente, entendido en toda su complejidad e integridad, en los procesos de evaluación cognitiva. Conforme a estas propuestas, se torna necesario considerar los rasgos de carácter del agente que participa en los procesos

cognitivos, con lo que se reconoce, a su vez, que el ámbito epistémico y el ámbito ético, y por tanto, el espacio de la razón teórica y el de la razón práctica no son absolutamente separables.

Por lo anterior, se produce un replanteamiento de la agenda epistemológica tradicional en donde se reconoce la responsabilidad epistémica del agente y se asume una visión pluralista respecto a los valores y logros epistémicos fundamentales. Desde esta concepción, los afectos, como gestores de la experiencia epistémica y como constitutivos de los rasgos del carácter del agente susceptibles de ser epistémicamente valorados como virtuosos, se manifiestan, según veremos, como factores indispensable para los procesos cognitivos, no sólo en un sentido heurístico sino en esferas vinculadas a la justificación o evaluación epistémica.

A partir de la discusión llevada a cabo y de la propuesta planteada en el presente trabajo esperamos contribuir y fortalecer los análisis críticos que sobre la afectividad y su vínculo con los procesos epistémicos se han llevado a cabo; análisis que intentan superar una de las distinciones más radicales que se ha sostenido en el ámbito filosófico y que obedece más a una idea de sujeto, herencia de la modernidad, que al estado actual de la producción de conocimiento.

PRIMERA PARTE

EXPERIENCIA, AFECTIVIDAD Y COGNICIÓN

I. Sobre la noción de experiencia

Tradicionalmente la noción de experiencia, principalmente en la línea británica y en el empirismo lógico, ha sido reducida a la consideración de la experiencia meramente sensorial con fines cognitivos, es decir, que la experiencia es considerada como una cuestión principalmente epistemológica. Así, para esta corriente de pensamiento, como piensa van Fraassen (2002), sólo un cierto tipo de experiencia es fuente de información y sólo si es realizada por un cierto tipo de actividad intelectual¹¹.

Como veremos a continuación, y a lo largo de todo el trabajo, muchos de los problemas a los que se enfrenta el empirismo tradicional se deben a una concepción reduccionista de la propia experiencia y al papel que se le ha asignado asumiéndola como fuente única de conocimiento y como juez última de la verdad. En palabras de Paul Feyerabend (1981), el empirismo fundacionista e infalibilista, que asume que la experiencia sensorial soporta y da contenido a nuestras ideas sin necesitar la propia experiencia soporte ni interpretación, ha llevado a ciertas autocontradicciones, circularidades y ha dado lugar al escepticismo¹². El empirismo radical, afirma Hans Reichenbach (1951), termina repitiendo uno de los errores fundamentales del racionalismo al que pretenden criticar sustituyendo la seguridad de las matemáticas por la seguridad de la observación, con esto, el racionalismo se enfrenta al problema de por qué la naturaleza debe seguir los lineamientos de la razón y el empirista se enfrenta al problema de cómo transferir la seguridad de la observación a las predicciones.¹³

Partiendo de estos problemas, en esta primera parte del trabajo el objetivo será desarrollar una caracterización de la experiencia que permita, en cierta medida, superar las dificultades que presenta el empirismo tradicional. Dicho desarrollo será a partir de las propuestas pragmatistas y naturalistas, en especial, enfocándome en la obra de John Dewey, cuya visión es sumamente iluminadora al mostrar la riqueza y la complejidad de los elementos implicados en todo proceso experiencial.

11 Van Fraassen (2002) p.211

12 Ver Paul Feyerabend (1981) En especial el cap. 2: "Classical Empiricism", en donde desarrolla un argumento comparativo entre el empirismo y el protestantismo, asumiendo a las dos concepciones como basadas en "reglas de fe".

13 H. Reichenbach (1951) p.103

1.1 Ideas generales a partir de una crítica de John Dewey a la concepción tradicional de experiencia.

A partir de un regreso “crítico” a la noción antigua de experiencia, en particular a la aristotélica, así como a ciertos postulados desarrollados por Hume y desde una visión darwinista y hegeliana¹⁴, John Dewey elabora una concepción de experiencia que permite, en un sentido particular y en relación con los fines de este trabajo, comprender de manera más profunda y cabal los procesos de construcción de conocimiento.

Efectivamente, en su pretensión de diluir toda dicotomía entre sujeto y objeto, racionalidad y experiencia, idealismo y realismo, ser y deber ser, Dewey se enfrenta a la concepción tradicional de la experiencia enfocándose en criticar aquellos supuestos que han servido, o bien para dar origen o bien para sostener, dichas dicotomías. No obstante, tales críticas las formula reconociendo aquellos aspectos positivos que le servirán para una reconceptualización y mejor entendimiento de la noción de experiencia.

Así, de la tradición griega, en especial la aristotélica, Dewey rescata el carácter social de la experiencia y el supuesto de que la experiencia implica transmisión a través de hábitos y costumbres. En la tradición griega la experiencia denota la información acumulada del pasado, pero no sólo del pasado individual sino del pasado social, transmitida a través del lenguaje y a través de las prácticas en varias artes¹⁵. Este aspecto particular expresa, por un lado, el carácter cultural de la experiencia y, por el otro, la importancia de las experiencias pasadas para la realización de acciones futuras.

Un aspecto similar es reconocido por parte de Dewey en la caracterización de experiencia desarrollada por David Hume en la cual la idea de hábito es esencial para explicar ciertos procesos que se dan en la experiencia, en particular los procesos inferenciales de inducción.

Lo que se retoma de estas concepciones clásicas es que los procesos experienciales implican no sólo aspectos individuales sino que también incluyen elementos sociales y culturales de transmisión y de aprendizaje, de creencias y de hábitos. Así, a partir de estos

14 Aunque la influencia de Hegel fue cada vez menor a medida que maduraba el pensamiento de Dewey.

15 Dewey (1935), en R. Bernstein (1960) p.70

supuestos y desde una postura darwinista, Dewey desarrolla una concepción muy particular sobre la experiencia que, como se ha señalado, conlleva a una crítica rotunda a las dicotomías sostenidas tradicionalmente.

En primer lugar, un aspecto a cuestionar es la idea, heredada del cartesianismo, de que la experiencia es un proceso meramente subjetivo en el que la mente prima en todos los procesos cognitivos. Este subjetivismo es patente, a su vez, en la tradición empirista británica, el cual tendrá como consecuencia una postura fundacionista del conocimiento al reducir, como en el caso de Locke, toda idea compleja a ideas simples posibilitadas por un sujeto pasivo, espectador de una naturaleza dada e independiente del propio proceso cognitivo. Con esto, según esta tradición, en la cognición el único que sufre cambios es el sujeto cognoscente, el objeto o entorno conocido permanece inmutable en dicho proceso.

Contrario a esta idea, para Dewey, todo proceso de investigación implica transformación y reconstrucción del objeto investigado y el resultado de tal proceso es una conversión de una situación indeterminada a una situación determinada. En este sentido se produce una modificación tanto en el agente que investiga como del medio investigado, así afirma Dewey:

[...] las creencias y los estados mentales del investigador no pueden cambiar legítimamente si no es que operaciones existenciales, arraigadas en último término en actividades orgánicas, modifican y vuelven a cualificar el material objetivo. De otro modo los cambios “mentales” no son solamente mentales (como sostiene el punto de vista tradicional) sino también arbitrarios [...]¹⁶

Asimismo, en una crítica dirigida a la propuesta de Bertrand Russell sobre el carácter privado de la percepción y, en general, de la experiencia, Dewey apunta que aludir a los distintos procesos físicos o biológicos, psicológicos y ambientales implicados en la percepción no conduce necesariamente al supuesto de que la experiencia es un proceso individual o mental; por el contrario, esto sólo muestra la propia complejidad de los procesos experienciales, contra la afirmación de que la experiencia es privada a partir de que los sujetos no pueden tener la misma experiencia, Dewey señala que dos hechos físicos

16 J. Dewey (1938) p.181

no ocurren nunca dos veces, no obstante, la rica y compleja variedad de la existencia no prueba que la experiencia sea una cuestión privada del sujeto¹⁷. En este punto, como veremos más adelante, un aspecto central para que todo proceso experiencial reflexivo sea posible, son los hábitos. Con el concepto de hábito, Dewey reconoce que toda experiencia está encarnada en un contexto cultural y, asimismo, posibilita asumir un marco o base común en las experiencias vivenciadas por los agentes de un grupo cultural, esto se debe a que los hábitos, aprendidos dentro de una cultura, conducen a una cierta visión del mundo y a ciertos caminos de interacción con el entorno.

Con lo dicho, la experiencia posee tanto una dimensión subjetiva como objetiva al incorporar en dicho proceso tanto los actos experienciales como lo experimentado. La experiencia se produce en un determinado ambiente, no sólo en éste, sino a causa de éste, a través de la interacción con el mismo:

La experiencia, en el grado en que es experiencia, es vitalidad elevada. En vez de significar encierro dentro de los propios sentimientos y sensaciones privados, significa un intercambio activo y atento frente al mundo; significa una completa interpenetración del yo y el mundo de los objetos y acontecimientos¹⁸.

Esta idea manifiesta una crítica a las posturas que asumen al sujeto cognoscente como un mero espectador. En términos de M. Catalán (2001), en la concepción de Dewey las teorías no reflejan el mundo sino que lo constituyen, supuesto que se deriva de asumir el desarrollo científico como un modo de práctica; en este sentido, afirma Dewey:

Toda investigación controlada y todo establecimiento de aseveraciones fundadas contienen, necesariamente, un factor práctico; una actividad de hacer y rehacer que transforma el material existencial previo que planteó el problema de investigación¹⁹.

Así, y siguiendo a C. Di Gregori y C. Durán (2008), el conocimiento científico es producido experimentalmente, donde dicha experiencia implica un hacer externo que

17 J. Dewey (1967) p. 199

18 J. Dewey (1934) p.21

19 J. Dewey (1938) p. 182

introduce cambios en el entorno y, por lo tanto, en la manera de relacionarnos con el medio y un hacer intelectual por el cual se constituyen las representaciones de este entorno. En este proceso, el experimento no es una actividad a ciegas, sino una dirigida por ideas (diseño, plan, proyección) que han de cumplir con las condiciones impuestas por el problema mismo que provoca la investigación activa; de aquí que el hacer intelectual y el hacer externo sean dos ámbitos del mismo proceso. Así, la investigación dirigida consiste en la constitución de una situación empírica en la cual los objetos se encuentran relacionados entre sí de maneras diferentes, de suerte que las consecuencias de las operaciones dirigidas constituyen los objetos que poseen la propiedad de ser conocidos²⁰. De aquí, como afirma Catalán, que la naturaleza sea vista como un proceso más que como algo establecido, con lo que se asume una ontología dinámica y plural con el consecuente rechazo de un ser estático²¹.

Esta idea de que el conocimiento es una síntesis a partir del vínculo entre sujeto y objeto o agente y entorno, lleva a que la distinción entre razón y experiencia sea insostenible. Al respecto, Dewey afirma que ambas corrientes cometen el mismo error de fondo, el empirismo tradicional asume la posibilidad de un conocimiento inmediato de objetos o cualidades existenciales y el racionalismo supone que existe un conocimiento inmediato de principios racionales. Para Dewey, el origen de estos supuestos se encuentra en la búsqueda de la certeza, de lo inmutable, que ha caracterizado a la tradición filosófica. La certeza necesita una naturaleza inalterable a la cual pueda asirse el conocimiento, un objeto que permanezca intacto ante el proceso cognitivo y este aspecto, esta búsqueda, tendrán en común tanto los realistas como los idealistas, cuyas disputas, en términos de Dewey, asumen este supuesto esencial de fondo.

Al respecto, Dewey establecerá un cambio de foco fundamental; el conocimiento, para el autor, no se produce en la certeza, en lo inmutable, sino en lo contingente. El mundo de conocimiento es un mundo inestable, incierto, problemático, y es esta incertidumbre lo que hace posible la experiencia cognitiva. Toda experiencia reflexiva o cognitiva parte de una situación incierta que genera un problema el cual establecerá la dirección que ha de tomar la experiencia. Efectivamente, a partir de esta noción de problema, es que Dewey afirmará

20 C. Di Gregori y C. Duran (2008) p.5

21 M. Catalán (2001) p.6

que los datos de la experiencia no son algo “dado”, sino “tomado” en relación a la manera en que definamos una situación problemática sentida. No hay una base empírica neutral, sino, como afirma Broncano (2006), “la experiencia está cargada de dimensiones prácticas, teóricas, afectivas, culturales y normativas”²².

El empirismo tradicional se enfrenta con el problema de que al reducir la experiencia a aprehensión inmediata de objetos o cualidades simples no hay manera de justificar la conexión entre dichos objetos o cualidades simples, es decir, el empirista se enfrenta con el clásico problema, planteado por Hume, de justificar todo proceso inferencial a partir de lo dado en la experiencia, tal reduccionismo de la experiencia conduce a la necesidad de justificar toda inferencia a partir de procesos extra-empíricos.

Para Dewey, el supuesto de que la inferencia es algo externo o está más allá de toda experiencia, viene de reducir la experiencia a observaciones presentes y pasadas. Contrario a esta idea que ciñe la experiencia a lo dado a través de los sentidos, Dewey afirma que:

Cuando captamos cognoscitivamente objetos y cualidades, ambos son vistos con referencia a exigencias del campo percibido en que ocurren. Entonces se convierten en objetos de observación, que se definen precisamente como determinación selectivo-restrictiva de un objeto o cualidad particular dentro de un campo circunstancial total²³

Como vimos, toda investigación es siempre contextual con relación a un problema o a una situación incierta, de aquí que toda experiencia implique selección previa en relación a dicha situación; con esto, ningún enunciado observacional es aislado ni suficiente en sí mismo; éstos tienen un papel más bien funcional en relación a dicho contexto de investigación. En este proceso, pasado, presente y futuro son estadios que se encuentran entretejidos en el proceso experiencial, sirviendo como guía para que dicho proceso sea posible; los datos tomados de la experiencia, no lo serán únicamente a partir de experiencias pasadas y de la situación presente, sino que se tendrá en cuenta, como elemento esencial, las consecuencias futuras a las que conduce la aprehensión.

22 F. Broncano (2006) p.7

23 J. Dewey (1938) P.172

Como bien señala Dewey, la expectativa es más primaria que la recolección, la experiencia es primordialmente proyección, está principalmente orientada hacia el futuro, en este sentido es “experimental”. Los planes, las expectativas y las predicciones son experiencias de algún objeto no experimentado directamente sino como una posibilidad, la cual depende de la experiencia “directa”, es decir, de las experiencias pasadas o presentes. Dichas predicciones o anticipaciones son una especie de apuesta, en el sentido de que conllevan, en diferentes grados, algún tipo de riesgo. De aquí, afirma Dewey, que el desarrollo de técnicas de control como la observación y el cálculo sean, conjuntamente, aspectos fundamentales para el método científico²⁴. El criterio para verificar las interpretaciones inferidas lo otorga su capacidad para organizar las particularidades en un todo coherente, siendo esto parte de un proceso para alcanzar un fin, esto es, para la resolución de una situación incierta²⁵. En la experiencia, que busca restablecer la certidumbre, regresar a lo aproblemático, se establecen distintas conexiones entre los objetos del entorno, con lo cual se constituye un nuevo orden el cual se acepta como satisfactorio para enfrentar la situación problemática presente y afrontar eventos futuros.

En este sentido, la proyección y la inferencia son procesos que posibilitan fundir inteligencia y experiencia, ya que la experiencia no es contrastada con una razón neutral, desapasionada, desinteresada, sino que es racional en relación con sus componentes proyectivos e inferenciales. En este proceso, la “inteligencia” es entendida como la suma total de impulsos, hábitos, emociones, recuerdos y descubrimientos los cuales prevén lo que es deseable e indeseable para posibilidades futuras, y la cual se las arregla ingeniosamente en nombre del bien imaginado²⁶. Así, siguiendo a Bernstein, para Dewey es la conexión de la experiencia con el futuro lo que da lugar a la actividad inteligente y el medio por el que la experiencia puede ser más racional²⁷.

En vista de lo dicho, podemos concluir que el problema con las posturas tradicionales es que toman un rasgo parcial de la experiencia y lo generalizan de manera ilegítima. En este desarrollo, ciertas posturas asumen, por un lado, que toda continuidad, relación o conexión son externas a la experiencia misma, por el otro lado, posturas que

24 J. Dewey (1941) p.540

25 J. Dewey (1938) p.180

26 R. Bernstein (1966) p.74

27 R. Bernstein (1966) p. 73-74

afirman que la experiencia es un flujo en el que todo está últimamente conectado. Al respecto, Dewey asume una visión intermedia por la cual, si bien la experiencia está constituida por una serie de situaciones, estas situaciones poseen conexiones dinámicas con otras situaciones. La experiencia no es algo que pueda darse en aislamiento sino en conexión, es decir, sólo se tiene experiencia cuando se logra otorgar una unidad sistemática a la diversidad de hechos y sucesos que se vivencian.

Como se ha señalado, la experiencia se constituye a partir de la interacción entre el ambiente y el agente en una relación de interdependencia en la que el carácter de lo que vive el agente es afectado por sus actividades y, a su vez, el carácter de estas actividades es afectado por lo que el agente experimenta²⁸. En tal vínculo, generalmente, el conocimiento de los elementos de dicho proceso es secundario, siendo lo fundamental las acciones llevadas a cabo y las consecuencias vivenciadas. Este rasgo conduce a rebatir el supuesto de que la experiencia es una cuestión meramente epistémica, es decir, que la experiencia debe ser reducida a un proceso con fines cognitivos y que el conocimiento tiene un acceso exclusivo a la realidad. Como afirma Dewey, el ser humano no es tan sólo un ser que conoce, “es también una criatura que actúa, una criatura que tiene deseos, esperanzas, temores, objetivos y hábitos”²⁹. La experiencia cuyo fin es la investigación con fines epistémicos es sólo un tipo de experiencia, pero existen otros procesos experienciales en los que el conocimiento no es el fin último sino que su característica esencial es el uso y el goce.

De acuerdo con esto, Dewey, en su última etapa, propone distinguir entre experiencias reflexivas y experiencias “no-reflexivas” o experiencias “no-cognitivas”. Un aspecto fundamental de las experiencias no-reflexivas es que no hay separación entre lo interno y lo externo, sus partes constitutivas son fundamentalmente objetos de uso, de goce y de sufrimiento, pero no de conocimiento³⁰. En esta integridad no hay división entre acto y materia, sujeto y objeto, sino que los contiene en una totalidad no-analizada. La separación entre estos ámbitos se presenta con fines reflexivos, en la experiencia secundaria, esta experiencia es la que descompone las condiciones externas y las estructuras internas.

28 R. Bernstein (1966) p. 67-68

29 J. Dewey (1967) p. 184

30 J. Dewey (1938), p.172

No obstante, no debe entenderse la distinción entre experiencia reflexiva y no reflexiva como una dicotomía; la experiencia no reflexiva es el punto de partida para la experiencia reflexiva; son dos partes de la experiencia, la tenida y la conocida. La experiencia reflexiva carece de sentido si no parte de la experiencia no-reflexiva y si, al mismo tiempo, no regresa a ella, las dos funcionan conjuntamente en un movimiento de vaivén³¹.

Para una mejor comprensión de este desarrollo un concepto esencial, como apunté arriba, es el de hábito, ya que este tipo de experiencia se caracteriza por estar constituida principalmente por hábitos o costumbres (Dewey los maneja como sinónimos) y por impulsos, por lo que un rasgo fundamental es que, mientras no se torne necesario, son procesos no reflexivos.

La idea de hábito que maneja el autor es más amplia que la concebida tradicionalmente. El hábito no se asimila con la repetición de acciones sino que se asemeja a la noción de funcionalidad fisiológica, con la particularidad de que los procesos pertenecientes a ésta son involuntarios, a diferencia del hábito que es adquirido culturalmente a través del aprendizaje y de experiencias previas. No obstante, la similitud entre estos dos ámbitos se mantiene ya que ambos necesitan una cooperación entre el organismo y el ambiente³².

Los hábitos se constituyen a partir de los impulsos, los cuales son innatos, compartidos por todos los seres humanos. Sin embargo, el contexto cultural lleva a que dichos impulsos sean orientados y educados de distintas formas, de aquí que cada grupo cultural posea hábitos diferentes. Por consiguiente, los hábitos no sólo incluyen fenómenos brutos de comportamiento, como comer o caminar, sino también patrones de comportamientos, es decir, modos de percibir, clasificar y pensar. Así, los hábitos no sólo implican actuar en el ambiente, sino también definir el ambiente en el que actuamos. De aquí que la manera en que el individuo ve y juzga el mundo esté fundamentalmente determinada por el grupo cultural al que pertenece.

Consecuente con las críticas formuladas por Dewey a las distinciones entre cuerpo mente, práctica y teoría, la dicotomía entre hábito e inteligencia es decididamente rechazada por el autor, es decir, la idea de un pensamiento puro libre de toda influencia de

31 Ver George R. Geiger (1958)

32 J. Dewey (1922) p.15

los hábitos. Todo pensamiento implica hábitos y el hábito que deseamos es el hábito inteligente. Ellos forman nuestros efectivos deseos y nos proporcionan nuestras capacidades, participan en la formación de ideas y en su ejecución³³. Asimismo, el supuesto contrario también debe ser rechazado, esto es, que tampoco existe la experiencia sin hábitos; como afirma Dewey, aquellos que atacan la noción de pensamiento puro libre de la influencia de la experiencia suelen identificar la experiencia con sensaciones en un vacío mental reemplazando la idea de pensamientos puros por sensaciones puras como las promotoras de toda concepción, pensamiento y creencias³⁴.

Esta idea de hábito y su participación en los procesos cognitivos es muy cercana a la noción de paradigma de Thomas Kuhn (1962), en el sentido de que toda experiencia es posibilitada por un entrenamiento por parte del grupo cultural al que pertenece un agente, en palabras de Dewey, “ser capaz de singularizar un elemento sensitivo definitivo en cualquier campo es evidencia de un alto grado de entrenamiento previo, que es, de hábitos bien formados”³⁵. En este sentido, la idea de hábito resalta el carácter contextual de todo proceso cognitivo al asumir que éste siempre será en relación al ámbito cultural del agente.

Bajo este supuesto, la tradición tiene un papel esencial en los procesos cognitivos, en general, y en la manera en que se vivencia una experiencia, en particular. En términos de M. Polanyi (1958), la formación dentro de una determinada tradición involucra, dentro de otras cosas, la asimilación presuposiciones que conforman el marco interpretativo desde el cual le damos sentido a nuestras experiencias. La característica fundamental de estas presuposiciones es que constituye un tipo de conocimiento no-proposicional que no puede ser afirmado, ya que toda afirmación sólo puede ser hecha dentro de un determinado marco interpretativo; dado que dichas presuposiciones constituyen este marco, son esencialmente no-articulables.³⁶

La adquisición de este tipo de conocimiento “tácito” requiere una cierta entrega o subordinación a la tradición, un compromiso y confianza con el contexto cultural o práctica a la que pertenece el agente. Sólo la inmersión y confianza hacen factible que dichas presuposiciones sean incorporadas como un tipo de conocimiento el cual, aunque el agente

33 J. Dewey (1922) p. 21-25

34 J. Dewey (1922) p.25

35 J. Dewey (1922) p. 25

36Cfr. M. Polanyi (1958) p.60 y, general, cap. 4

no lo hace consciente, se constituye como posibilitador de ciertos tipos de experiencias dentro de una práctica determinada.

Asimismo, cabe remarcar que los hábitos sólo pueden ser cuestionados y transformados a partir del ambiente, esto es, cuando se presenta una situación problemática y los hábitos implicados no ayudan a su resolución. En este sentido, hay un distanciamiento fundamental con la concepción filosófica tradicional; sea el racionalismo o el empirismo, el idealismo o el realismo, todas estas corrientes tendrán en común la búsqueda de fundamentos universales y necesarios; es decir, estas tradiciones coinciden en sus pretensiones infalibilistas y fundacionistas.

Efectivamente, tanto el racionalismo cartesiano, fundado en ideas claras y distintas, el empirismo y materialismo de Locke, basado en las ideas primarias, como el idealismo de Leibniz y Berkeley, asumirán que el conocimiento sólo es posible en lo inalterable, en lo permanente. Este aspecto puntual es retomado por el positivismo lógico de principios del Siglo XX, que, por un lado, acepta la propuesta del giro lingüístico analítico fundado por Frege, Russell y el Wittgenstein del Tractatus, de reducir y fundamentar la matemática por las leyes de la lógica y, por el otro, hereda del empirismo la idea de una base observacional aproblemática y neutra. En este sentido, como afirma Dewey, las disputas entre estas corrientes o concepciones, en apariencia tan contrapuestas, son disputas dentro de un mismo núcleo familiar. Contrario a esta visión, para Dewey el avance del conocimiento no se da en la certeza, en lo inmutable, sino en lo contingente y problemático que se vinculan, no obstante, con la tradición y el contexto al cual pertenece el agente; la investigación es un proceso contextual guiado, nunca pensamos en general, pensamos a partir de problemas específicos.

Consecuente con este enfoque, la naturaleza ya no se presenta como lo dado, como el ámbito que permanece inalterable en el proceso cognitivo, donde lo único que se modifica es el sujeto cognoscente; por el contrario, la naturaleza es concebida como un proceso, como un ámbito que, aunque más extenso que la propia experiencia, está en constantemente expansión a partir de las inferencias realizadas dentro de los procesos experienciales. En este sentido, el agente no es extraño a esta naturaleza, sino que es parte de ella al apropiársela y darle significado y al transformarla y resultar transformado.

Se hace necesario en este punto de la discusión, recurrir al concepto de transacción que propone Dewey. Con este término, adoptado a partir de 1949³⁷, Dewey busca distanciarse de las propuestas tradicionales en torno a las acciones y al vínculo o relación entre el agente y su ambiente; en este sentido, la idea de transacción brinda una imagen más clara de lo que Dewey considera por “entorno”.

Efectivamente, con la idea de transacción Dewey intenta separarse tanto de la noción de “auto-acción” como de la idea de “interacción”. Respecto a la auto-acción, piensa que ésta tiene sus raíces en la tradición griega, en particular, en la distinción aristotélica entre *physis* y *techné*, donde el mundo natural se distingue del artificial por poseer, el primero, un principio motor en sí mismo. Con esto, se asume que las entidades actúan bajo su propio poder independientemente de otras entidades. En cuanto a la idea clásica de interacción, para Dewey su mayor expresión se desarrolla en la filosofía mecanicista de la modernidad, la cual asume que entidades permanentes o relativamente fijas están interconectadas de manera causal. El rasgo en común entre estas dos concepciones es que suponen entidades cuya existencia es independiente de otras entidades.

Al contrario de estas dos concepciones, la noción de transacción que desarrolla Dewey implica una ontología funcional, es decir, que desde esta visión, un elemento es una función cuyo carácter será dependiente del rol que tenga dentro de la relación o red de relaciones con otros elementos. Por consiguiente, la transacción no ocurre entre elementos que tienen existencia independiente, sino que los elementos adquieren su carácter a partir de sus funciones dentro de la transacción. De aquí que, para entender un elemento, lo primario no es el elemento en sí sino la “transacción”, esto es, las relaciones y las funciones de los elementos participantes en el proceso relacional.

Esta propuesta es retomada principalmente de la física de Maxwell (1876), quien, en palabras de Dewey, habla de aspectos de transacciones físicas en muchos sentidos en el que lo hace Dewey. Así, este enfoque implica que ningún hecho puede ser determinado al margen de los elementos constitutivos del proceso transaccional ya que el organismo y el ambiente pertenecen a un mismo sistema dinámico.

37 Aunque desde los primeros trabajos Dewey utilizaba el concepto de interacción caracterizándolo de manera muy cercana a su posterior noción de transacción. Tal cambio de concepto se produce principalmente por influencia de Arthur K. Bentley.

Por esta razón, toda distinción que se establezca, como por ejemplo entre entidades y acciones, será provisional; el proceso transaccional puede ser desarticulado con fines analíticos pero cada elemento que sea analizado requerirá del todo para ser entendido. No obstante, esto plantea la dificultad de determinar dónde empiezan y terminan estas relaciones; en este sentido Dewey parece, por momentos, caer en un relacionismo extremo en el que todo está conectado con todo y, a su vez, donde todo es considerado experiencia. Con esto, se plantean dos problemas, por un lado, determinar algún mecanismo que permita delimitar estos vínculos relacionales y, por el otro lado, establecer la manera en que podemos distinguir una experiencia de otra.

En lo tocante al primer problema, con base a su visión y desarrollo general, podemos deducir que tales límites están dados por el proceso relacional mismo y los tipos de conexiones de cercanía y lejanía o, en sus términos, conexiones fuertes y débiles, que anulan momentáneamente, en el sentido de conexiones significativas para el agente, otros tipos de relaciones; en estas interacciones, asimismo, los objetivos de la investigación, que más arriba mencioné como proyectos, determinarán hasta dónde se profundiza en dichas relaciones con base a los intereses y fines que se tengan. La investigación respecto a las relaciones finalizará cuando el agente se sienta satisfecho en relación al problema y objetivos que dirigen la investigación.

Respecto al segundo problema, sobre la individualización de la experiencia, para Dewey la experiencia es una sucesión ininterrumpida, un flujo de acontecimientos; no obstante, toda experiencia significativa debe constituirse como un proceso con un comienzo, un desarrollo y un fin o conclusión, es decir, que un proceso experiencial interrumpido no constituye para el autor una experiencia en un sentido relevante; “tenemos una experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento [...] tal experiencia es un todo y lleva con ella su propia cualidad individualizadora y de autosuficiencia³⁸”; esta cualidad, a la que, como veremos en el próximo capítulo, Dewey se refiere como cualidad estética, será la que identifique y nombre la experiencia, dándole unidad y configurándose como el elemento que otorga sentido a la experiencia como una

38 J. Dewey (1934) p.41-42

vivencia al teñirla de una tonalidad particular y constituyéndola como una experiencia particular³⁹. A esta cualidad Dewey se refiere como cualidad estética.

Con lo dicho, el proceso experiencial se produce gracias a un agente activo donde el objeto de la experiencia no es anterior a ésta sino que es una síntesis posibilitada por dicho proceso, “es el resultado de lo aportado por un agente que efectúa una conexión operativa entre hábitos, costumbre, instituciones y creencias anteriores con la nueva situación”⁴⁰ En toda experiencia el sujeto es parte del flujo de su realidad; la experiencia es el modo en que los agentes establecen vínculos con su entorno, es la forma como el hombre, parte él mismo de la naturaleza, se relaciona con otros aspectos de la naturaleza.

El proceso experiencial parte de la necesidad de alcanzar un equilibrio, lo cual conduce a una nueva relación con el ambiente proporcionando y, a su vez, a la posibilidad de lograr nuevos ajustes y nuevos equilibrios⁴¹; lo cual manifiesta el carácter proyectivo de la experiencia. Cada transacción con el entorno y cada restablecimiento del equilibrio implica un nuevo orden que marca nuevas formas de transacción y por lo tanto de experiencias. En palabras de Fernando Broncano (2006):

Las experiencias adquieren significado, es decir, se convierten en experiencias, en virtud de la involucración de un agente en un medio (físico o social) en donde las circunstancias, los avatares y el proceso se combinan para que el agente se automodifique, quede transformado por el proceso y lograr algo que contribuye a su aprendizaje⁴².

En este sentido, el proceso de “transacción” es fundamental para que la experiencia se lleve a cabo, pues, como vemos, implica un proceso global que incluye tanto el pasado, el presente, así como el futuro, es decir, las experiencias y los significados previos y las proyecciones o los caminos que se abren a partir de la experiencia presente. Así, el proceso de transacción es posibilitado por la propia práctica cultural que incorpora tanto lo cognitivo, lo volitivo y lo afectivo. De aquí que para Dewey, la experiencia es *en el entorno*, ya que nuestras experiencias son un tipo de transacción incrustada dentro de un

39 Para un desarrollo más detallado sobre la noción de cualidad estética en J. Dewey, ver cap. II Pto.2.1

40 C. Di Gregori y C. Durán (2008) p.10

41 J. Dewey (1934) p.19

42 F. Broncano (2006) p.21

muy complejo rango de transacciones que se dan en el entorno mismo y, asimismo, la experiencia es *del entorno*, ya que es un tipo de transacción en la que participan una variedad de otras transacciones.

1.2 Desarrollo de una idea de experiencia. Un análisis y propuesta a partir de las aportaciones de Otto Neurath y John Dewey.

El desarrollo anterior nos permitió analizar algunos de los supuestos básicos sostenidos por la concepción empirista tradicional que han conducido a distinciones muchas veces insostenibles y a problemas que por momentos parecen irresolubles. La alternativa a estas cuestiones implica una redefinición de la noción misma de experiencia que asuma su complejidad al incorporar aspectos y componentes, tradicionalmente excluidos, que forman parte de la naturaleza humana. En este apartado nos enfocaremos en desarrollar dicha reconceptualización incorporando en el análisis la propuesta de Otto Neurath, cuya concepción, lejos de reducirse a los postulados filosóficos que tradicionalmente se le adjudican al Círculo de Viena, desarrolló un pensamiento que ha sentado las bases para muchas de las discusiones que se sostienen en la actualidad; en particular y respecto al tema que nos ocupa, su visión es una crítica a la concepción tradicional de experiencia “desubjetivizada” y “desencarnada” y a la idea cartesiana de una razón metodológica y apodíctica, con lo cual reintroduce la pertinencia de los agentes y del contexto cultural para explicar los procesos cognitivos.

Efectivamente, ya Dewey reconocía las similitudes de su pensamiento con el de Neurath⁴³, convergencias que, en parte, se deben a un compromiso socio-político por parte de dichos autores por el cual asumen que toda concepción epistemológica, y filosófica en general, tiene profundas implicaciones en marcos sociales más amplios. Asimismo, el propio Neurath afirma que su visión, opuesta a la tradición cartesiana y kantiana, procede

43 Un ejemplo de esta cercanía intelectual es manifestada por Dewey (1949) p. 225, en relación al naturalismo al que parecía conducir la postura de Otto Neurath.

del “comunsensismo” de Charles Peirce, el “concepto natural de mundo” de Richard Avenarius y la teoría de la experiencia de John Dewey⁴⁴.

Un punto de acuerdo interesante que encontramos entre Neurath y Dewey es el naturalismo de fondo al que conllevan sus respectivas posturas. Efectivamente, como muestran ciertos estudios, como por ejemplo, los realizados por T. Uebel (1992) y J. Miguel Esteban (2003), el empirismo de Neurath involucra una concepción naturalista muy fuerte, la cual, al igual que en la concepción de Dewey, implica, por un lado, un rechazo a la concepción del sujeto epistémico como un espectador y, por el otro, un reconocimiento de la contingencia de todo conocimiento; en este sentido, ambos autores abogan por un anti-fundacionismo y por un falibilismo. Efectivamente, para Neurath:

La observación no puede proveer datos puros sino sólo conceptualizaciones. Las teorías nunca son confrontadas contra observaciones desnudas. Las proposiciones observacionales pueden en principio también ser rechazadas porque ellas no son un suelo firme⁴⁵

Esta concepción es compartida por Dewey para quien, en la experiencia guiada, los datos no son dados sino tomados, y esta selección de datos implica una organización de la experiencia. En este sentido, ambos autores critican la idea de verdad a partir de la correspondencia de los enunciados con los hechos o con la realidad; ya que dicha teoría supone un objeto anterior e inmutable en el proceso de conocimiento.

No obstante, ambos autores enfrentan esta crítica de maneras diferentes; en el caso de Neurath su postura es coherentista, un enunciado o proposición sólo puede confrontarse con otro enunciado o conjunto de enunciados, las creencias, históricamente condicionadas, sólo pueden ser confrontadas con otras creencias. En el caso de Dewey, su postura está vinculada con su postulado de que la investigación es siempre contextual, es decir, es siempre a partir de una situación incierta. Así, la verdad para este autor tiene un soporte instrumental basada en el orden que se establezca en el proceso experiencial y la potencialidad de dicho orden para satisfacer los fines del sujeto que vivencia la experiencia. Una proposición no puede ser juzgada como verdadera o falsa en su propiedad intrínseca

44 Otto Neurath (1937) p.268

45 N. Cartwright, J. Cat, L. Fleck y T. Uebel (1996) p.123

sino sólo en relación al rol que dicha proposición cumple en un contexto más amplio, es decir, en su propiedad relacional; lo contrario, es desconocer las características y finalidades en torno a las cuales se presenta una proposición.

Con esto, Dewey no reduce la racionalidad y el establecimiento de la verdad a un proceso individual, por el contrario, como vimos en el apartado anterior, el contexto, los hábitos moldeados culturalmente, las instituciones, tienen un papel esencial en los procesos cognitivos. Esta concepción contextualista de la cognición es un punto en común esencial entre Neurath y Dewey, ya que ambos autores manifiestan una desvinculación radical con las concepciones epistemológicas tradicionales, admitiendo que todo concepto y creencia tienen una necesaria dependencia histórica y contextual. Este supuesto lleva a que el desarrollo de la ciencia y la formación de su normatividad sean entendidos a partir de asumir a la ciencia como una práctica social; efectivamente, para ambos autores teoría y práctica aparecen íntimamente entrelazadas, lo teórico sólo puede entenderse si es visto como incrustado en el contexto de una práctica.

En este sentido, la deliberación y la elección tiene características particulares, fundamentales a nuestro tema de investigación. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, Neurath y Dewey coinciden respecto a los aspectos que participan en todo proceso deliberativo; como señala Dewey, la deliberación es un “ensayo dramático” producido en la imaginación cuando varias líneas de acción posible están compitiendo⁴⁶. Esto implica un proceso en el que varios elementos, como los hábitos, el ambiente, los deseos, se combinan para mostrar posibles caminos de acción y sus respectivos resultados. Con esto, dicho proceso no debe entenderse como surgiendo a partir de un agente libre de preferencias, como bien afirma Dewey, “somos seres tendenciosos”⁴⁷. Detrás de esta idea está el supuesto de que no hay una dicotomía entre razón y deseo: “lo razonable es una cualidad en relación efectiva con los deseos y no algo opuesto al deseo”⁴⁸.

Esta postura es cercana a la propuesta de Neurath sobre los llamados “motivos auxiliares”; con los cuales, como veremos en el siguiente capítulo, alude a la necesidad de incorporar elementos tradicionalmente excluidos en la explicación de los procesos

46 J. Dewey (1922) p.132

47 J. Dewey (1922) p.134

48 J. Dewey (1922) p.137

congnitivos para comprender situaciones fundamentales de elección racional. Al referirse a los motivos auxiliares, Neurath muestran que la racionalidad no puede ser reducida a meros procesos lógicos, ya que en la cognición se presentan situaciones en las que la lógica se manifiesta insuficiente para llevar a cabo una decisión. Lo fundamental aquí, es que la fuente de los motivos auxiliares es afectiva y cultural, con lo cual se remarca, al igual que en Dewey, la continuidad existente entre ciencia y sentido común, por un lado, y de razón y afectividad, por otro lado.

Así, tanto para Dewey como para Neurath la justificación de una elección y de los respectivos ámbitos del ser humano que participan en la toma de decisión tiene un trasfondo pragmático, la elección será racional si ayuda a seguir y sostener el curso de acción más deseable, liberando al agente de una fuente de displacer. Esto se logra, afirma Dewey, a partir de una deliberación que considere las demandas de cada hábito y deseo y que permita el restablecimiento del equilibrio perdido⁴⁹. Con esto, ni los deseos están subordinados a la razón ni la razón es cegada por los deseos; el intelecto está siempre inspirado por algún impulso, por algún deseo o pasión, convirtiendo esos deseos en sistemáticos planes futuros de acción.

Asimismo, a partir de este enfoque en las prácticas, tanto Neurath como Dewey coinciden en que la distinción entre ciencia y sentido común es de grados, aunque para ambos esta diferencia se sostiene al ser la ciencia una actividad más reflexiva y deliberativa que la del sentido común. No obstante, toda delimitación tajante entre estos ámbitos es arbitraria y criticable. Efectivamente, en el caso Dewey, como vimos en el apartado anterior, el vínculo entre ciencia y sentido común es circular ya que la ciencia parte de la experiencia no-reflexiva y regresa a ésta para alimentarla desde la experiencia reflexiva.

En el caso de Neurath, asume que todo lenguaje es social y temporal, por lo que se torna imposible desarrollar una ciencia libre del lenguaje ordinario, como pretendía Carnap. Esta postura se muestra en su famosa metáfora del barco:

[...] esto no es una tabula rasa. Somos como marineros que tienen que reconstruir su barco en mar abierto, sin dique seco en el que varar para reconstruirlo a partir de sus mejores componentes... imprecisos conglomerados verbales ('ballugen') son de algún

49 J. Dewey (1922) p. 136-138

modo siempre parte del barco. Si las imperfecciones son disminuidas en algún lugar, estas bien pueden reaparecer en algún otro lugar en un grado mayor [...] ⁵⁰

Como puede verse, además de un compromiso falibilista por el que se reconoce que todo conocimiento es susceptible de revisión, Neurath a su vez supone que el lenguaje común está siempre presente en la ciencia. Este compromiso falibilista, a su vez, acerca a Neurath aún más con la concepción pragmatista en el sentido de que intenta rebatir la pretensión de certeza y fundamentos últimos característicos de la tradición y del propio positivismo lógico. Ahora bien, como puede apreciarse en la metáfora del barco, Neurath denomina al imprescindible componente del sentido común “*ballugen*”, entendido como el conjunto o aglomerado de creencias o concepciones imprecisas que forman parte constitutiva en la construcción de todo juicio ⁵¹.

En este sentido, tanto Neurath como Dewey afirman que si bien la ciencia implica un proceso más reflexivo, ésta nunca puede despojarse del sentido común. Para Dewey, aunque una “situación problemática” conlleva a la experiencia reflexiva, esto es, implica una ocasión para la inteligencia y una oportunidad para transformar los hábitos, tal proceso de pensamiento nunca es despojado completamente de la compleja red de hábitos del agente, por el contrario, los hábitos que no son cuestionados o no se viven como una tensión con la situación actual, se incorporan como herramientas aprendidas y utilizadas que ayudarán en la elaboración de un curso alternativo de acción. Efectivamente, sólo cuando se presenta una situación problemática o extraña para el agente es que los hábitos son “sacudidos” y el pensamiento requiere trabajar a tientas, aunque esto nunca lo hace libre de todo hábito. Sin embargo, estos casos permiten el surgimiento de nuevas experiencias, de “ampliación” de la naturaleza y son situaciones que posibilitan el cuestionamiento y transformación de hábitos antes incuestionados. Y es justamente este conflicto de hábitos, junto con la actividad intelectual, lo que permite hablar de investigación consciente. Al respecto, como vimos en el apartado anterior, los hábitos y la inteligencia mantienen una relación de correlación recíproca y necesaria, ambos

⁵⁰ Otto Neurath (1932) p.92

⁵¹ Ver Otto Neurath, (1932)

constituyen una unidad; negar esto implicaría, en términos de Dewey, rechazar la continuidad de la mente con la naturaleza⁵².

Con esto, podemos afirmar que nuestra situación como sujetos cognoscentes no es distinta de nuestra condición de agentes. Para Dewey el conocimiento es investigación como respuesta a situaciones indeterminadas o problemáticas, en este sentido, toda investigación es situacional y relativa a un determinado contexto en el que se presenta el problema a resolver; para Neurath, todo proceso de investigación está íntimamente vinculado al contexto de la práctica en la que se ejerce, práctica que, como vimos, debe ser el foco de análisis al momento de entender el desarrollo científico. Con esto, ambos autores asumen una concepción completamente encarnada del conocimiento y en este sentido el conocimiento no es distinto de otras formas de acción humana⁵³.

Para concluir esta primera parte del trabajo, creo importante señalar que coincido con van Fraassen (2002) respecto a la necesidad de distinguir aquellas concepciones empiristas que se reducen a una tesis metafísica, es decir, que implican un compromiso respecto a cómo el mundo es y las posturas empiristas, a la cual se adhiere van Fraassen, que consisten en una postura (*stance*) con ciertas actitudes y compromisos. Esto no rechaza la idea de que la postura empirista pueda implicar creencias, lo que se critica es que el empirismo sea reducido a creencias o a afirmaciones sobre “lo que es”⁵⁴ es decir, a un compromiso con un cuerpo doctrinal.

Con esto, van Fraassen cuestiona, por un lado, que todo conocimiento esté basado en la experiencia, al menos como era concebida tradicionalmente y, por el otro, que una postura filosófica empirista deba establecer compromisos ontológicos o metafísicos. La idea de “postura” implica una actitud que involucra una inclinación hacia ciertos compromisos, juicios de valor, disposiciones a actuar, etcétera.

Siguiendo esta crítica al empirismo tradicional y para hacer justicia a la complejidad inherente de todo proceso experiencial, es necesario reconocer que todo conocimiento está encarnado en un determinado contexto social y cultural. Esto significa que la experiencia, para que sea posible, implica la incorporación de los distintos ámbitos que constituyen la

52 J. Dewey (1922) P.130

53 J. Miguel Esteban (2003) p.241

54 Van Fraassen (2002) p. 47-48

existencia humana. En este sentido, como veremos en el próximo capítulo, cobran principal relevancia, para comprender los procesos cognitivos, las costumbres, las tradiciones, los intereses, el marco axiológico, las creencias previas, los deseos y las afectividades que conforman el marco contextual en el que se desarrolla la experiencia.

II. La racionalidad de la afectividad

Durante la primera mitad del Siglo XX la filosofía de la ciencia se caracteriza por excluir al sujeto cognoscente en aras de afirmar las condiciones que asegurasen la objetividad del conocimiento. Así, dicha perspectiva estaba centrada principalmente en los productos de la ciencia y en la justificación, por lo que los aspectos sociológicos, históricos y psicológicos se asumían como epistémicamente irrelevantes.

Sin embargo, dentro de este panorama general, podemos aludir a algunas excepciones cuyos desarrollos anticipaban el giro que cobraría la filosofía de la ciencia a partir de la década de los años 60, sirviendo, asimismo, de base para el llamado “giro historicista⁵⁵” de la ciencia.

La primera parte de este capítulo estará centrada en desarrollar de manera general algunas de estas propuestas, las cuales, desde perspectivas distintas, reconocen la necesidad de incorporar elementos tradicionalmente excluidos para la comprensión de los procesos cognitivos. Es a partir de esta nueva apuesta, que los autores que mencionaremos aceptan el requerimiento de suavizar o romper con la distinción entre razón teórica y razón práctica, donde la razón epistémica es caracterizada como una facultad que comprende procesos más amplios que los meramente lógicos.

2.1 Algunos antecedentes de la primera mitad del siglo XX

Basado en una postura holista y en la convicción de que las teorías en física no son una explicación del mundo sino una representación detallada pero provisional, Pierre Duhem (1914) asume dos postulados de fundamental importancia para este trabajo: por un lado, que la experiencia puede contradecir algunos de los resultados propuestos por una teoría, pero no establece dónde la teoría debe ser modificada; y, por el otro, que en los casos en los que se presentan teorías rivales empíricamente equivalentes la lógica y la evidencia del

⁵⁵ A partir de este cambio de perspectiva por parte de la filosofía de la ciencia se reconoce la importancia de la historia para entender la manera en que se desarrolla la ciencia y, asimismo, se asume que el conocimiento científico es relativo al contexto o, en términos kuhnianos, a los paradigmas en los que se desarrolla el conocimiento científico.

experimento no son suficientes para escoger entre una de ellas. De aquí que para Duhem, estos procesos de elección, que muestran la insuficiencia de una razón basada en reglas lógicas, están guiados por lo que el autor denomina “el buen sentido”:

Algunas opiniones que no incurren para nada en el principio de contradicción, son, sin embargo, perfectamente desatinadas. Esos motivos que no derivan de la lógica y que, no obstante, guían nuestra elección, esas razones que la razón no conoce, que hablan al espíritu de finura y no al geométrico, constituye lo que llamo propiamente el sentido común⁵⁶

Esta distinción entre el espíritu de sutileza o de fineza y el espíritu del geómetra tiene sus orígenes, como el propio Duhem reconoce, en Blaise Pascal (1670). Lo interesante de esta distinción formulada por Pascal es que los principios que *hablan* al espíritu de sutileza “casi no se ven; se les sienten más que se les ve⁵⁷” por lo que dichos principios no pueden ser demostrados como sucede con los principios geométricos. Por el contrario, en el contexto del espíritu de sutileza “hay que ver la cosa de golpe, de una sola mirada y no por progresión y razonamiento, por lo menos hasta cierto grado⁵⁸”. Este supuesto en Pascal, está basado en la afirmación de que la razón y la pasión o, en sus propios términos, la razón y el corazón no son dos ámbitos necesariamente contrapuestos, “conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón⁵⁹”. El corazón otorga el conocimiento de los primeros principios en los que se apoyará y se basará el razonamiento, no obstante, la divergencia radica en que a diferencia de las proposiciones, estos principios se sienten, siendo inútil pretender demostrarlos o justificarlos racionalmente⁶⁰. Esta impotencia de la razón, dice Pascal, “sólo debe pues, servir para humillar a la razón- que quería juzgarlo todo- pero no para oponerse a nuestras certidumbres. Como si sólo la razón fuese capaz de instruirnos⁶¹”.

56 P. Duhem (1914) p.285

57 B. pascal (1670) p.516

58 B. Pascal (1670) p.516

59 B. Pascal (1670) p.379

60 B. Pascal (1670) p. 379

61 B. pascal (1670) p. 379

Así, siguiendo esta línea, Duhem propone el *buen sentido* para comprender el desarrollo de la ciencia ya que “la lógica otorga una libertad casi absoluta al físico que pretende elegir una hipótesis⁶²”. No obstante, como mencionamos, el buen sentido no sólo es fundamental al momento de condenar una hipótesis en relación a los resultados de un experimento, sino también en las controversias científicas y elección teórica.

En este último punto, la visión de Duhem es muy cercana, como veremos más adelante, a la propuesta de Polanyi respecto al papel esencial de las pasiones en los procesos de persuasión intelectual. Efectivamente, la resolución y decisiones logradas en las disputas o controversias científicas no pueden estar basadas, al menos no únicamente, en la lógica y la evidencia experimental. Cuando las disputas se presentan entre miembros pertenecientes a distintas tradiciones científicas o cuando surge una nueva teoría es fundamental establecer una correspondencia entre las ideas teóricas de las tradiciones en cuestión, de lo contrario las proposiciones no serán ni verdaderas ni falsas: carecerán de sentido, serán letra muerta, porque están escritas en una lengua que no sabemos leer⁶³:

¡Cuántas discusiones científicas en las que cada uno de los litigantes pretende aplastar a su adversario bajo el testimonio irrecusable de los hechos! Se enfrentan por observaciones contradictorias, pero la contradicción no está en la realidad, siempre acorde consigo misma, sino entre las teorías con las que cada uno expresa esa realidad⁶⁴.

En este proceso, cada defensor de su teoría pretende tener el buen sentido de su lado y considera insuficientes las razones que postula su adversario. No obstante, este estado de indecisión encuentra su fin gracias al propio buen sentido: “llega un día en que el sentido común se manifiesta con tanta claridad a favor de uno de los dos bandos que el otro renuncia a la lucha, cuando la pura lógica no le impediría continuar⁶⁵”.

De aquí que criterios como la simplicidad, la capacidad predictiva, la elegancia, etcétera, que los científicos toman en consideración para la valoración de teorías rivales no pueden ser descritos en caminos algorítmicos, ya que la virtud de una teoría dependerá del

62 P. Duhem (1914) p.338

63 P. Duhem (1914) p.211

64 P. Duhem (1914) p.211

65 P. Duhem (1914) p.287

contexto y de cómo se la caracterice. Este punto es señalado y desarrollado de manera muy clara por Thomas Kuhn (1977) cuando afirma que el problema con los criterios son su imprecisión y que, al ser aplicados conjuntamente, pueden estar reñidos unos con otros:

Cuando los científicos deben elegir entre teorías rivales, dos hombres comprometidos por entero con la misma lista de criterios de elección pueden llegar a pesar de ello a conclusiones diferentes.... con respecto a las divergencias de esta índole, no es útil ningún conjunto de criterios de elección⁶⁶

De aquí que, menciona Kuhn, para entender los procesos de elección muchas veces hay que recurrir a las características individuales⁶⁷ y a factores externos a la ciencia⁶⁸.

No obstante, si bien Duhem reconoce que toda labor científica requiere, por parte del científico, un compromiso e incluso “un acto de fe” hacia la teoría que respalda su labor, para que el buen sentido cumpla adecuadamente con el rol de “auxiliar” a la razón, se requiere, a su vez, una formación ética e intelectual dentro de la práctica científica que permita desarrollar el espíritu de fineza y la habilidad de razonamiento intuitivo. Tal formación tiene como finalidad esencial que el científico deje a un lado las pasiones e intereses personales al momento de decidir entre teorías rivales. Así, el buen juicio derivado del buen sentido requiere que el científico no sólo sea hábil en su materia, sino que, asimismo, sea un “un juez imparcial y leal”⁶⁹.

Esto último muestra que el buen sentido tiene una importante connotación ética con lo que, de manera implícita, Duhem establece un acercamiento entre el ámbito epistemológico y el ámbito práctico. Como veremos al final del trabajo, tal concepción es sumamente significativa si pensamos en una visión pragmática de los procesos cognitivos, incluyendo la práctica científica, por la que se disuelve la distinción entre razón teórica y razón práctica.

Efectivamente, como hemos venido afirmando, la incorporación del buen sentido a los procesos cognitivos, implica que la razón lógica es insuficiente para explicar ciertos

66 T. Kuhn (1977) p.348

67 T. Kuhn (1977) p. 348

68 T. Kuhn (1977)p. 349

69 P. Duhem (1914) p. 288

procesos cognitivos. Siguiendo esta misma línea, e influenciado por la propia noción del buen sentido, se encuentra Otto Neurath (1913) y su propuesta sobre los “motivos auxiliares”. Efectivamente, al igual que en Duhem, los motivos auxiliares son un elemento fundamental en la propuesta de Neurath para criticar la concepción dominante de racionalidad, en especial proveniente de la línea cartesiana, al otorgar un rol esencial a elementos que habían sido excluidos en la explicación de los procesos epistémicos. Para Neurath el racionalismo implica el reconocimiento de los límites de la razón, lo contrario a ello es “pseudo-racionalismo”. Así, afirma Neurath:

Una vez que la razón ha ganado cierta influencia, la gente generalmente muestra una tendencia a considerar todas sus acciones como racionales. Las formas de acción que dependen de los oscuros instintos reciben una reinterpretación o confusión⁷⁰.

Ante las limitaciones de la razón, los motivos auxiliares cumplen un papel similar al del buen sentido al servir de apoyo cuando se presenta una disyuntiva y la razón inferencial parece insuficiente para la elección. Para proponer esta idea, Neurath desarrolla una crítica a la distinción que establece Descartes(1637) en *El Discurso del Método* entre “razón dura” y “razón blanda”. Según Neurath, el principal error de Descartes fue creer que sólo en el ámbito de la práctica son necesarias las reglas provisionales; contrario a esto, para Neurath, tanto la razón teórica como la razón práctica se caracterizan por tener reglas provisionales, es decir, ambas requieren apelar a criterios externos. Esta distinción establecida por Descartes se debe a que dicho autor no considera el pensamiento teórico como una forma de acción; así, contrario a esta idea, para Neurath, la diferencia entre pensamiento y acción es sólo de grados, no de tipo ni de cualidad: la suspensión de la acción es también acción, implica la decisión de no actuar. De aquí que las reglas provisionales, o en términos de Neurath, “los motivos auxiliares”, sean un recurso necesario tanto para la razón práctica como para la razón teórica.

Asimismo, Neurath critica la propuesta cartesiana de la duda metódica, en este sentido, afirma:

70 Otto Neurath (1913) p.441, en N. Cartwright, J. Cat, L. Fleck y T. Uebel (1996) p. 129

El conocimiento no parte de una tabula rasa, los fenómenos objetos de conocimiento no son interconectados y descritos por una cadena unidimensional. Es imposible formular una proposición singular sin al mismo tiempo hacer uso tácito de otras proposiciones como tampoco podemos expresar una proposición sin aplicar conceptos conformados con anterioridad⁷¹ .

Con la duda metódica, Descartes trata al pensamiento como un sistema de relaciones lógicas, por lo que es posible, según su concepción, reiniciar una y otra vez las cadenas de pensamiento. Sin embargo, Neurath afirma, en oposición a Descartes, que enfrentarnos con el mundo implica aplicar concepciones previas, las cuales, a su vez, se encuentran interconectadas entre sí, por lo que es imposible retomar, a voluntad, las cadenas de pensamiento que conducen a una creencia: “el pensamiento de un ser humano durante toda su vida forma una unidad psicológica, y sólo en un muy limitado sentido podemos hablar de trenes o cadenas de pensamiento *per se*”⁷²

Contra todo estos supuestos cartesianos, la propuesta de los motivos auxiliares conduce a adoptar diferentes estándares de aquellos derivados del ideal fundacionista; los motivos auxiliares no implican cuestiones de verdad sino de funcionalidad: la aplicación de un motivo auxiliar es racional si ayuda a seleccionar y sostener la selección de un curso deseable de acción⁷³ eliminando la duda que era fuente de displacer. En este sentido, los motivos auxiliares tienen un trasfondo fundamentalmente pragmático⁷⁴.

Tal concepción es de principal importancia para la comprensión de los procesos cognitivos; dicha tesis, junto con el supuesto de que la ciencia nunca está libre del lenguaje común, suponen un avance substancial en el entendimiento del desarrollo científico, en particular, si tenemos presente las ideas generales que caracterizaban al positivismo lógico. En este sentido, y a diferencia del buen sentido de Duhem, los motivos auxiliares tienen una fuerte conexión con el contexto social o cultural de una época determinada. De aquí,

71 Otto Neurath (1913) p. 3

72 O. Neurath (1913) p.3

73 N. Cartwright, J. Cat, L. Fleck y T. Uebel (1996), p. 134-135

74 O. Neurath (1913) p. 9

que los motivos auxiliares, pertenecientes tanto al ámbito psicológico como a un determinado contexto histórico, sean un elemento puente entre racionalidad y tradición⁷⁵,

No obstante, según nuestra opinión, este tratamiento es insuficiente para asumir a la ciencia como una práctica absolutamente encarnada en un contexto histórico-cultural. Los motivos auxiliares, si bien implican un avance en el acercamiento entre tradición y racionalidad, su papel parece quedar limitado a ciertas situaciones en las que la razón es insuficiente para tomar una decisión; es decir, que la participación de los motivos auxiliares en los procesos racionales está subordinada, al igual que el buen sentido de Duhem, a los límites que encuentra la razón en determinados procesos.

En este sentido, el buen sentido y los motivos auxiliares pueden interpretarse como propuestas metodológicas de reglas provisionales, que no se reducen a reglas lógicas o empíricas, particularmente aplicables a casos bien definidos en los que la racionalidad es insuficiente para la elección. Así, estos elementos parecen ser necesarios únicamente en situaciones de equivalencia en las que la razón parece ser insuficiente, sean dichas equivalencias de conocimiento, como en el caso de los viajeros perdidos de Descartes⁷⁶, o de preferencias, como es el caso de la historia del asno de Burdian⁷⁷.

En este sentido, los autores que veremos a continuación, Michael Polanyi (1958) y John Dewey (1925 y 1934) parecen ir más lejos al asumir la necesidad de incorporar elementos que trascienden la razón algorítmica en todo el proceso experiencial y no sólo en la parte del proceso donde los medios racionales se agotan; es decir, para estos autores el papel de las pasiones o de la afectividad no se reduce a momentos específicos de los procesos cognitivos en los que la razón manifiesta su insuficiencia; por el contrario, el supuesto al que parece conducir la lectura de sus desarrollos es que lo cognitivo es inseparable de lo afectivo.

75 Cfr O. Neurath (1913) p.10

76 En la Tercera parte del *Discurso del método*, Descartes, para ejemplificar la manera en la que debe actuar el hombre en la vida práctica, alude a que debemos conducirnos como viajeros extraviados en un bosque, quienes, debido a la equivalencia en el conocimiento de las distintas posibilidades, no pueden escoger por medios racionales la opción verdadera.

77 Jean. Burdian (1300-1358) expone la situación en la que un animal hipotético, con hambre, se encuentra situado a mitad de camino entre dos idénticos bultos de heno. El animal, si no quiere morir de hambre, debe elegir entre uno de los bultos de heno, pero no tiene ninguna razón para preferir uno de los bultos en particular. De aquí que la elección racional debe ser posible en ausencia de preferencias.

Así, si bien hay muchos puntos de coincidencia entre los cuatro autores que trabajaremos, lo que diferencia tanto a Polanyi como a Dewey de las propuestas de Duhem y de Neurath es que los primeros asumen, de alguna manera, que la afectividad constituye “formas de ver”, es decir, que a diferencia del buen sentido y de los motivos auxiliares, las pasiones establecen maneras de aprehender el mundo y de relacionarnos con el entorno.

Efectivamente, para Polanyi, “la ciencia sin pasión es vacía [...] cualquier proceso de investigación no guiado por pasiones intelectuales se dispersará en un desierto de trivialidades”⁷⁸. Dicha afirmación se debe a que las pasiones son una guía y un medio de valoración de los hechos que pueden ser de interés y aquellos que carecen de éste; en este sentido, las pasiones poseen “un contenido afirmativo”⁷⁹. En particular, para Polanyi, las pasiones tienen tres roles fundamentales en los procesos cognitivos: *valorativo*, *heurístico* y *persuasivo*.

Como mencionamos, el rol valorativo impide que la labor cognitiva sea un proceso a ciegas. Para cumplir esta función selectiva, es necesario que distingamos las pasiones que poseen un objeto y aquellas que no; las pasiones que poseen un objeto lo “cargan” con emociones, haciendo que los objetos sean repulsivos o atractivos, con lo que afirman o rechazan su valor positivo⁸⁰. Sólo una pequeña fracción de todos los hechos cognoscibles son de interés para la ciencia, de aquí que la función de la pasión científica sea “la de distinguir entre los hechos demostrables que son de interés científico y aquellos que no lo son”⁸¹.

Esta caracterización permite asumir, a diferencia de Duhem y de Neurath, que el rol de las pasiones no es sólo auxiliar en la deliberación sin aportar nada nuevo a la materia en cuestión, por el contrario, en la visión de Polanyi, al participar las pasiones en los procesos cognitivos aportan información sobre el mundo, lo cual permite equipararlas a la percepción o asumirlas como *maneras de ver*; es decir, las pasiones nos dicen algo sobre el mundo. De aquí que, para Polanyi, “[...] todas las pasiones que animan y forman el

78 M. Polanyi (1958) p. 135

79 M. Polanyi (1958) p.159

80 M. Polanyi (1958) p.134

81 M. Polanyi (1958) p. 135

descubrimiento implican una creencia en la posibilidad de un conocimiento del cual estas pasiones declaran su valor [...]”⁸²

Respecto al rol heurístico, las pasiones son una fuente de presagios, de descubrimientos futuros y de persistencia en la persecución de objetivos. Este papel fundamental que cumplen las pasiones en los procesos heurísticos se debe a que todo descubrimiento creativo implica una transformación intelectual, un cambio en la manera en que entendemos el mundo o el entorno, cambio que requiere, para ser efectuado, un motivo pasional. El descubrimiento es un proceso intermedio entre una situación problemática y su solución, pero para que este proceso de descubrimiento sea creativo se requiere romper con patrones o paradigmas establecidos, para lo cual “se requiere cruzar una brecha lógica entre un problema y su solución confiando en los impulsos no especificados de nuestras pasiones heurísticas”⁸³. En este sentido, las pasiones constituyen la fuerza que nos impele a abandonar un armazón aceptado de interpretación y nos comete, por el cruce de una brecha lógica, al uso de un nuevo armazón⁸⁴.

Esta función heurística está íntimamente vinculada con el rol persuasivo de las pasiones. Debido a que todo descubrimiento creativo implica un cambio del marco interpretativo y una nueva forma de relacionarnos con el entorno, las resistencias para aceptar una nueva visión son inevitables. Tal resistencia debe ser enfrentada buscando ganar la simpatía de los oponentes, teniendo presente que la aceptación de un nuevo descubrimiento implicará, a su vez, un proceso heurístico. Efectivamente, en términos de Polanyi, los oponentes “piensan diferente, hablan en un lenguaje diferente, viven en un mundo diferente”⁸⁵; persuadir a otros sobre la aceptación de una nueva idea implica, para los persuadidos, una nueva manera de razonamiento, de aquí que el convencimiento no puede ser a través de un argumento formal o a partir de evidencias, la demostración debe ser reemplazada por formas de persuasión que induzcan a una conversión. Como afirma Polanyi, las controversias científicas nunca se mantienen, al menos, no únicamente, dentro de la ciencia⁸⁶.

82 M. Polanyi (1958) p. 173

83 M. Polanyi (1958) p. 143

84 M. Polanyi (1958) p. 159

85 M. Polanyi (1958) p.151

86 M. Polanyi (1958) p. 150-151

Con lo dicho hasta aquí, Polanyi desarrolla una crítica interesante a los supuestos tradicionales respecto al desarrollo científico y a los proyectos universalistas y objetivistas. En este sentido, acorde con las propuestas de Duhem y Neurath, para Polanyi, toda regla formal, todo criterio de valoración de teorías, todo hecho y evidencia son contextuales, por lo que son recursos insuficientes para la elección teórica o al momento de resolver una controversia científica.

No obstante, según nuestra interpretación, a diferencia de Duhem, Neurath y Polanyi asumen un proyecto más radical, por el cual aceptan que la ciencia es una práctica inserta en un determinado contexto cultural. En este sentido, los motivos auxiliares y las pasiones son elementos necesarios para la cognición con un fuerte componente cultural, fungiendo, en el caso de posturas como la de Neurath, como un elemento articulador entre ciencia y sociedad. En palabras de Polanyi, “la ciencia no puede esperar sobrevivir en una isla de hechos positivos, alrededor de la cual el resto de la herencia intelectual del hombre sea rebajada al estatus de afectividad subjetiva”⁸⁷.

Asimismo, Neurath, Polanyi y, como veremos, John Dewey, asumen, a partir de sus desarrollos, que no se puede establecer una distinción entre las cuestiones lógicas y las psicológicas o lo psicosocial al momento de entender el desarrollo de la ciencia. En este sentido, recordemos la cita de Neurath: “el pensamiento de un hombre durante su completa vida forma una unidad psicológica y sólo en un muy limitado sentido uno puede hablar de cadenas de pensamiento per se”⁸⁸

Al respecto, la concepción de las pasiones en Polanyi es sumamente iluminadora, ya que reconoce la dependencia de los estados pasionales del contexto o trasfondo cultural que los posibilita; es decir, la vida afectiva está engendrada en una determinada cultura. Con esto, Polanyi reconoce que las pasiones son, en parte, un constructo social; visión muy acorde con la línea que seguiremos en este trabajo. Así, afirma Polanyi, “un hombre y una mujer criados en una vierten sus mentes dentro de esta fábrica, y así viven las emociones que les enseñan a sentir”⁸⁹. En palabras de Broncano (2009), para Polanyi “la ciencia es una empresa emocional, dirigida por pasiones intelectuales que son aprendidas y preservadas en

87 M. Polanyi (1958) p.134

88 O. Neurath (1913) p.3

89 M. Polanyi (1958) p. 173

el marco de comunidades científicas, ligadas ellas mismas por lazos de reconocimiento a la vez epistémicos y emocionales”⁹⁰.

Esta última perspectiva respecto a las pasiones ya se encontraba en la propuesta de John Dewey. Efectivamente, tanto Polanyi como Dewey asumen que si bien las pasiones o emociones requieren características innatas en el ser humano para ser desarrolladas, la forma que adquieren estos estados dependerá del contexto cultural en el que se desarrolle el agente. En este sentido, la afectividad como constructo social, adquiere sentido dentro de un marco cultural. Según Dewey, las “cualidades estéticas” y las emociones, desarrolladas o conformadas dentro de un ámbito cultural específico, fungen un papel esencial en los procesos experienciales.

Respecto a la noción de *cualidad*, como sucede con otros conceptos desarrollados por el autor, resulta un tanto oscura; sin embargo, podemos deducir a partir de sus escritos que la cualidad estética está anclada en el ámbito de la afectividad la cual, en palabras de Dewey, “lanza tentáculos para lo que es afín, para las cosas que la alimentan y la conducen a su cumplimiento”⁹¹.

Dicho concepto es central en la postura de Dewey ya que se constituye como condición de posibilidad de toda experiencia; lo cual es coherente con la línea contextualista y relacional desde las cuales el autor caracteriza todo proceso experiencial. Esto, debido a que la cualidad es asumida como un elemento unificador que atempera y otorga sentido a las partes constituyentes de la experiencia conformándolas en un todo y dándoles una unidad, aspecto que, asimismo, posibilita que cada experiencia se constituya como algo único. Así, toda experiencia es colmada con alguna cualidad dominante lo que establece su organización y le otorga su calidad particular. Con esto, los objetos y partes que conforman la experiencia en su totalidad y las relaciones y distinciones que se establezcan dentro de dicha experiencia serán aprehendidos y constituidos en relación a la cualidad dominante de la situación.

90 F. Broncano (2009) p.74

91J. Dewey (1934) p. 78. En esta cita el autor se refiere directamente a “emoción” y su papel en la producción y vivencia de la obra artística. Como veremos a continuación, esta función que le otorga a los estados afectivos es muy cercana a la que le otorga a la cualidad estética, es por eso que asumimos una cierta analogía entre ambos conceptos. No obstante, la diferencia parece radicar en que la cualidad, como elemento temporalmente anterior en el desarrollo de la experiencia, individualiza a la emoción que predominará en el proceso experiencial, es decir, que la cualidad dominante define el significado de los sentimientos o emociones experimentadas.

Dicha cualidad unificadora pertenece principalmente al ámbito vivencial, no al intelectual. La cualidad es algo sentido que no puede hacerse reflexivo o ser transmitido sino es a costa de un cambio de cualidad. Asimismo, la cualidad como directamente sentida no pertenece al ámbito privado del sujeto ni está localizada en el objeto, sino que pertenece a la situación experimentada como un todo.

De esta manera, la cualidad estética, al darle unidad a la experiencia, le otorga un sentido emocional; no obstante, este aspecto afectivo no es algo estático, sino que fluye en relación a la experiencia vivida. Según esto, las emociones son para Dewey estados complejos cuyas características cualitativas dependerán del escenario experiencial en que se encuentre el agente: “Todas las emociones son calificativos de un drama y cambian al desarrollarse el drama⁹²”. Así, las emociones no son algo ajeno a la experiencia, sino que toda experiencia, digna de ser nombrada como tal, es experiencia emocional. Toda emoción está unida a algo que va más allá de ella misma, incluso las emociones que no poseen un objeto; con esto, las emociones deben formar parte constitutiva de toda experiencia y evolucionan con ella. Como puede notarse, este desarrollo en torno a la afectividad es muy cercano a la posterior propuesta, ya mencionada, de Polanyi, ya que para ambos pensadores el ámbito afectivo regula, en cierta medida, lo que es pertinente y relevante en un cierto momento y contexto y, asimismo, se constituye como guía para toda distinción y relación que se establezca en el proceso experiencial. En este sentido, afirma Dewey:

La emoción es la fuerza motriz y unificadora; selecciona lo congruente y tiñe con su color lo seleccionado, dando unidad cualitativa a materiales aparentemente dispares y desemejantes. Proporciona, por lo tanto, unidad a las partes variadas de una experiencia⁹³

Como veremos en el siguiente apartado, esta manera de entender la afectividad constituye un antecedente fundamental para las propuestas más innovadoras sobre la afectividad; en particular, las corrientes que caracterizan las emociones como *formas de ver*, es decir, que asumen que la afectividad puede entenderse como *percepciones afectivas*.

92 J. Dewey (1934) p. 48

93 J. Dewey (1934) p.49

Asimismo, la concepción de Dewey es muy cercana a la posteriormente desarrollada por Ronald De Sousa (1987) en el sentido de que para ambos autores la afectividad es un elemento fundamental que le otorga cierta identidad a la experiencia y por lo tanto permite su individuación. Efectivamente, como vimos en el capítulo anterior, para Dewey una experiencia es un flujo ininterrumpido de sucesos, no obstante, tenemos una experiencia cuando lo experimentado se despliega hasta su cumplimiento, es decir, cuando se constituye en un proceso con un inicio, un desarrollo y un fin; sólo este tipo de experiencia se constituye como un todo que lleva con ella su propia cualidad individualizadora y de autosuficiencia⁹⁴. Al respecto, como veremos, en el caso de De Sousa, la manera en que se relacionen los elementos propios de una experiencia emocional, genera una cualidad de segundo orden la cual será el elemento definitorio para la emoción en cuestión.

Este desarrollo respecto al componente cualitativo y afectivo de toda experiencia conduce, asimismo, a que la distinción entre lo estético y lo intelectual no pueda establecerse de manera absoluta, ya que dichos ámbitos son constitutivos de toda experiencia, incluso de la experiencia de pensamiento, donde la diferencia sólo puede establecerse a partir de su contenido material⁹⁵. Este punto es fundamental si, como establece N. Goodman (1968), asumimos que la distinción entre lo científico y lo estético está arraigada en el contraste entre lo cognitivo y lo emotivo⁹⁶. Al respecto, afirma Dewey:

Ninguna actividad intelectual es un acontecimiento integral (una experiencia) a menos que esta cualidad venga a completarla. Sin ella el pensar no es concluyente. En suma, lo estético no se puede separar de modo tajante de la experiencia intelectual, ya que ésta debe llevar una marca estética para ser completa⁹⁷

Con lo dicho hasta aquí, una distinción fundamental que podemos señalar respecto a las posturas de Duhem y Neurath, por un lado, y a la de Polanyi y Dewey, por el otro, es el tipo de sujeto que se asume como hacedor de la ciencia. Si bien los cuatro autores aceptan

94 J. Dewey (1934) p.41-42

95 J. Dewey (1934) p. 44

96 N. Goodman (1968) p. 246

97 J. Dewey (1934) p.45

que el sujeto de la ciencia es un agente socializado, en el caso de los primeros, en particular para Duhem, tal socialización se desarrolla principalmente dentro de la práctica científica; esto conduce a que los aspectos epistémicamente relevantes sean básicamente reducidos a aquellos pertenecientes a la propia práctica científica, debiendo, el sujeto, “purificarse” de todo elemento externo a la ciencia; de aquí la importancia de la formación, al interior de la práctica, del espíritu de fineza del científico, en el caso de Duhem, o la crítica a la metafísica por parte de Neurath⁹⁸. Con esto, para estos autores, aspectos esenciales como la afectividad sólo inciden en un determinado momento como un recurso provisional, pero no aportarán ningún contenido epistémicamente relevante a la materia en cuestión, como mencionamos arriba.

En contraste, como hemos visto, las propuestas de Polanyi y de Dewey señalan la necesidad de atender, como epistémicamente relevantes, elementos contextuales que constituyen al agente cognitivo-afectivo hacedor de la ciencia. Es decir, que el sujeto, en estos autores, es un agente socializado habitado por conceptos y afectividad. Por ello, elementos contextuales o psicosociales son asumidos como parte misma de los procesos cognitivos y no, como en el caso de Duhem o Neurath, como aspectos ajenos a la cognición, los cuales, una vez cumplida su función de “auxiliar”, deben quedar fuera de la cognición.

Como veremos en el siguiente apartado, y en lo que resta del trabajo, nuestra concepción respecto a la afectividad se acerca, de manera significativa, a las propuestas desarrolladas por Polanyi y por Dewey. En particular, asumiremos que la afectividad como ámbito dependiente no sólo de factores psico-biológico, sino también, y de manera esencial, del contexto de las prácticas en las cuales surgen la afectividad, cumple un papel esencial en la cognición al vincularse, de manera recíproca, con la razón; es decir, que buscaremos mostrar tanto la racionalidad de los afectos como la afectividad de los procesos racionales.

98 Respecto a la crítica exhaustiva por parte de Neurath, y del positivismo lógico en general, a la metafísica, siguiendo a Broncano (2009), ésta en parte, pretendía un proceso de purificación ideológica, donde la ideología se entendía como la causación externa, social, de la creencia o la decisión. (ver Broncano, 2009, p. 77)

2. 2 Afectividad y cognición

Si bien en el apartado anterior rastreamos algunos antecedentes en el ámbito de la filosofía de la ciencia de principio del siglo veinte respecto al vínculo entre afectividad y cognición, a nivel general, la tradición filosófica ha asimilado a los afectos como disturbios de la mente, es decir, estados que no sólo se oponen a la racionalidad sino que pueden ser un obstáculo para ésta. En el ámbito de la epistemología no fue hasta 1980 cuando se produce un giro claro y decisivo respecto a la manera de entender los afectos y su papel en la cognición. A partir de dicha fecha, comienzan a plantearse diversos trabajos desde lo epistemológico que intentan mostrar que la escisión entre razón y afectividad es errónea.

Nuestra propuesta busca incorporarse a esta línea de estudios en dos sentidos: por un lado, mostrar que los procesos afectivos no son necesariamente irracionales y, por el otro, mostrar la necesidad de la afectividad en los procesos racionales. Este doble análisis nos permitirá, asimismo, esbozar una caracterización de racionalidad mucho más amplia que la asumida tradicionalmente; esto, creemos, abre caminos de investigación y análisis respecto a la propia noción de razón y respecto al papel de la afectividad en la experiencia científica, aspecto que será trabajado en el tercer y cuarto capítulo de la tesis.

2.2.1 La racionalidad de los procesos afectivos

Teniendo en cuenta la complejidad de los procesos afectivos, nos incorporamos a las teorías perceptuales de la afectividad las cuales, dentro de sus diferencias, tienen en común una visión cognitivista de los afectos que no se distancia, al menos de manera radical, de los modelos sensorialistas sobre la afectividad.

Así, una característica fundamental de esta visión, en particular de la propuesta de Ronald de Sousa (1987), es que entiende la afectividad a partir de una analogía con la percepción, esto es, se asume que las emociones pueden concebirse como percepciones afectivas. En este sentido, desde esta perspectiva, la afectividad es una categoría irreducible cuya comprensión debe basarse principalmente en los elementos y cualidades que le son propios; con esto, no estamos negando que exista una fuerte interacción entre la afectividad

y otros estados como las creencias, los juicios de valor o los procesos inferenciales; lo que se afirma es que el ámbito afectivo no puede ser reducido a dichos estados.

No obstante, esta manera de entender lo afectivo como una esfera irreducible a otro fenómeno intencional, presenta un problema fundamental. Si deseamos romper con la visión tradicional de que la afectividad es un ámbito opuesto a la razón y, más aún, si deseamos afirmar la racionalidad de la afectividad, necesitamos establecer los parámetros de justificación de dichas categorías al margen de otros estados como las creencias o los valores. Para esto, nos enfocaremos previamente en entender cómo se generan los afectos, cuáles son sus características esenciales y cómo se vinculan con el entorno.

Respecto al origen de la afectividad, siguiendo a Ronald De Sousa (1987), a Antonio Damasio⁹⁹ (1994) y en parte a la visión ya expuesta de John Dewey, si bien la afectividad tiene una base biológica o, en términos de Dewey, “un stock nativo de instintos”¹⁰⁰, dicha base será desarrollada y moldeada a partir del contexto cultural y la historia personal del agente en cuestión.

Así, los impulsos, propios de las etapas tempranas del desarrollo humano, son respuestas preprogramadas ante ciertos estímulos del entorno o del propio cuerpo; es decir, que esta etapa del desarrollo afectivo puede caracterizarse a partir de procesos fundamentalmente fisiológicos. Este tipo de respuesta carece de intencionalidad comunicativa, por ejemplo, el ser humano nace con la capacidad innata para sonreír, pero a muy temprana edad la sonrisa se reduce a una función puramente biológica sin intencionalidad comunicativa¹⁰¹.

Sin embargo, como bien afirma Damasio, el desarrollo de la afectividad no concluye en esta etapa. Lo que en este trabajo llamamos afectividad, si bien se basa en los procesos fisiológicos propios de los impulsos, incorpora aspectos cognitivos que conducen a su complejidad. En los procesos afectivos se establecen conexiones sistemáticas entre los objetos o situaciones emocionales y los impulsos, lo que posibilita, por un lado, la

99 En Antonio Damasio (1994) p.154-172 el autor establece una distinción entre “emociones primarias” y “emociones secundarias”, distinción con la que no estamos de acuerdo debido a la complejidad emocional. No obstante, creemos que la manera en que caracteriza cada uno de estos estados es sumamente sugerente, aunque lo que Damasio asume como emociones primarias en nuestro caso denominamos instintos o impulsos.

100 J. Dewey (1922) p.66

101 Ver R. De Sousa (1987) p. 182

aplicación de experiencias emocionales pasadas a experiencias presentes y, por el otro, la predicción respecto a situaciones afectivas futuras. Así, siguiendo con el ejemplo de la sonrisa del recién nacido, cuando el niño comienza a usar la sonrisa de manera “instrumental”, es decir, para obtener una cierta respuesta de un tercero, es cuando podemos comenzar a decir que la sonrisa pertenece al ámbito emocional. Como bien afirma De Sousa, la expresión o respuesta fisiológica puede ser la misma, pero cambia el origen de dicha expresión¹⁰².

En este sentido, para comprender los procesos emocionales se requiere tener en cuenta no sólo el ámbito fisiológico, sino también el contexto cultural y la historia personal del agente emocional; las emociones envuelven patrones de acciones, sentimientos y reacciones fisiológicas, pensamientos y maneras de vivenciar las experiencias emocionales. Muchos de estos aspectos son adquiridos en situaciones específicas por un agente con una historia personal única y dentro de un contexto cultural particular.

Para entender mejor esta idea, una referencia apropiada es la propuesta de Ronald De Sousa sobre “escenarios paradigmáticos”; a través de dicho concepto De Sousa alude a las situaciones que conforman nuestro repertorio emocional al familiarizarnos por asociación con el vocabulario de las emociones desde la formación más temprana, posibilitada por características biológicas innatas en el infante y reforzados, posteriormente, por las historias, el arte y la cultura en general a la cual estamos expuestos; de aquí que los escenarios paradigmáticos sean en parte una respuesta biológica natural a la situación paradigmática y en parte una respuesta culturalmente adquirida. Al respecto, como bien afirma Goldie (2000), para cada clase de experiencia emocional habrá pensamientos paradigmáticos y respuestas paradigmáticas envolviendo pensamientos motivacionales, sentimientos, así como cambios corporales, actividad expresiva, acciones, etcétera, y esto será epistemológicamente central al concepto emoción y a cómo aprendemos a aplicarlas¹⁰³.

En este sentido, el contexto cultural será fundamental en la conformación del repertorio emocional y, asimismo, en la manera en que se vinculen las emociones con el entorno del agente emocional. Esto se debe a que, como mencionamos al inicio de este

102 Ver R. De Sousa (1987) p.182

103 P. Goldie (2000) p.33

apartado, la manera en que entenderemos las emociones será, siguiendo a De Sousa, a partir de una analogía con la percepción, estos es, que las emociones se asemejan a la percepción al constituir “maneras de ver”; dicha analogía se debe a que los escenarios involucran un aprendizaje gestáltico que posibilita diferenciar y resaltar ciertos rasgos de una determinada situación y hacer inferencias que sugiere el propio escenario. En este sentido, una de las aportaciones fundamentales de las emociones es servir como patrones de notabilidad que guían la cognición.

Como podemos notar, a partir de lo expuesto en el apartado anterior, esta caracterización de la afectividad no es del todo novedosa. Efectivamente, ya Polanyi y Dewey asumían a las pasiones como estados que organizan nuestra experiencia al dirigir nuestra atención y ayudar a seleccionar líneas de investigación y estrategias inferenciales. En este sentido, los autores parecen coincidir en que sin afectividad no hay agencia, ya que su ausencia conduciría a la imposibilidad de todo proceso experiencial.

Sin embargo, antes de proseguir en este punto que refiere principalmente al papel de los afectos en los procesos cognitivos, el cual trabajaremos en el siguiente apartado, es necesario analizar si es posible afirmar la racionalidad de la afectividad. Para esto, como mencionamos arriba, es importante aclarar cuáles son los componentes fundamentales de los afectos, en especial, aquellos que permiten establecer su racionalidad. Al respecto, un aspecto central es entender la manera en que los afectos se vinculan con el entorno, para lo cual nos centraremos en la noción de objeto afectivo.

Siguiendo la corriente cognitivista, asumimos que los afectos son intencionales, esto es, que tienen un objeto propio. No obstante, a diferencia de dicha corriente, en nuestra postura el objeto afectivo no puede entenderse a partir de otros estados como las creencias o los juicios de valor en torno a dicho objeto, sino que se entenderá por sus características particulares lo que en parte significa un rechazo a toda postura reduccionista sobre la afectividad.

A partir de lo dicho, un aspecto central a remarcar es que el objeto del afecto no pertenece al foro interno del agente, sino que la manera en que se conforma dicho objeto depende del contexto cultural, de la historia y de las características personales del agente, y del propio entorno físico. Esto es importante, ya que los análisis sobre la relación entre las emociones y sus objetos suelen desembocar en dos perspectivas contrapuestas, por un lado,

que la emoción es constitutiva del objeto, es decir, el objeto es una mera proyección de la emoción o, por otro lado, que los objetos son constitutivos de la emoción, es decir, asumen que la naturaleza del objeto determina la identidad de la emoción; con lo que se mantiene la tradicional tensión entre subjetivo y objetivo en la esfera afectiva.

En nuestro caso, siguiendo la postura de De Sousa, asumiremos una visión intermedia que permite incorporar los componentes subjetivos como los objetivos propios de toda experiencia afectiva; de aquí que, desde nuestra concepción, los afectos no sólo implican proyecciones hacia el mundo sino que también nos dicen algo sobre él, nos proveen información sobre nosotros y sobre el entorno, donde los objetos afectivos representan la variedad de dicha información y su relación con el comportamiento y con el pensamiento del agente¹⁰⁴. Así, la manera en que caractericemos dicho objeto afectivo establecerá la forma en que los afectos cumplen su papel cognitivo y, a su vez, el sentido en que podemos afirmar la racionalidad de la afectividad.

Desde nuestra visión, partiendo de un enfoque relacional, los afectos se individualizan a partir de la manera en que se relacionen los componentes del escenario afectivo. Efectivamente, debido a la complejidad de los estados afectivos, no sólo es relevante tener presente los componentes que le pueden ser propios, sino también la manera en que se entretajan los sentimientos, las disposiciones de pensamientos, las clases de acciones, las transformaciones fisiológicas, las causas que motivan un determinado afecto y el objeto con el cual se vincula. La manera en que interactúen estos elementos conforman lo que hemos denominado, siguiendo a De Sousa, *escenarios paradigmáticos de la afectividad*.

Al respecto, un aspecto fundamental es distinguir entre el objeto al cual se dirige el afecto y las causas que lo motivan; el objeto del afecto es un objeto real con el cual el agente se relaciona afectivamente, siendo, en situaciones normales, las causas del afecto en cuestión ciertas cualidades o atributos de dicho objeto particular y actual. Este proceso asume un cierto realismo a partir del cual el entorno se constituye como un ámbito relevante para la afectividad, esto nos permite asumir que los afectos no son meras proyecciones del agente hacia el mundo sino que nos dicen algo sobre él.

104 R. De Sousa (1987) p.108

Esta forma de asumir el objeto no puede entenderse como pensando el objeto más algún estado agregado (como lo afectivo), más bien, en la experiencia afectiva se experimentan los rasgos o características del objeto como afectivamente relevantes en una manera especial. Esto significa que cuando hay un cambio afectivo, los elementos constitutivos propios del escenario afectivo se transforman y se produce una manera distinta de experimentar el mundo, en donde se resaltan otros rasgos o cualidades propias y presentes del entorno; de aquí que De Sousa identifique este cambio como una especie de transformación gestáltica.

Por otro lado, respecto a la distinción entre el objeto del afecto y las causas que provocan el estado afectivo, ésta permite incorporar, por un lado, los casos en los que el agente emocional es consciente del objeto de su afecto pero inconsciente de las causas que la motivan, y, por el otro, permite explicar las situaciones en las que se presenta una cierta *tenacidad emocional*. En general, estos casos se refieren a aquellos afectos que a primera vista parecen inapropiados ya que no vemos por qué la causa inmediata debería producir tal efecto. Para comprender estos casos, a veces es necesario aludir a la historia del agente y a las características propias de su carácter.

Como vimos, estos aspectos están presentes en la noción de escenario afectivo. Ciertamente, los ámbitos constitutivos de dichos escenarios no sólo refieren a elementos presentes al momento en que se vivencia un afecto, sino que incluyen, como condición de posibilidad para que dicha experiencia sea posible, el complejo de actitudes, de creencias y de hábitos de atención cuya constitución se da a partir de los ciertos eventos pasado de la persona como el desarrollo de patrones de focos de atención, de hábitos de pensamiento y de respuesta. Estos eventos se producen de manera entrelazada con, por un lado, aspectos sociales y culturales, que determinan patrones de expresiones lingüísticas y de comportamiento, y, por el otro, con aspectos biológicos, que fijan el umbral tanto de lo sensitivo como de patrones de comportamiento¹⁰⁵.

La historia personal del agente explica, en ciertos casos, la eficacia de la causa inmediata que precipita el afecto. Frecuentemente, la causa significativa de un afecto no está en el pasado inmediato, ésta puede ser un evento o una serie de eventos olvidados que formaron una clase de disposiciones que son desencadenados por la causa inmediata. No

105 A.O. Rorty (1980) en A. O. Rorty (1980) p. 106

obstante, cabe aclarar, que no toda historia causal justifica un estado afectivo, la justificación dependerá de la función del afecto en relación a cada situación en particular.

Además de la causa que motiva los afectos, otro elemento fundamental vinculado a la racionalidad afectiva es su objeto formal o cualidad de segundo orden. En palabras de De Sousa, “el objeto formal es una propiedad de segundo orden en el sentido de que es superveniente de alguna otra propiedad o propiedades: alguna cosa es aterradora por virtud de ser peligrosa”¹⁰⁶. Así, acorde a esta caracterización, el objeto formal de los afectos no es uno, sino que, siguiendo a De Sousa, hay tantos objetos formales como tipos de afectos.

Efectivamente, el objeto formal se constituye a partir de la manera en que se entretejen e interactúan los elementos que conforman un escenario, de aquí que no podamos aludir a un objeto formal general para el ámbito afectivo. En términos generales, dicho objeto es una cualidad de segundo orden en el sentido de que emerge a partir de otras cualidades o propiedades previamente atribuidas al hecho o situación. Esta cualidad de segundo orden cumple un papel esencial ya que en cierta medida establece los parámetros para valorar la racionalidad o lo adecuado de la respuesta afectiva.

Así, en la conformación de un escenario emocional y su respectivo objeto formal cobran relevancia aspectos biológicos, psicológicos, culturales y el propio entorno los cuales constituirán la manera en que el agente vivencia el objeto y sus cualidades particulares dándole cierta significación. Este punto es central, ya que se opone a las posturas que reducen los estados afectivos a aspectos meramente psicológicos o al ámbito fisiológicos del agente emocional; por el contrario, en nuestra visión, el agente como un todo está engranado emocionalmente con el mundo, por lo que cada uno de estos ámbitos deberán tenerse en cuenta para la inteligibilidad de lo afectivo y para valorar su racionalidad¹⁰⁷.

Dicho lo anterior, la racionalidad de la afectividad refiere a lo apropiado o adecuado de los afectos en relación a cuatro aspectos fundamentales: los aspectos que motivan un estado afectivo, el objeto formal del afecto, la situación o contexto particular vinculado a la historia o pasado del sujeto afectivo, aspectos que se vinculan con la capacidad afectiva para sintonizarnos con el entorno. Cuando una nueva situación se presenta se evoca un

¹⁰⁶ R. De Sousa (1987) p. 122

¹⁰⁷ En este punto ver C. Lutz (1982) P. Goldie (2000) R. De Sousa(1987) A. O. Rorty (1980)

escenario afectivo y el afecto resultante puede ser o no apropiado a la situación que la provoca, donde lo apropiado o inapropiado estará marcado tanto por el contexto cultural, los aspectos fisiológicos, el entorno físico, las características psicológicas y la historia de vida del agente; estos ámbitos, como hemos venido afirmando, están presentes en la propia noción de escenario afectivo.

Los afectos son aprendidos en términos de dichos escenarios, por lo que éstos establecerán las categorías a partir de las cuales se valorará la racionalidad o irracionalidad de los estados afectivos. Así, un afecto no puede, al menos dentro de un contexto social, ser criticado como inapropiado si ocurren en respuesta a una situación relevante y suficientemente similar con el escenario en cuestión, similitud que, cabe aclarar, admite cierta diversidad de asociación¹⁰⁸. Así, en un sentido general, lo apropiado o inapropiado de una respuesta afectiva está vinculado a la similitud entre la situación presente y el escenario afectivo evocado, donde la causa que motiva el afecto y su objeto formal producidos en una determinada situación y en un determinado contexto cultural serán parámetros que permitirán determinar la inteligibilidad de un afecto, lo cual es un requisito necesario previo a la valoración del afecto como apropiado o inapropiado.

Con esto, el tipo de racionalidad a la cual nos estamos refiriendo, es una racionalidad encarnada o situada que, como hemos venido afirmando a lo largo del trabajo, no puede reducirse a procesos meramente lógicos. Efectivamente, nuestra noción de racionalidad está basada en una concepción pluralista por la cual rechazamos una idea de racionalidad absoluta y universal. El pluralismo asume un cierto perspectivismo por el cual todo acceso a la realidad es siempre desde un punto de vista; no obstante, esta concepción no es contraria a la pretensión de objetividad, sino que rechaza la posibilidad de completitud. En términos de León Olivé (2000) “la racionalidad desde la visión pluralista tiene en cuenta la diversidad de recursos, siempre variables, y de principios que establecen lo que significa comportarse racionalmente”¹⁰⁹.

Asimismo, dentro de esta línea pluralista, la fundamentación o justificación racional es de corte pragmatista cuyo parámetro de éxito es establecido por el objeto formal de cada emoción. Esta idea de racionalidad es acorde con la caracterización de los estados afectivos

108 R. De Sousa (1987) p. 185

109 L. Olivé (2000) p.181

como percepciones afectiva, es decir, con la asunción de que los afectos nos *sintonizan* con el mundo, son una guía para orientarnos en nuestro entorno al colocarnos en un punto desde el cual interaccionamos con la realidad; en este sentido es que podemos valorar su éxito.

No obstante, no todo estado funcional es racional y, paralelamente, no todo estado fallido es irracional. De aquí la importancia de tener en cuenta no sólo las consecuencias de un estado afectivo en este sentido de orientación o guía, sino también los motivos que provocan el estado afectivo. Efectivamente, los aspectos motivacionales generados a partir de las propiedades de un objeto afectivo, traen a colación un determinado escenario afectivo con cierta propensión a determinadas acciones o respuestas.

Un ejemplo sobre el componente motivacional afectivo y la diversidad de escenarios acorde al contexto cultural lo proporciona M. Nussbaum (2001). Ante un mismo hecho, la muerte de un ser querido, los escenarios que surgen varían en relación al contexto. Así, en la cultura Ifaluk, llantos y gritos desgarradores rodean la muerte ya que “los ifaluk creen que aquellos que no lloran en grande una muerte enfermarán después”¹¹⁰. Por el contrario, en la cultura Bali, acorde al trabajo de la antropóloga Unni Wikan¹¹¹, la respuesta ante la muerte es la evasión del evento doloroso y la necesidad de centrarse en eventos felices debido a que “los balineses creen que los sentimientos de tristeza son peligrosos para la salud. Si te mortificas y permites afligirte, debilitas tu fuerza vital y te conviertes en presa fácil de poderes malignos”¹¹². Así, el objeto del primer escenario, caracterizado como una mezcla entre lo dolorosamente desgarrador y lo temible por la posibilidad de una enfermedad y el objeto del segundo escenario, conformado por la alegría evasiva y lo temible por la posible debilidad vital, posibilitan la valoración del afecto como apropiado o inapropiado en relación a cada contexto cultural en particular.

Al respecto, para De Sousa, la relevancia de la motivación radica en el vínculo entre racionalidad e inteligibilidad. En este sentido, afirma el autor, que “los aspectos de motivación deben estar racionalmente relacionados a la emoción que ellos causan, en el sentido de que ellos deben constituir racionalizaciones inteligibles para la emoción”¹¹³

¹¹⁰ M. Nussbaum (2001) p. 167

¹¹¹ U. Wikan (1990) en M. Nussbaum (2001) p. 168

¹¹² M. Nussbaum (2001) p. 168

¹¹³ R. De Sousa (1987) p. 118

Este vínculo entre racionalidad e inteligibilidad nos lleva a establecer un distanciamiento con la propuesta de De Sousa. Según nuestra manera de entender el problema, la inteligibilidad de un afecto, si bien es una condición necesaria para la valoración del afecto como racional o irracional, no supone la racionalidad afectiva. Por el contrario, y distanciándonos más aún del autor, desde nuestra propuesta la racionalidad se vincula más bien con la legitimación del afecto.

En una dirección opuesta, afirma De Sousa:

El foco, sea consciente o inconsciente, no sólo debe ser causalmente efectivo sino también debe ser de un tipo que, si se convierte en contenido de la conciencia, haría la emoción inteligible. Esto no es lo mismo que decir que se legitime, o incluso que el sujeto, una vez consciente de éste, no lo repudiaría¹¹⁴

Un punto que debemos aclarar es que De Sousa parece referirse a una legitimidad más bien ética que busca dejar fuera del contexto de la evaluación epistémica. Al margen de esta aclaración, nuestra manera de enfrentar el problema toma un rumbo diferente ya que afirmamos que la racionalidad de los afectos se vincula más bien con su capacidad para sintonizar al agente con su entorno. En este sentido, la inteligibilidad de un afecto es un momento necesario previo a su evaluación y la racionalidad de la afectividad se vincula con la legitimización, en el sentido de avalar el afecto en cuestión. Visto así, la evaluación es más bien un proceso que se posibilita, generalmente, en retrospectiva.

Vinculado a esto, cabe recordar que dicha valoración sobre la racionalidad afectiva requiere que éstos sean intencionales. Con esto, evitamos juzgar la racionalidad de respuestas principalmente fisiológicas como es el caso, ya mencionado, de la sonrisa del recién nacido. Como afirmamos, estas respuestas son impulsos necesarios para el desarrollo afectivo, pero no serán afirmados como afectos hasta que el niño tenga conciencia de los diferentes roles. Es decir, hasta que estas respuestas puedan ser integradas dentro de un escenario afectivo¹¹⁵.

¹¹⁴ R. De Sousa (1987) p. 119

¹¹⁵ R. De Sousa (1987) p. 186

Así, una situación motiva o genera un afecto de una manera que se asemeja al funcionamiento de un catalizador. Es decir, siguiendo a Martha Nussbaum, una situación motiva un cambio que de otra manera no podría haber surgido. Para comprender mejor esta idea, un ejemplo que utiliza la autora es una escena de *En busca del tiempo perdido* de M. Proust¹¹⁶: “Marcel Proust escucha las palabras ‘Madmoiselle Albertine se ha ido’. Inmediatamente la angustia que le ocasionan estas palabras traspasa las presudoverdades intelectuales y revelan la verdad de su corazón [...] Me había equivocado, dice Proust, al pensar que podía ver claramente en mi propio corazón. Pero este conocimiento, que las más agudas percepciones de la mente no me habían ofrecido, me era traído duro, centelleante, extraño, como sal cristalizada, por la abrupta reacción del dolor¹¹⁷”.

Estas palabras dichas a Proust, ‘Madmoiselle Albertine se ha ido’, al igual que un catalizador, revelan una estructura química y a la vez crean algo que no estaba allí de la misma forma¹¹⁸. Las palabras, como elementos que motivan el afecto, provocan un cambio a partir del cual emerge un escenario afectivo con un objeto formal particular el cual se constituye como una cualidad de segundo orden, en este caso doloroso. Esta cualidad de segundo orden incluye una valoración sobre la situación o hecho en cuestión, lo cual manifiesta la manera en que los afectos están engranados con el mundo.

Dicho lo anterior, un aspecto importante a señalar es que, como podemos notar, las acciones propias de un paradigma quedan excluidas del campo de justificación del afecto. Al respecto, siguiendo a De Sousa, creemos que es importante distinguir el afecto y el comportamiento o acciones que se desarrollan como respuesta; la racionalidad del afecto no implica la racionalidad de las acciones a las que conduce un escenario afectivo, dichas acciones necesitan ser evaluadas en sus propios términos.

No obstante, cabe aclarar que las acciones propias de un estado afectivo particular son esenciales, en muchos casos, al afecto, lo cual manifiesta, como veremos en el próximo capítulo, el aspecto actitudinal de los estados afectivos. Este punto ya fue señalado por Aristóteles en la *Retórica* cuando alude a lo que podemos denominar “deseo motivador”;

116 M. Proust (1919-1927) *À la recherche du temps perdu*.

117 M. Nussbaum (1992) p. 476 – 477. Cabe aclarar que en este trabajo se critica posiciones como la de Nussbaum, quien, desde una concepción “neostoica”, asimila las emociones a otros estados intencionales; sin embargo, muchas de los supuestos y desarrollos que propone son sumamente sugerentes y afines a la visión que aquí exponemos .

118 M. Nussbaum (1992) p. 482

éste se diferencia del “deseo” en el sentido de que no sólo se espera que el mundo cambie, sino que cambie por la propia intervención; es decir, que el deseo motivador está íntimamente vinculado a la acción o intervención agencial. Así, por ejemplo, el deseo de venganza producto de la ira, no sólo implica el deseo de que el otro sufra, sino que sufra debido a la intervención de la persona airada: “[...] y que a toda ira sea consiguiente cierto placer, que procede de la esperanza de al cabo vengarse [...]”¹¹⁹.

En este aspecto hay un desarrollo similar por parte de Sartre, en particular en su obra *La suerte está echada*¹²⁰. Lo sugerente de esta narración es que trata sobre la vida después de la muerte, una vida que se desarrolla en la tierra, junto con los seres que aún no han muerto. Los muertos pueden ver a los vivos, pero los vivos no pueden ver a los muertos y la diferencia fundamental entre ambos es la capacidad de agencia. Los muertos presencian las injusticias, el dolor humano, la tragedia, pero no pueden actuar, lo cual, a la larga, conduce a la apatía y carencia de toda emoción. Con esto, lo que queremos remarcar es que no hay emoción sin agencia y no hay agencia sin emoción, aunque, como mencionamos, el ámbito de la acción, como respuesta de un estado emocional, debe ser evaluado en sus propios términos.

Dicho lo anterior, un problema que queda por resolver es la posibilidad de criticar y revisar un paradigma afectivo, teniendo en cuenta que éstos son dependientes de un contexto cultural determinado. Al respecto, De Sousa refiere que los paradigmas pueden ser revisados y criticados a la luz de otros paradigmas compatibles con la situación en cuestión, aspecto indispensable para el cambio de los paradigmas afectivos a través del tiempo y las culturas. Este supuesto se apoya en la propia concepción pluralista que adoptamos, por la cual la inconmensurabilidad entre los paradigmas pertenecientes a distintos contextos culturales no es absoluta.

Efectivamente, podemos comprender procesos afectivos dentro de una cultura distinta a la propia sin experimentar necesariamente el afecto relacionado. Un ejemplo de

119 Aristóteles, *La retórica* 1378 a 30

120 J.P. Sartre (1947) *Les jeux sont faits*. Si bien el trabajo principalmente citado es *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1965), lo interesante de la obra es que a diferencia de su teoría sobre las emociones” Sartre no hace hincapié en las emociones como transformadoras de la realidad de una forma casi mágica, sino que se enfoca en la acción como un ámbito que alimenta nuestra capacidad emocional. Es decir, la necesidad y capacidad de transformación no está en las emociones, sino en el agente emocional, cuando desaparece esta capacidad, desaparece el agente emocional.

esto, es el trabajo de campo desarrollado por Catherine Lutz (1988) quien, al estudiar la cultura Ifaluk en Micronesia, logra captar aspectos esenciales en la conformación y estructura de los procesos afectivos en dicha comunidad¹²¹. Así, aunque la antropóloga Lutz no ha sido educada en el contexto de los Ifaluk y por lo tanto no puede experimentar ciertos afectos en la manera en que los experimenta dicha comunidad, sí puede conocer los tipos de afectos y comprender, en un sentido relevante, aunque no de manera vivencial, lo que están sintiendo los miembros de dicha cultura cuando experimentan una situación.

En este sentido, siguiendo a Goldie (2000), podemos hacer una distinción entre dos maneras de entender la frase “conozco lo que alguien está sintiendo”, una manera es, al conocer los elementos paradigmáticos de un estado emocional, por ejemplo, tipos de pensamiento relacionados a la emoción, manera de expresarla, tipos de acciones, etcétera, se puede juzgar lo que una persona está sintiendo sin necesariamente haber experimentado dicha emoción; una segunda manera de entender la frase es saber que una persona está sintiendo a nivel emocional por haber experimentado dicha emoción, es decir, saber lo que es tener una emoción en un sentido vivencial¹²².

Sin embargo, cabe aclarar que, dada la complejidad de los estados afectivos, un mismo afecto, dentro de un contexto cultural en común, no se experimenta, necesariamente, de la misma manera. Un mismo afecto puede presentarse con mayor o menor intensidad, los aspectos que motivan el afecto pueden encontrarse vinculados a la historia personal con lo cual se establecen ciertas asociaciones que pueden, en cierta medida, transformar cualitativamente la vivencia afectiva; no obstante, hay elementos comunes fundamentales en la experiencia afectiva que permiten la comprensión de los procesos experienciales del otro.

A partir de lo dicho, un paradigma afectivo puede ser criticado desde un paradigma distinto y un paradigma puede volverse obsoleto; esto último tomará lugar “si la situación que fijó el escenario original llega a ser vista desde una perspectiva más comprensiva, como fijando otra clase de escenario”. A partir de este cambio, las situaciones que

¹²¹ El caso trabajado por C. Lutz será desarrollado en el Capítulo III
¹²² Ver P. Goldie (2000) p. 33

evocaban ciertos sentimientos pasan a ser sentidas a partir de escenarios completamente distintos¹²³.

Con lo expuesto, podemos concluir que la irracionalidad afectiva envuelve la percepción de una situación a partir de escenarios objetivamente inadecuados, es decir, la irracionalidad es una materia de confusión de escenarios, una pérdida de realidad, que puede resultar en estados afectivos patológicos¹²⁴. Estos estados pueden ser valorados ya sea porque fracasan en su rol de “ubicarnos” en la realidad, es decir, pueden fallar en brindarnos un discernimiento sobre los rasgos importantes del entorno que nos permitan desenvolvernos de una manera exitosa o pueden fracasar porque las causas que los motivan son inadecuadas respecto al paradigma emocional en cuestión.

En este sentido, los afectos pueden ser irracionales, como también lo pueden ser las creencias, no obstante, en comparación con fenómenos intencionales como las creencias, sí cabe mencionar, siguiendo a De Sousa, que aunque asumimos que podemos afirmar un mínimo de racionalidad para los estados afectivos, los afectos, como en el caso de los paradigmas kuhneanos, son mejores estimulando las investigaciones en ciertas direcciones que encontrando razones convincentes y claras para su propia adopción¹²⁵.

2.2.2 Afectividad, valores y cognición.

Un punto central para comprender la afectividad y su relación con los procesos cognitivos es el vínculo entre afectos y valor. Dentro de las propuestas filosóficas que se enfocan en el análisis de los afectos, hay una importante corriente que asume que el componente esencial de la afectividad son los valores, tal es el caso de Martha Nussbaum (2001). Su postura, que en términos de la autora se ubica en una línea “neoestoica”, termina afirmando una concepción reduccionista por la que la evaluación afectiva se reduce a la evaluación de los valores que originan la afectividad. En cuanto a nuestra postura, cabe

123 R. De Sousa (1987) p. 187

124 R. De Sousa (1987) p. 188

125 R. de Sousa (1987) p. 198

señalar que si bien asumimos un vínculo estrecho y fundamental entre afectividad y valor, mantenemos una visión antireduccionista sobre la afectividad.

No obstante, como se verá más claramente en los siguientes capítulos, sostenemos que hay un vínculo estrecho entre racionalidad práctica y racionalidad teórica y ambas están permeadas, como condición de posibilidad, por la afectividad. De este supuesto, se torna necesario desarrollar una teoría del valor que refleje la complejidad de dichos ámbitos entrettejidos.

Para lo anterior, partimos de un rechazo a las distinciones absolutas entre razón y emoción, hecho y valor, las cuales encuentran su máxima expresión en la concepción emotivista de los valores como la propuesta por A. J. Ayer (1936). Un rasgo central del emotivismo de Ayer es que se sostiene a partir de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. En cierta medida esta distinción se remonta a Hume y su tradicional escisión entre proposiciones de hecho y juicios de valor con la consecuente denuncia de la falacia naturalista producida al deducir juicios normativos a partir de proposiciones descriptivas: no se puede inferir un deber a partir de la descripción de lo que es. Según esta tradición, una diferencia entre ambos juicios es que los juicios descriptivos son susceptibles de ser evaluados como verdaderos o falsos, cosa que no sucede con los juicios normativos. Esto manifiesta que los valores, y en particular el ámbito de la ética, nada tiene que ver con el ámbito de los hechos.

Cercano a esta tradición, el emotivismo asume que los juicios de valor son simples interjecciones que no enuncian ni afirman nada, sino que se limitan a evidenciar un cierto estado subjetivo; en palabras de Ayer “Los juicios de valor no son, en un sentido literal, significantes, sino simplemente expresiones de emociones que no pueden ser ni verdaderas ni falsas”¹²⁶. Así, según este desarrollo, la afirmación “tú actuaste incorrectamente al robar el dinero” no dice más que la afirmación ¡tu robaste el dinero! Los signos de exclamación y el tono de voz reemplazan el símbolo “incorrectamente”, donde lo común a estas expresiones es que no agregan ningún contenido factual a la oración¹²⁷ sino que, por el contrario, simplemente expresan un cierto estado no-cognitivo del sujeto, es decir, carecen por completo de contenido cognitivo. Así, acorde con Ayer, y parafraseando la crítica de

126 A.J. Ayer (1936) p. 104

127 A. J. Ayer (1936) p.110

Dewey a esta postura, se establecen dos reinos, uno de los objetos intelectuales sin valor y el otro de objetos valiosos sin intelecto¹²⁸.

Detrás del emotivismo propuesto por Ayer hay diversos supuestos que nos parecen fundamentales señalar en relación a lo que hemos venido trabajando. En primer lugar, dicha propuesta supone una noción de afectividad que la ubica en contraposición con los estados cognitivos; en segundo lugar, esta concepción involucra una oposición entre hecho y valor que se respalda en una idea reducida de experiencia y una visión científicista de lo que es un hecho. Al respecto, en un texto referente a la teoría del valor propuesta por J. Dewey, afirma Bernstein (1966):

Una buena parte de la discusión ética moderna ha estado plagada de divisiones marcadas entre lo cognitivo y lo no cognitivo; lo descriptivo y lo emotivo; lo habitual y lo racional. En el corazón de estas dicotomías está el estrecho e ilegítimo concepto de que la razón es independiente de aspectos emocionales y volitivos de la vida humana¹²⁹.

Acorde con lo desarrollado hasta aquí, estos supuestos son insostenibles; ciertamente, si bien hay un componente afectivo fundamental en la conformación de los juicios de valor, dicho elemento afectivo, el cual, como veremos, está vinculado a la acción de apreciación, supone un componente cognitivo y una interrelación con el ámbito de los hechos. Efectivamente, siguiendo a H. Putnam (2002) hecho y valor son dimensiones estrechamente imbricadas, supuesto que se respalda en una noción de hecho que no se reduce a meras impresiones sensoriales, sino que, por el contrario, y considerando lo visto en el capítulo anterior desde la propuesta de Dewey, un hecho es algo constituido dentro del proceso experiencial de un agente.

Una manera de mostrar el vínculo entre hecho y valor es a través de los llamados “conceptos éticos densos”. El rasgo principal de dichos conceptos es que involucran tanto el ámbito descriptivo como el valorativo con lo que, afirma Putnam, se rebate la pretensión de distinguir hecho y valor. Ejemplo de tales conceptos son cruel o amable cuya participación en contextos descriptivos suponen una valoración. Ciertamente, lo que

128 J. Dewey (1925) p.330

129 R. J. Bernstein (1966) p. 125

describe el concepto cruel no puede ser considerado de manera aislada y valorativamente neutral para añadirle, posteriormente, el componente valorativo; de aquí, que conceptos densos como cruel, honesto, amable muestran que lo descriptivo y lo valorativo están íntimamente imbricados, es decir, la descripción involucra, de manera intrínseca, la valoración.

Lo que manifiesta este desarrollo, y que es uno de los objetivos fundamentales de Putnam, es que la valoración está presente en la aprehensión y descripción del entorno por parte de un agente; es decir, en palabras de R. Solomon (2007) “los hechos son frecuentemente circunscritos por valores (¿Por qué otra cosa podría ser un hecho de interés para nosotros?) y prácticamente todos los juicios de valor presuponen alguna base factual”¹³⁰, en este sentido, el ámbito de los valores no se opone al ámbito de la existencia.

Esto se percibe de manera más clara si consideramos que la propuesta emotivista olvida el componente intencional de los conceptos o símbolos constitutivos de los juicios de valor, intencionalidad que, en términos de J. Dewey, los ubica en un medio lingüístico intersubjetivo, en el que se busca comunicar algo y promover ciertas acciones o respuestas. En este sentido, Dewey formula una crítica a la concepción emotivista a partir de una distinción entre simples manifestaciones físicas, las cuales pueden, efectivamente, asumirse como interjecciones, como por ejemplo la sonrisa de un recién nacido, y los juicios de valor que sí contienen un componente referencial.

Para esto, el autor rechaza la distinción absoluta entre medios y fines y vincula los valores a los deseos, a la apreciación y a los estados cognitivos. Como resultado, su visión respecto a los juicios de valor es incorporada a su propuesta empirista posibilitando hablar de juicios de valor “apropiados” o “inapropiados”, aunque siempre desde una concepción contextualista y falibilista.

Este tratamiento se vincula con la noción de “fin a la vista” o fin dialéctico propuesta por Dewey y que trabajaremos en el último capítulo. Efectivamente, Dewey establece dos significados para el concepto de valor. Un primer significado es valor en un sentido de vivencia o experiencia, “valoramos alguna cosa cuando tenemos un interés en ella, disfrutamos de ella, la estimamos”¹³¹. Otro significado de valor es aquel que se vincula

130 R. Solomon (2007) p. 206

131 R. J. Bernstein (1966) p. 118

con la elección y la formulación de juicios de valor, “[...] significa juzgar, apreciar, evaluar. La valuación es un proceso deliberativo que culmina en un juicio de valor”¹³².

La valoración en éste último sentido alude a situaciones que requieren la investigación y la acción del agente; es decir, a diferencia de los primeros, éstos últimos valores son iluminados por nuestra deliberación¹³³. Los valores vinculados a la deliberación se tornan visibles en las elecciones sobre las acciones o conductas que efectúa el agente; aunque, como afirma Dewey, dicha deliberación es “dramática y activa, no matemática e impersonal; y por lo tanto, tiene lo intuitivo, el factor directo en el mismo”¹³⁴. Como bien señala Dewey, esta segunda significación del valor se torna central si asumimos la cualidad de inestabilidad y contingencia que caracteriza al concepto, aspecto que torna necesaria la constante deliberación y crítica para discernir los bienes en relación a situaciones específicas y sus consecuencias¹³⁵.

Vistos de esta manera, para Dewey, los símbolos de valor no son simples gestos, sino que son símbolos intencionales con el fin de alcanzar un cambio o resultado a través del comportamiento de los otros¹³⁶. En este sentido, los juicios de valor están insertos en la noción de acción y se conforman como un elemento necesario para el proceso agencial.

Así, la noción de valor tiene que ver con el acto de valorar un objeto, un hecho, una situación, etcétera; lo valioso no es independiente del agente que valora y de la situación en la que se encuentra inmerso el agente. En este acto de valorar, inmerso en un proceso experiencial, los aprendizajes pasados, la situación presente y la proyección hacia el futuro forman parte de la conformación de los juicios de valor. Al respecto, un ejemplo que propone Dewey es una persona que grita “¡fuego!” o “¡socorro!”. Estas expresiones carecen de conceptos éticos como bueno, malo, pero al tomar en consideración el contexto dentro del cual se emiten los gritos podemos deducir que la situación actual es considerada por el agente una situación mala, es decir, una situación que genera rechazo y que en caso de influir en las conductas de los otros y obtener la ayuda necesaria, se alcanzará una situación futura buena.

132 R. J. Bernstein (1966) p. 118-119

¹³³ R. J. Bernstein (1966) p. 121

134 R. J. Bernstein (1966) p. 122

135 Ver J. Dewey (1925) p. 322-323

136 J. Dewey (1938-1939) p. 31

Así, al gritar, el agente busca influir en la conducta de otros, es decir, pretende transformar su entorno, aspecto que reconocería una propuesta como la de Ayer, pero, además, afirma Dewey, un análisis detallado de estas exclamaciones, dentro de un determinado contexto dicen:

1) Que existe una situación que tendrá consecuencias perniciosas (afirmación presente, posibilitada, por lo que es y, a su vez, por experiencias pasadas, aprendizajes pasados) 2) que la persona que profiere la expresión no puede dominar la situación 3) que se prevé que la situación mejorará si se obtiene el auxilio de otros (participación, aquí también, en la previsión, de experiencias y aprendizajes pasados)¹³⁷.

Como bien afirma Dewey, las tres cuestiones son susceptibles de verificación empírica, las tres refieren a cuestiones observables¹³⁸. Así, siguiendo el pensamiento del autor, el ejemplo muestra que dichas afirmaciones no tratan únicamente sobre estados internos del sujeto, sino que se expresan contenidos susceptibles de verificación empírica¹³⁹.

En este análisis la “apreciación” tiene un papel esencial. Al respecto, los juicios de valoración involucran apreciación lo que otorga un significado a la situación en la que se desenvuelve el agente. Como puede considerarse en el ejemplo de Dewey, hay una valoración inteligente a partir de un conocimiento sobre la manera en que funciona el mundo, el cual está basado en experiencias previas y está orientado a las metas y a las creencias significativas que están en juego, lo que involucra, a su vez, la necesidad de decidir. Es decir, a partir de la proyección basada en una situación deseada, el agente evalúa las opciones o posibilidades para decidir sobre el curso de acción que seguirá. En este proceso, la valoración recae tanto en los medios como en los fines:

Es contradictorio consigo mismo suponer que si el logro de algo posee un valor directo, no lo posee el medio para lograrlo. La persona para la que tiene valor el que cese un dolor de muelas, encuentra por este mismo hecho valor en ir al dentista, o en cualquier otra cosa

137 J. Dewey (1938-1939) p. 37

138 J. Dewey (1938-1939) p. 37

139 J. Dewey (1938-1939) p. 34

que sea medio de lograr aquello. Pues el logro es tan relativo a los medios como los medios al logro. Medios y consecuencias constituyen una única e indivisa situación¹⁴⁰.

Así entendida, la apreciación comprendida en los juicios de valoración ubica la propia valoración en el centro de la noción de transacción que vimos en el primer capítulo. Para esto, se requiere, siguiendo a Dewey, el vínculo entre la crítica y la apreciación, ya que, en palabras del autor, “la apreciación crítica y la crítica estimativa y permeada emocionalmente, ocurren en toda experiencia madura y sana”¹⁴¹.

Así, los juicios de valor se encuentran inmersos en los procesos de transacción los cuales involucran una situación que plantea un determinado problema, los hábitos, el conocimiento basado en experiencias previas y la proyección hacia un estado futuro que conduce a la intervención por parte de agente para transformar el estado actual de cosas actual.

Acorde con esto, los juicios de valor se conforman en un contexto vivencial particular, en el que lo desiderativo tiene un papel esencial. El deseo, como ya lo afirmaba Aristóteles¹⁴², involucra una tensión entre la situación presente y lo ausente, alude a lo que se carece, a lo faltante; es decir, la conformación del deseo es a partir de la valoración de un estado futuro en comparación con la valoración de un estado presente. Así, el deseo se constituye como proyección que mueve al agente a transformar la situación presente, sólo este deseo que mueve es el deseo auténtico, en el sentido que manifiesta la relación íntima y activa entre agente y entorno¹⁴³. Con, esto afirma Dewey, “la valoración en su relación con el deseo está ligada a situaciones existenciales, y varía al variar su contexto existencial”¹⁴⁴.

De este desarrollo, los juicios de valor forman parte de los procesos agenciales y se conforman vinculados con una situación presente, la proyección de una situación futura y los medios para alcanzar dicha situación, en donde el deseo se constituye como un elemento que mueve a la acción. Con esto, los valores no son a priori ni pertenecen a un

140 J. Dewey (1925) p. 323

141 J. Dewey (1925) p. 326

142 Aristóteles E.N. VI, 1139b

143 J. Dewey (1938-1939) p.47

144 J. Dewey (1938-1939) p. 47

ámbito superior o divino ni provienen desde ámbitos externos al agente sino que nacen de la propia agencia como complementos fundamentales para la orientación de la acción y como partícipes en la manera en que el agente aprehende y describe el mundo.

No obstante, para que los valores participen de los procesos agenciales se requiere de lo afectivo, en el sentido de apreciación. Efectivamente, el acto de valoración está íntimamente imbricando con lo afectivo a partir de una relación de fondo de agrado-desagrado, lo que vincula los valores con la noción de apreciación, y la consecuente búsqueda del goce. Un aspecto fundamental de esto, es que este goce debe ser una consecuencia del proceso agencial, el agente invierte sus energías para alcanzar el goce. Sólo en este contexto de apreciación y goce cobra sentido la crítica valorativa; al respecto afirma Dewey:

la crítica sería la más perniciosa de las empresas si el poseer y el gozar los objetos buenos no contuviese ingrediente alguno de memoria y previsión, si en él faltase toda circunspección y juicio. La crítica es racional y oportuna en la medida en que ensancha y ahonda estos factores de inteligencia que se encuentran en el gusto y el goce directo¹⁴⁵

Como dijimos, los valores tienen un componente motor fundamental que les permite participar y orientar la acción, sin embargo, sin el elemento afectivo, sin este componente de apreciación, de estima y sin la crítica, puede existir un conocimiento de los valores, un reconocimiento intelectual pero con un vacío vivencial. Así, lo afectivo y la crítica hacen de los valores un ámbito significativo.

Lo anterior marca una relación cuya dirección es desde los afectos a los valores; sin embargo, siguiendo a Nussbaum, la manera en que los afectos y los valores se relacionan no es unidireccional, también se establece un vínculo que se dirige de los valores hacia los afectos el cual se ve de forma clara en la propuesta, ya revisada, de R. De Sousa sobre los escenarios paradigmáticos. Efectivamente, los afectos que acompañan los juicios de valor serán apreciados en relación a un determinado contexto cultural con ciertas normas y valores; tal es el caso del siguiente ejemplo propuesto por Nussbaum:

145 J. Dewey (1925) p. 326

[...] nuestra apreciación de su pena debe depender de lo que en general pensemos respecto a las normas y los valores que parecen apropiados tener. [Por ejemplo] la mayoría de las personas piensan que es correcto dar gran importancia a los seres queridos y considerar terrible su muerte. Los estoicos diferían porque tenían un conjunto de normas diferentes, según las cuales cualquier apego a personas o a acontecimientos fuera de nuestro control implicaban una debilidad y un defecto”¹⁴⁶

De lo desarrollado hasta aquí, podemos afirmar que hay una participación fundamental del entretejido afectividad- valoración en los procesos cognitivos, la cual tiene como efecto establecer patrones de notabilidad y brindar sentido a las situaciones y al medio en el que se encuentra inmerso el agente.

146 M. C. Nussbaum (2004) p. 46

III. La afectividad en los procesos cognitivos

3.1 El papel de los afectos en la cognición

Como vimos en el capítulo anterior, los afectos son estados que se asemejan a la percepción al determinar patrones de notoriedad, es decir, al hacer más prominentes ciertos rasgos de la experiencia que pasarían desapercibidos en su ausencia. En este proceso, como mencionamos, una noción fundamental es la de objeto formal, entendido como una cualidad de segundo orden cuyo origen debe explicarse a partir de los elementos que constituyen el escenario afectivo y la manera en que estos elementos están entrelazados. Para comprender mejor esta idea, pensemos en la percepción de cualidades tales como el color, el tono, el olor; el modo en que aprehendemos estas cualidades a través de los sentidos no es fija ni uniforme (un agente puede percibir variaciones en alguna melodía que otro agente, quizás menos educado en la música, no percibe) con lo cual se asume que este tipo de percepción puede ser educado y refinado. No obstante, a pesar de la variabilidad y falibilidad en la percepción de dichas cualidades éstas proporcionan un acceso epistémico al objeto.

Esta manera de entender los afectos tiene diversas ventajas respecto a otras propuestas sobre la materia, en particular, respecto a ciertos desarrollos que asumen una concepción escolástica de la intencionalidad, de acuerdo con la cual los afectos poseen una dirección y se orientan hacia un objeto particular; este objeto intencional, el cual es independiente del estado afectivo en cuestión, funge como el elemento que provoca y al cual se dirige un determinado estado afectivo. Siguiendo a R. Solomon (2004) esta noción tradicional de intencionalidad no hace justicia a la característica de “compromiso” con el mundo que distingue a los afectos: los afectos “no son sólo sobre (o dirigidos a) el mundo, sino que están activamente “engranados” en él”¹⁴⁷.

Al respecto creemos que al asumir que la intencionalidad afectiva refiere a cualidades tales como horroroso, odioso, amoroso, etcétera y no, como las aludidas

147 R. C. Solomon (2004) p. 77

propuestas, a una intencionalidad que se dirige a un objeto o situación concreta independiente del estado afectivo, incluimos un espectro más amplio cuando nos referimos a la afectividad; es decir, teniendo en cuenta la clasificación prevaleciente dentro de las propuestas filosóficas, estamos incluyendo tanto las emociones, el humor y los estados de ánimos¹⁴⁸. Como vimos, la intencionalidad, desde nuestra caracterización y siguiendo a De Sousa, no se refiere a un objeto o situación particular sino a una cualidad de segundo orden que define el estado afectivo en cuestión, por lo que, si nos referimos por ejemplo a lo que tradicionalmente se considera un estado anímico como la depresión, la intencionalidad en este caso, en relación al escenario en cuestión, sería la cualidad deprimente.

Asimismo, la analogía entre estados afectivos y percepción nos permite comprender los casos en los que ante una misma situación el objeto formal de un agente que experimenta un escenario determinado puede ser terrorífico y para otro agente el objeto formal de su escenario puede ser excitante. En este sentido, como mencionamos en el capítulo anterior, el contexto cultural y la historia de vida del agente son ámbitos esenciales en la conformación de un escenario afectivo; ámbitos donde quizás deberíamos buscar dicha diferencia.

A partir de lo dicho, los afectos no son fundamentalmente una *tendencia*, sino *estados* cuya intencionalidad refiere a cualidades; con esto, como afirmamos en el capítulo anterior, asumimos que los afectos no son meras proyecciones sino que envuelven un momento determinado de la realidad, presentan ciertas facetas del entorno. Los afectos no están en la mente, no pertenecen a un espacio privado accesible únicamente al sujeto; como veremos más adelante, los estados afectivos involucran estados actitudinales lo que supone ciertas formas de engranarse y comprometerse con el entorno. En este sentido, siguiendo a Solomon el enojo, el estar enamorado o el desenamorarse no es simplemente “ver” el mundo de manera diferente. Es estar profundamente comprometidos (como opuesto a lo que simplemente nos sucede) con una situación. Producimos demandas y expectativas de

148 Generalmente se asume que las emociones se distinguen del humor y de los estados de ánimo por su intencionalidad, es decir, por dirigirse a un objeto o situación particular; esta sería la diferencia, por ejemplo, del miedo, que, según esta concepción es siempre miedo de y de la depresión, la cual, según esta clasificación, carecería de objeto, por lo que no se puede considerar una emoción sino un estado de ánimo. Asimismo, la distinción entre humor y estado de ánimo se basa en la temporalidad; el humor y es un estado más pasajero que los estados de ánimos.

gran alcance y proyectamos en la situación, el entorno, en la persona, los posibles cumplimientos o frustraciones de esas demandas y expectativas¹⁴⁹.

Así, al igual que la experiencia perceptual, entendida en un sentido no meramente fisiológico como simple estímulo y suscitación sino como intelección del propio estímulo, también los afectos están engranados con el mundo; esto significa que el agente está en un entorno significativo y no simplemente en un entorno material. No obstante, la realidad tiene ciertas características, es decir, no se trata únicamente de estados que esa realidad produce en el agente, sino que la realidad posee ciertos elementos que forman parte fundamental de los afectos.

Al respecto, F. Jackson (1982) propone un ejemplo desde la experiencia perceptual y la variable capacidad de los sujetos para identificar la gama de un mismo tipo de color: donde la gente ve un mismo color, por ejemplo rojo, un determinado agente ve dos colores distintos a los cuales llama rojo 1 y rojo 2 por cuestión comunicativa, para poder entenderse con el resto de las personas que no ven más que un color, pero para este agente, el rojo 1 y el rojo 2 son colores tan distintos como lo es el azul y el amarillo¹⁵⁰.

Lo que manifiesta este ejemplo es el carácter relativo o dependiente de la percepción de cualidades respecto a las circunstancias, a las características del agente y al tipo de experiencia en cuestión, entre otros; así, una misma cosa puede parecer de diferentes colores en diferentes circunstancias y no hay razón para favorecer una apariencia sobre la otra. Con esto, según nuestra interpretación, el punto fundamental de posturas como la de Jackson es que si bien no niega la participación del agente en la conformación del color, afirma que hay una constitución de la realidad que posibilita su percepción.

Esto muestra una idea presente desde el comienzo de este trabajo y es que tanto en la percepción como en los procesos afectivos hay una dependencia entre la naturaleza de la experiencia y la naturaleza de lo que es percibido; la experiencia, en cierta medida, traza la naturaleza de lo que es experimentado¹⁵¹. Siguiendo a B. Stroud (2000) el color percibido es un rasgo distintivo de la propia sensación; en este sentido, hay una dependencia de la existencia del color (como de otras percepciones secundarias como el dolor, el olor,

149 R. Solomon (2004) p. 83

150 J. Jackson (1982) p.128

151 J. Jackson (1996) p.206

etcétera) del agente que lo experimenta; así, si no hay sujeto que experimente, afirma Stroud, no hay color¹⁵². Una situación análoga se presenta respecto al objeto formal de la afectividad el cual, como mencionamos, dependerá de los elementos constitutivos del escenario afectivo y se erigirá, a su vez, como un elemento definatorio de los propios afectos¹⁵³.

Entendidos de esta manera, los afectos, como análogos a la percepción y caracterizados a partir de la cualidad que los define, resaltan aspectos de la realidad que de otra manera permanecerían ocultos; por ejemplo, la cualidad de terrorífico, establecerá patrones de notabilidad en una situación determinada, destacando aspectos (tanto objetos, regularidades o relaciones de relevancia o irrelevancia entre éstos) que de otra forma pasarían desapercibidos.

Dicho lo anterior, es importante detenernos en este punto y aclarar el sentido de la analogía entre percepción y afectividad; en particular, debido a que muchas teorías sobre la afectividad que afirman dicha analogía asumen una concepción modular sobre las emociones, la cual, como veremos, tiene diversas consecuencias respecto a la manera de entender los estados afectivos. Esta reflexión nos servirá, a su vez, para aclarar algunos de los supuestos que están detrás de nuestra propuesta.

Enfocándonos en la propuesta clásica de J. Fodor (1983)¹⁵⁴ un módulo se caracteriza por ser una unidad funcional especializada para la ejecución de alguna tarea cognitiva; estas funciones modulares tienen diversas propiedades entre las que se destacan el que son funciones innatamente especificadas al asociarse con determinadas estructuras neuronales; tienen un dominio específico, es decir, no tienen una aplicación general y son funciones de rápido procesamiento, lo cual conduce a que sus resultados (output) sean superficiales o no-conceptuales. Estas características de las unidades modulares se deben, en cierta medida, a que dichas funciones son encapsuladas, es decir, estas funciones tienen un acceso restringido o nulo a la información contenida en otras áreas cognitivas del organismo. Como resultado, las funciones modulares están fuera del control del agente, es decir, son ajenas a su voluntad.

152 Ver B. Stroud (2000) p. 123

153 Ver apartado 2.2 pp.

154 Jerry A. Fodor (1983) Ver principalmente Cap.II y III

En términos de K. Jones (2006), la propuesta de Fodor se posiciona entre simples respuestas reflejas y complejos sistemas de procesamiento de información sensibles a creencias y deseos. Como reflejos los módulos cognitivos son encapsulados, es decir, no tienen acceso a la información contenida en sistemas de procesamiento de la información; sin embargo, a diferencia de los reflejos, los módulos cognitivos llevan a cabo complejas tareas informacionales¹⁵⁵. Desde esta visión, hay una concepción vertical de la cognición conformada por altos niveles cognitivos y bajos niveles cognitivos conectados por procesos centrales que funcionan en casos generales, a diferencia de las funciones encapsuladas.

De estas características que propone Fodor, consideramos particularmente problemática la noción de encapsulación, la cual, en palabras del propio autor, es el rasgo central en su propuesta sobre la modularidad de las funciones cognitivas. Esta relevancia se debe fundamentalmente a dos aspectos; por un lado, a que el carácter de encapsulamiento es condición de posibilidad de otros rasgos de las unidades funcionales, como por ejemplo la característica de que tengan un dominio específico con rápido procesamiento; por otro lado, la encapsulación posibilita la objetividad de los resultados proporcionados por las funciones cognitivas ya que los aspectos (inputs) que interferirán en los procesos de las unidades son sumamente restringidos.

Un ejemplo de lo anterior es la percepción, entendida por Fodor como una función modular cuyos inputs o estímulos se reducen a las características del objeto percibido y a las condiciones del ambiente; efectivamente, coherente con su concepción verticalista de la cognición, Fodor muestra la encapsulación de la percepción a partir de la ilusión perceptual; el encapsulamiento de la función perceptual explicaría la persistencia de muchas ilusiones ópticas siempre en rebeldía con el explícito conocimiento por parte del sujeto de que la percepción es ilusoria¹⁵⁶, este es el caso, por ejemplo, de la vara recta que al ser parcialmente sumergida en el agua se percibe arqueada. Esto muestra, según Fodor, que la percepción es insensible a las creencias, deseos, intenciones y expectativas del agente¹⁵⁷, lo que explica, a su vez, la posibilidad de la novedad en los resultados

155 K. Jones (2006) p.11, J. Fodor (1983) p.72

156 J. Fodor (1983) p.68

157 J. Fodor (1983) p. 74

perceptuales. Aquí radica, en términos del autor, la condición de confiabilidad de la percepción: “el organismo generalmente ve lo que hay, no lo que desea o espera ver”¹⁵⁸.

Una concepción de los afectos basada en esta propuesta de modularidad conduce a diversas consecuencias de fondo. Los afectos, entendidos desde estos supuestos, son estados universales indiferentes al contexto cultural y a la historia de vida del agente afectivo. Una manifestación de este compromiso universalista sobre la afectividad se muestra en la distinción entre emociones básicas y emociones complejas. Las emociones básicas, como por ejemplo la felicidad, la tristeza, el miedo, la ira, la sorpresa y el asco¹⁵⁹, se entienden como unidades funcionales, universalmente compartidas, que permiten explicar emociones más complejas en las que participan otras funciones cognitivas como las creencias, los juicios, los valores, etcétera.

Desde estos desarrollos, la concepción modular es útil para explicar un número muy restringido de estados afectivos (generalmente se consideran como básicas a un grupo de entre 6 y 12 emociones) y el resto de los afectos deben explicarse, desde un reduccionismo, a partir de este grupo limitado de estados afectivos básicos.

Una propuesta cercana a esta visión es la de A. Damasio (1994); para este autor la modularidad no consiste, como en el caso de Fodor, en unidades funcionales encapsuladas sino que se basa en módulos cognitivos anatómicamente localizables, es decir, módulos que se ubican en una región limitada del cerebro; así, según Damasio, estos módulos no son encapsulados, por el contrario, funcionan de manera relacional interactuando entre ellos.

No obstante, basado en esta vertiente teórica sobre la modularidad, Damasio establece una distinción entre emociones primarias y secundarias; las emociones primarias, según el autor, se caracterizan por ser estados innatos, cercanos a los actos reflejos, cuya explicación se basa principalmente en aspectos fisiológicos del agente; por el contrario, las emociones secundarias son asumidas como respuestas a estímulos a los que el organismo es sensible debido a la experiencia, como por ejemplo la emoción de repulsión producida ante ciertas imágenes o escenas de violencia sexual¹⁶⁰. En este sentido, las emociones secundarias se asumen desde un enfoque relacional que posibilita la interacción entre

158 J. Fodor (1983) p.68

159 Ver P. Ekman (1972)

160 Ver Damasio (1994) p. Cap. 9

emoción y cognición, incluyendo juicios de valor; con esto, las emociones secundarias tienen un fuerte componente psicosocial que refleja el aspecto individual y cultural en los procesos emocionales. No obstante, estas emociones secundarias involucran y son posibilitadas por las emociones primarias cuyas características centrales es que son estados breves, preconscientes, precongitivos y más o menos automáticos como consecuencia de una cierta excitación.

Como mencionamos en el capítulo anterior, acorde a nuestra caracterización de los estados afectivos, las emociones primarias de Damasio son, desde nuestra propuesta, reacciones fisiológicas que posibilitarán, como un elemento necesario pero no suficiente, el desarrollo posterior del trasfondo afectivo de un agente. Al adoptar esta postura evitamos caer en las clásicas distinciones entre afectos “innatos-adquiridos”, “primarios-secundarios” “universales-culturales” que caracterizan a muchas teorías sobre la afectividad. El punto primordial aquí, es que la mayoría de las emociones parecen fundamentalmente integradas con complejos procesos cognitivos en una manera que es completamente extraña a la tesis de la modularidad.

Ciertamente, los afectos son procesos que incluyen más que breves episodios afectivos, de aquí, que la propuesta de De Sousa sobre los escenarios paradigmáticos cobre mayor relevancia ya que muestra el carácter cultural de los afectos, donde afecto y contexto cultural no son fácilmente separables. Con esto, no estamos negando la relevancia del ámbito fisiológico para la comprensión de la afectividad, sin embargo, sí afirmamos que dicho ámbito sólo constituye un elemento de la gama de aspectos que conforman los complejos estados afectivos. Nuestra postura es que el contexto cultural se constituye como un ámbito fundamental para la conformación afectiva; la manera en que un agente, inserto en un determinado contexto cultural, se engrane con el mundo marcará diferencias esenciales tanto en el repertorio afectivo como en la manera en que experimente dicho repertorio.

Al respecto, en el campo de la antropología, el trabajo de C. Lutz (1988) es un desarrollo que puede articularse y fortalece esta línea de investigación. En general, la postura de Lutz se contrapone de manera crítica a las tesis universalistas sobre los afectos abogando por una propuesta constructivista sobre la afectividad. Para esto, la autora analiza el concepto de *fago* dentro de la cultura Ifaluk; dicha noción, que alude a un estado basado

en el vínculo entre compasión, amor y tristeza, parece ser ajena a nuestro contexto cultural. Esta extrañeza ante el afecto fago se debe, en cierta medida, a la manera en que la cultura Ifaluk entiende el amor y el sufrimiento; siguiendo el análisis de Solomon sobre el tema, para los Ifaluk” el amor no puede ser entendido al margen de la tristeza [...] hay un vigoroso optimismo en la etapa de sufrimiento”¹⁶¹. Con este estudio, Lutz concluye que afectos como fago emergen de una forma particular de concebir el mundo, la relación con los otros y los ciclos de la vida.

No obstante, se han entablado controversias sobre si afectos como fago realmente aluden a estados afectivos particulares, propios de una cultura como por ejemplo la Ifaluk, o si no es más que una combinación de afectos compartidos por todas las culturas. Como afirma Solomon:

Los universalistas insistirán que no hay términos emocionales intraducibles, siendo la prueba de esto la lectura del concepto fago, entendido como compasión, amor, pena. Una visión menos fuerte, afirmará que estos términos no pueden ser trasladados exactamente (de hecho, ninguna palabra, en ningún lenguaje puede ser traducida a otra lengua sin pérdida alguna) ¹⁶²

En lo tocante a este punto, como afirmamos en el capítulo anterior, creemos que es fundamental distinguir entre comprender un proceso afectivo y experimentar dichos procesos, en el sentido de una vivencia encarnada dentro de una cosmovisión particular. La naturaleza de un afecto y la forma de experimentarlo están íntimamente vinculadas con el compromiso con una cosmovisión constituida a partir del desarrollo y la formación del agente en un contexto cultural particular.

Como veremos más adelante, esto está relacionado con el componente actitudinal propio de los afectos por el cual no pueden ser adoptados hipotéticamente. Compartir un afecto involucra compartir las actitudes sobre las cuales se basa el afecto¹⁶³. Por ejemplo, si

161 R. Solomon (2007) p. 260

162 R. Solomon (2007) p.261

163 R. De Sousa (1987) p. 156. De Sousa establece una comparación con las creencias, las cuales, según su postura, a diferencia de los afectos sí pueden ser adoptadas hipotéticamente. Sin embargo, como veremos más adelante, debido a nuestra caracterización de creencia cuyo aspecto central es su carácter disposicional, éstas tampoco pueden ser adoptadas hipotéticamente, ya que tal cosa implicaría la adopción de las disposiciones

alguien manifiesta enojo e indignación porque su pareja desea trabajar en vez de dedicarse a cuidar su hogar puedo comprender estos afectos, comprendo lo que significan, sin embargo, como no los comparto en un sentido vivencial, no tengo la gama de actitudes propias del afecto en cuestión.

Con esto, siguiendo a Solomon, no estamos afirmando una distancia radical entre el repertorio afectivo de distintas culturas; las culturas pueden compartir la capacidad para sentir determinados afectos, sin embargo, debido a la diversidad de cosmovisiones, estos afectos pueden estar ausentes o tener poca participación en la vida afectiva de algunas culturas¹⁶⁴. En este sentido, es interesante la siguiente afirmación de Solomon:

Pienso que hay buenas razones para pensar que hay un número de procesos, que utilizan un cierto número de combinaciones y sucesiones de emociones, y no todos tienen nombre. De hecho, puede ser que la mayoría de éstos no tengan nombre. Los nombres de las emociones son principalmente usados en retrospectiva, para racionalizar o entender lo que de hecho fue una corriente extremadamente compleja y confusa de respuestas y experiencias. Así, resumimos por ejemplo la increíblemente intrincada secuencia de emociones involucradas en el más rutinario caso de lo que llamamos “enamoramiento” y se establece una relación de por vida llamando a todo esto “amor”, cuando de hecho es un proceso que puede incluir el entero repertorio de emociones, desde la ira a los celos [...] no hay razón [afirma Solomon] para pensar que las emociones son discretas entidades físicas¹⁶⁵

Una consecuencia de este desarrollo es la negación de los afectos como clases naturales; para comprender la noción de clases naturales seguimos un ejemplo que proporciona Griffiths (2004) a través del cual puede percibirse la analogía con lo que venimos afirmando sobre la afectividad, en particular, en referencia a la cita anterior de Solomon. Así, expone Griffiths:

[...] Las vitaminas no son, como se pensaba, “aminas vitales” sino un grupo diverso de químicos con distintos roles en fisiología compartiendo el rasgo de que los humanos no

que acompañan la creencia; por el contrario, las representaciones, entendidas como aprehensión comprensiva o descriptiva pero sin este componente disposicional, permiten esta adopción hipotética.

164 R. Solomon (2007) p.257

165 R. Solomon (2007) p. 261

pueden sintetizarlos o pueden sintetizarlos, como en el caso de la vitamina D, sólo bajo ciertas condiciones ambientales ventajosas. Su ausencia conduce a “enfermedades de deficiencia” con diversas etiologías y diversos pronósticos. Así, el concepto de una vitamina puede ser analizado, y vitaminas individuales, e incluso algunos grupos de vitaminas son clases naturales, pero “vitamina” en sí misma es una categoría descriptiva superficial [...] ¹⁶⁶

Según lo expuesto, lo que consideramos un afecto en particular puede involucrar una cantidad de estados tan complejos que torna difícil un análisis unívoco. Como vimos, nuestra caracterización de estados afectivos involucra componentes culturales, psicológicos y fisiológicos sin los cuales la conformación de “escenarios afectivos” se tornaría imposible. De aquí, que distintas áreas, como la psicología, la biología, la sociología, las neurociencias, la filosofía, etcétera, explicarán aspectos particulares de la afectividad, no obstante, debido a que los afectos no poseen un núcleo esencial, ninguna de ellas se torna más fundamental que la otra.

De acuerdo a lo anterior, podemos decir, siguiendo a I. Hacking (1999) que los afectos son más bien clases interactivas: “interactúan con las personas y sus comportamientos” ¹⁶⁷ dentro de contextos histórico-culturales específicos. En dicha interacción hay un mutuo fortalecimiento o una recíproca transformación, los afectos, como clases interactivas, refuerzan o modifican los estados actitudinales de los agentes y, a su vez, los agentes pueden fortalecer o modificar dichas clases acorde a las transformaciones en la cosmovisión de sus culturas.

Esto explicaría que muchos estados afectivos, adecuados en un determinado momento histórico-cultural se tornen inadecuados en otro. Aquí radica, asimismo, el problema de muchas teorías sobre la afectividad fundamentadas en una concepción exclusivamente evolucionista comprometidas con la tesis de que los afectos, al menos los considerados básicos o universales, tienen una historia basada en la adaptación y selección natural; sin embargo, como venimos afirmando, los afectos poseen elementos culturales

166 P. Griffiths (2004) p. 234

167 I. Hacking (1999) p.215

que no pueden ser reducidos a aspectos biológicos, lo que torna necesario incorporar el contexto cultural en la explicación de su desarrollo, conformación y evaluación.

Las explicaciones centradas en una concepción evolucionista dejan a un lado el papel de este entorno cultural en el desarrollo del bagaje afectivo, por lo que se tornan inapropiadas para explicar ciertos procesos afectivos, en particular, teniendo en cuenta que el entorno cultural se modifica de forma más rápida que el entorno natural, lo que en cierta medida explica que ciertos afectos adecuados en un tiempo y contexto determinado se tornen inadecuados en otro; como por ejemplo la xenofobia.

Con esto, siguiendo a K. Jones, si los afectos fueran mecanismos de estímulo-respuesta la sola propuesta evolucionista sería suficiente; sin embargo, como veremos a continuación, los afectos son mecanismos que interactúan con y regulan otros mecanismos o ámbitos que, a su vez, están sujetos a otras interacciones y constreñimientos¹⁶⁸.

Conforme a lo anterior, los afectos constituyen un ámbito conformado, de manera fundamental, por el contexto cultural en el que se desarrolla. En dicha conformación y en la manifestación de los procesos afectivos pueden participar otros ámbitos de la cognición como las creencias, los juicios de valor, las inferencias, etcétera. Esta afirmación se opone a la noción de encapsulación de las funciones modulares la cual niega que otros estados cognitivos se constituyan en inputs o formen parte de los procesos afectivos.

Una aparente ventaja de una concepción que asume a los afectos como funciones encapsuladas es la posibilidad de explicar la persistencia afectiva ante el cambio de juicios o creencias, es decir, para explicar los casos en los que un cambio en las creencias no provoca un correspondiente cambio en el estado afectivo en cuestión. Efectivamente, como en el caso de la ilusión óptica, la persistencia afectiva es una prueba, según esta concepción, de que los afectos son estados encapsulados.

Una muestra de lo desacertado de esta analogía es propuesta por K. Jones (2006) al establecer una analogía entre la ilusión perceptual y los casos de fobia. Como bien establece Jones, la analogía no es afortunada debido a que, por un lado, las fobias se consideran como aislados desórdenes afectivos con posibilidad de erradicación, por lo que, a diferencia de las ilusiones perceptuales, las fobias son estados tratables; por otro lado, una analogía con las ilusiones perceptuales supone que las fobias son estados comunes a todos

168 K. Jones (2006) p. 17

los agentes, como es el caso de la vara que se sumerge en el agua¹⁶⁹. Esto prueba, siguiendo a Jones, que la encapsulación no es un rasgo que caracterice a los procesos afectivos.

Otra manera de mostrar esta última afirmación es centrándonos en el vínculo mencionado arriba entre afectividad y creencias. Como sugerimos, los módulos se asemejan a mini computadoras con unidades funcionales específicas, el encapsulamiento de estas unidades permite el constreñimiento de los datos o información que procesará el sistema funcional lo que posibilita su rapidez. Para Fodor, esta rapidez en el procesamiento y los resultados permite reacciones y decisiones rápidas al no considerar todo el trasfondo de creencias y juicios que poseemos sobre un objeto o situación¹⁷⁰.

Sin embargo, si bien en muchas ocasiones los estados afectivos pueden comportarse como si fueran funciones encapsuladas, la generalización de dicho comportamiento parece inadecuada. En la mayoría de los casos hay una relación íntima entre afectos y creencias la cual, aunque no conduce a una concepción reduccionista de la afectividad, sí manifiesta la necesidad de tomar en cuenta otros estados cognitivos para una mejor comprensión de los procesos afectivos. En este sentido, y siguiendo a Fridja y Mesquita (2000), el vínculo entre creencia y afectos¹⁷¹ se puede producir, por un lado, porque creencias previamente elaboradas provocan el surgimiento de ciertos afectos en el agente o, por el otro lado, porque los afectos estimulan y contribuyen a formar ciertas creencias¹⁷². Así, procesos cognitivos como creencias, juicios, valoraciones no sólo pueden ser el resultado de un proceso afectivo sino que muchas veces se constituyen como inputs o estímulos de los afectos.

Para una mayor claridad es oportuno detenernos en la noción de creencia que supone nuestro desarrollo; hacemos mayor hincapié en las creencias porque es fundamentalmente el vínculo entre creencia y afectividad el que en gran medida ha servido de sostén a muchas tesis sobre la encapsulación de la afectividad. Desde nuestro tratamiento, y siguiendo la propuesta de L. Villoro (1982), la cualidad fundamental de la creencia es la de ser estados disposicionales, es decir, en palabras de Villoro, creer es

169 K. Jones (2006) p.24

170 J. Fodor (1983) p. 70

171 Cabe mencionar que los autores hablan de emociones.

172 N. Fridja y B. Mesquita (2000) p.52

esencialmente “una disposición que se manifiesta en nuestro estar por entero en el mundo y no sólo en nuestra conciencia”¹⁷³.

Con esto, se fija una distinción elemental entre las creencias y otros estados como las representaciones; ciertamente, acorde con la propuesta de Villoro, las representaciones son meras aprehensiones, descripciones o comprensiones del mundo¹⁷⁴ pero carecen del componente que compromete a un agente con lo representado; por el contrario, las creencias incluyen representaciones pero incorporan este aspecto disposicional por el cual una creencia orienta la manera en que un agente se relaciona con el mundo.

En términos de Fridja y Mesquita (2000) las creencias son estados por los que una persona está propensa a actuar de una determinada manera¹⁷⁵; de aquí que, tener una creencia de que *p* es tener la disposición a actuar y relacionarse con el mundo como si *p* fuera verdadera. Así, poseer una representación del hecho descrito por *p* no es suficiente para orientarse en el mundo a partir del contenido descrito por *p*, se requiere el aspecto disposicional para que el agente tenga dicha propensión. Con esto, afirma Villoro:

Las creencias operan como una guía de mis acciones que me pone en situación, me “dispone” a responder de determinadas maneras y no de otras, en las más diversas circunstancias. Porque al creer en un hecho considero que ese hecho forma parte del mundo real y, por lo tanto, me relaciono con el mundo contando con su existencia¹⁷⁶.

Este aspecto disposicional torna a las creencias estados sensibles a los afectos debido al carácter actitudinal de los procesos afectivos. Efectivamente, en términos de Fridja, Manstead y Ben (2000) “hay una diferencia entre conocer y creer de significancia psicológica, esta es la manera en que ellas preparan al sujeto para actuar. Tener una creencia no es tanto la afirmación de tener un conocimiento verdadero como tomar el riesgo y estar preparado para la acción. Esto debería significar que las creencias son más sensibles a las emociones que al conocimiento¹⁷⁷”. En un sentido cercano, Villoro apuntala que en la definición propuesta de creencia “interviene la disposición a actuar pero no la acción

173 L. Villoro (1982) p.34

174 L. Villoro (1982) p. 62

175 N. Fridja y B. Mesquita (2000) p.46

176 L. Villoro (1982) p.33

177 N. Fridja, A. Manstead y S. Ben (2000) p.4

misma. Creer no implica necesariamente actuar como se cree. El paso de la disposición a la acción requiere de factores suplementarios: adopción de un fin (intención) y emociones”¹⁷⁸.

Con esto, sostenemos que hay una relación de ida y vuelta entre los afectos y otros estados cognitivos de un agente como por ejemplo su estado doxástico. Esta relación bidireccional se manifiesta de forma evidente en ciertos casos de cambio o mutación afectiva; al respecto, siguiendo a J. Elster (1999), en muchas ocasiones hay una transformación en el estado afectivo del agente el cual sería inexplicable sin la mediación de otro estado cognitivo.

Para mostrar esto, es iluminadora la alusión que hace Elster respecto a la manera en que se desenvuelve el proceso afectivo de uno de los personajes de G. Eliot en *Middlemarch*:

Porque Mr. Casaubon estaba celoso de Will Ladislav, él deseaba comprometer a su esposa Dorothea para que no pudiera casarse con Will cuando muriese. Sin embargo, escribe George Eliot, ‘Mr. Casaubon, sabemos, posee un sentido de rectitud y un honorable orgullo en satisfacer los requisitos de honor, lo cual lo forzó a encontrar otras razones para su conducta que la de los celos y el rencor’¹⁷⁹

En este proceso, afirma Elster, hay un cambio afectivo mediado por creencias, intenciones y valoraciones, lo que provoca una “meta-emoción” o, en nuestros términos un meta-afecto, en este caso la vergüenza de sus celos¹⁸⁰.

No obstante, esto deja pendiente el tema de lo que se conoce como “persistencia afectiva” con lo que se alude a los casos en los que ante la adquisición o cambio de una creencia que debería conducir a la transformación de un cierto estado afectivo, éste permanece inalterable. La idea habitual a la que encaminan estos casos es que hay una contradicción entre la creencia que afirma poseer un agente y el estado afectivo que manifiesta en relación a la situación que involucra dicha creencia; por ejemplo, un agente puede afirmar, basado en las estadísticas sobre accidentes relacionados con distintos medios de transporte, que el transporte más seguro para viajar es el aéreo y sin embargo el agente

178 L. Villoro (1982) p.74

179 G. Eliot *Middlemarch* cap LXII, citado en J. Elster (1999) p. 350

180 J. Elster (1999) p. 350

en cuestión teme volar. Dentro de las propuestas sobre la modularidad de los estados afectivos, una interpretación usual de este problema es que debido al encapsulamiento de los estados afectivos, otros ámbitos cognitivos, como las creencias, no pueden funcionar como inputs que posibiliten el cambio o transformación del afecto en cuestión. Es decir, como advertimos arriba, en estas situaciones los afectos se comportan de manera análoga a los casos de ilusión visual, lo que muestra la poca o nula incidencia de otros estados cognitivos en estas funciones modulares.

Desde nuestro análisis, pensamos que el problema surge por una errónea manera de enfocar el problema la cual se orienta a examinar el proceso afectivo ante la creencia del agente en vez de enfocarse en la propia creencia que el agente manifiesta poseer. Esta aseveración está íntimamente vinculada con nuestra noción de creencia cuyo rasgo fundamental, como expusimos, es su componente disposicional que va más allá del contenido representacional, lo que permite afirmar que las creencias se desempeñan como orientadora o guía en la interacción del agente con su entorno.

Dicho esto, en el ejemplo sobre la creencia de un agente respecto al transporte aéreo, se presenta una contradicción entre la creencia que asume tener el agente, los aviones son seguros, y la disposición hacia el transporte aéreo; disposición que manifiesta una relación con el entorno contraria a la que establece la creencia. Esta incongruencia puede encontrar diversas explicaciones, pero todas tendrán su fuente en la propia creencia. Así, en nuestro ejemplo, la incongruencia puede deberse al autoengaño o a que, dentro de la red de creencias que posee el agente, su estado disposicional es orientado por creencias con mayor peso o relevancia que la creencia sobre la seguridad del transporte aéreo, como por ejemplo la creencia que aunque las posibilidades de un accidente aéreo son muy bajas en relación a otros medios de transporte, esa posibilidad mínima puede presentarse y, en caso de ser así, las probabilidades de sobrevivir son prácticamente nulas.

Con esto, lo que queremos acentuar es que el problema debe tratarse como una aparente contradicción en la estructura misma de la creencia, entendida como un estado disposicional que involucra la convicción del agente, y no como una contradicción entre distintos estados del sujeto, como por ejemplo, su estado de creencias y su estado afectivo. Ciertamente, como advertimos, tener una creencia es tener lo que afirma por verdadero; es, en palabras de Villoro:

[...] estar dispuesto a que mi relación con el mundo esté determinada por ese objeto o situación [...] una proposición comprendida pero no aseverada, no suscita expectativas acerca de mi comportamiento posible, porque no informa nada acerca de lo que pudiera encontrarme en el mundo real, no determina para nada mis propensiones a actuar en ningún sentido [...]¹⁸¹

En el lenguaje cotidiano, creer y sentir se utilizan como sinónimos, no sólo creo que p sino que siento que p; en este sentido la creencia ha de vivirse más que pensarse. Todo esto nos conduce a que las creencias no radican en el ámbito meramente representacional de un sujeto, como pretende el idealismo, sino que también radica en este aspecto disposicional, lo que la convierte en un estado primordialmente público.

El desarrollo anterior nos encamina a cuestionar la propuesta de modularidad desarrollada por Fodor como una tesis acorde para explicar los estados afectivos, en particular, el supuesto de que los afectos son funciones fuertemente encapsuladas. No obstante, este distanciamiento no es absoluto; efectivamente, una propuesta de los afectos como estados modulares que suavice algunos supuestos propios de la concepción tradicional de modularidad como la propuesta por Fodor y que adopte una concepción gradual de encapsulamiento, puede aceptarse como una visión acorde con la manera en que funcionan los afectos.

En esta línea, en particular respecto a una idea moderada de encapsulación, De Sousa afirma que en muchos casos, mientras dura el episodio afectivo, hay un comportamiento de los afectos, en el sentido de “maneras de ver”, que se acerca a la concepción modular; este comportamiento posibilita a los afectos ejercer cierta discriminación respecto a los aspectos relevantes o irrelevantes para la acción. En este sentido, y siguiendo a Jones, la encapsulación de las funciones cognitivas puede entenderse gradualmente; de esta manera, sostiene Jones, la percepción es una función más encapsulada que los estados afectivos y los estados afectivos son funciones más encapsuladas que las creencias; al fin y al cabo, como admite Jones, las creencias son estados cuya transformación no siempre se produce con base a nueva evidencia¹⁸², lo que

181 L. Villoro (1982) p.62

182 K. Jones (2006) p.24

puede evidenciar un cierto encapsulamiento. Este comportamiento de los afectos es lo que posibilita su función como manera de ver y como un ámbito que restringe el enorme caudal de información y conocimiento que posee un agente cuando se encuentra en una situación determinada.

No obstante, como afirma Jones, la toma de decisiones requiere de procesos informacionalmente abiertos, es decir, requiere integrar información proveniente de una variedad de ámbitos cognitivos¹⁸³. Los ambientes complejos de los agentes requieren la participación de distintas funciones cognitivas que les permitan acomodarse a las variaciones del contexto; en este sentido, los afectos, como parte integral de la acción, son estados interconectados a otros aspectos cognitivos como las creencias, los juicios de valoración, las inferencias, las intenciones, etcétera.

Con esto suponemos que la analogía entre afectividad y percepción se sostiene por la manera en que se desenvuelven los afectos. Los estados afectivos permiten el acceso a cualidades y patrones que parecen únicamente inteligibles a partir de su presencia; aprehender un hecho o un objeto como horroroso, doloroso, amoroso, divertido, aburrido, repulsivo, etcétera, es detectar una cierta cualidad presente en dicho hecho u objeto.

Así, al determinar patrones de notabilidad, los afectos posibilitan la aprehensión de ciertas cualidades que de otra manera serían inaccesibles y, a su vez, limitan el rango de información que se tomará en cuenta circunscribiendo, temporalmente, las opciones cognitivas y prácticas¹⁸⁴. Respecto a esta última función, los afectos cumplen un papel fundamental en relación al problema de cómo establecer el conocimiento o la información relevante para una determinada situación. Efectivamente, como afirma Elgin (2008), tener creencias verdaderas y justificadas no es suficiente, es necesario, además, tener creencias verdaderas y justificadas que sean relevantes y pertinentes en relación a una determinada situación.

Este rol de los afectos ha sido señalado por A. Damasio, quien, desde una concepción relacional de las funciones cognitivas, escribe que los pacientes con algún déficit emocional debido a lesiones, como por ejemplo un tumor, son incapaces de tomar decisiones racionales, aunque sus otras capacidades cognitivas funcionen correctamente.

183 K. Jones (2006) p. 18

184 R. De Sousa (1987) p.195

Estos pacientes pueden calcular consecuencias y comparar opciones, pero carecen de la base para actuar, es decir, carecen del sentido de “notabilidad” al no poseen una guía para establecer lo que es relevante o irrelevante en una situación determinada.

En este sentido, la teorías clásicas sobre la racionalidad y sobre la toma de decisiones son insuficiente para explicar dicho proceso; en términos de Johnson (1993), las teorías sobre la toma de decisiones, basadas en la teoría bayesiana y la razón instrumental no nos orientan sobre cuándo decidir, cómo determinar un rango de opciones, cómo afirmar la utilidad de varios resultados posibles, etcétera. Asimismo, la lógica es insuficiente para explicar el razonamiento inteligente ya que cualquier clase de premisas conducen a un infinito número de conclusiones válidas¹⁸⁵. Por otro lado, aunque las premisas sean válidas muchas serán triviales o irrelevantes¹⁸⁶ y la lógica no determina cuales de las posibles conclusiones válidas son relevantes para un contexto determinado.

En este sentido, como afirma Hookway (2008) Cuando nos engranamos en una investigación, razonamiento y deliberación, una cosa que ocurre es que atendemos a hechos, proposiciones, asuntos particulares. El éxito de nuestra investigación dependerá de si atendemos a las correctas cosas: si dejamos de atender aspectos relevantes, así como si atendemos aspectos irrelevantes, las cosas pueden ir mal¹⁸⁷.

Los afectos ejercen esta selección entre el extenso caudal de información y de conocimiento que posee un agente al tornar explícitos los objetos, las propiedades y las relaciones relevantes para una situación dada. En términos de De Sousa, las emociones limitan el rango de información que el organismo tomará en consideración, incluyendo las inferencias que se formulan en un determinado momento desde una potencial infinidad de posibilidades¹⁸⁸.

3.2 Los afectos en el desarrollo de la ciencia según Adam Smith¹⁸⁹

185 P. Legrenzi, V. Girotto, P.N. Johnson-Laird (1993) p.40

186 Philip N. Johnson-Laird, Eldar Shafir (1993) p.4

187 Ch. Hookway (2008) p.56

188 R. De Sousa (1987) p.195

¹⁸⁹ Agradezco a la Dra. Rachel Laudan por haberme puesto en contacto con este valioso texto.

Un ejemplo pionero en afirmar la necesidad de incorporar los afectos en la explicación de los procesos cognitivos lo proporciona Adam Smith (1723-1790) en su historia de la astronomía. En este texto Smith comienza con una caracterización de tres emociones que el autor considera esenciales comprender el desarrollo de la ciencia. Así, introduce Smith:

Maravilla, sorpresa y admiración, aunque son palabras que frecuentemente confundimos, son sentimientos aliados pero de alguna manera diferentes. Lo que es nuevo y singular, excita el sentimiento que propiamente es llamado maravilla, nos maravillamos ante lo extraordinario y poco común, ante los raros fenómenos de la naturaleza como los meteoros, los eclipses, ante las singulares plantas y animales. Lo que es inesperado despierta la sorpresa, nos sorprendemos ante las cosas que hemos visto antes pero que no esperamos encontrar en el lugar en que las vemos. Lo que es grande o bello, despierta la admiración., nos admiramos ante la belleza de un llano o ante la grandeza de una montaña¹⁹⁰.

Respecto a lo inesperado y a la correspondiente sorpresa que despierta, Smith sigue una concepción cercana a la de Hume al asumir que la causalidad y relaciones que establecemos se deben, en cierta medida, al hábito. Así, cuando un agente se encuentra con una situación u objeto completamente nuevo respecto a su marco conceptual y sistema de clasificación, su memoria intenta en vano vincularlo con alguna categorización u orden conocidos. Esta fluctuación de la mente, dice Smith, que va de pensamiento en pensamiento tratando de encontrar un lugar para este hecho desconocido, es lo que constituye el sentimiento de maravilla. En estas ocasiones, la mirada queda fija y apasionada, se suspende el aliento y se inflama el corazón, éstos son los síntomas naturales del pensamiento incierto e indeterminado que observamos en nosotros mismos y en los otros¹⁹¹.

Así, la sorpresa es provocada por la ruptura con lo preestablecido y esta sorpresa, de breve duración, da lugar a la instauración de la maravilla. Por ejemplo, dice Smith, el movimiento de pequeñas piezas de hierro a lo largo de una mesa no es en sí mismo un hecho extraordinario; sin embargo, la persona que por primera vez ve este movimiento, el

190 A. Smith (1723-1790) p.33

191 A. Smith (1723-1790) p.40

cual se produce sin ningún impulso visible, sino como consecuencia de una piedra magnetita ubicada a una corta distancia del hierro, no puede contemplar esto sin la más extrema sorpresa; y cuando la momentánea emoción decae, él se sentirá maravillado por un evento que, de acuerdo a la manera ordinaria en que se comportan las cosas, no puede establecer ninguna conexión¹⁹².

Este proceso de interrupción y cuestionamiento de las acostumbradas conexiones de la mente y el surgimiento de estos estados afectivos posibilita explicar el desarrollo mismo de la ciencia. Este es el caso, según Smith, de ciertos fenómenos astronómicos: “El eclipse de sol y de luna, los cuales, más que cualquier suceso en el cielo, despertaron el terror y la amenaza, hoy los concebimos maravillosos debido a que la cadena de conexión ha sido establecida conectándolos al curso ordinario de las cosas”¹⁹³.

Estas rupturas son necesarias para la investigación y forman parte de la ciencia. En este sentido, hay una concepción que se acerca al posterior pragmatismo para el cual la ruptura del hábito a partir de situaciones que desestructuran o cuestionan los supuestos que se asumen establecidos, es un estadio necesario para el avance del conocimiento. Asimismo, al igual que en la propuesta de James, esta ruptura que puede provocar sorpresa debe durar el tiempo necesario para evitar el agotamiento de una mente que debe pasar de un evento a otro en un orden poco común. Consecuentemente, el correr de la mente producido por el cuestionamiento requiere, en algún momento, aferrarse a un marco o bagaje conocido para que dicho cuestionamiento conduzca a un avance cognitivo, y es en este paso donde aparece la maravilla¹⁹⁴.

Este desarrollo asume que la ciencia es una actividad que involucra la formación dentro de un determinado marco contextual o, en términos más actuales, dentro de un paradigma particular. Así, afirma Smith, “las sales, el sulfuro, el mercurio, lo ácido y lo alcalino son principios que pueden disolver cosas sólo para aquellos que pertenecen a la comunidad de químicos; pero para el resto de los agentes, estas conexiones o relaciones tan familiares entre los químicos, serán absolutamente extrañas”¹⁹⁵.

192 A. Smith (1723-1790) p.40-41

193 A. Smith (1723-1790) p. 40-41

194 A. Smith (1723-1790) p.43

195 A. Smith (1723-1790) p.43

Desde estos supuestos que incorporan estados afectivos y formación dentro de un contexto particular, llevan a Smith a proponer una historia de la astronomía que parece encontrarse en la base del llamado giro historicista de la filosofía de la ciencia que aflora a mediados del Siglo XX. Prueba de esto, es la manera en que entiende Smith las grandes revoluciones dentro de la astronomía, como la revolución copernicana, las cuales, según su lectura, involucraron procesos de rechazo por la extrañeza de la nueva propuesta en relación al marco conceptual aceptado. La manera en que estas brechas teóricas logran acortar su distancia, se debe, en cierta medida, a los sentimientos de belleza, de simplicidad, de armonía, de maravilla y de admiración que generan las nuevas propuestas en los adeptos al viejo marco teórico. Este fue el caso de la revolución copernicana, la cual, como explica Smith, cuando aparece en el mundo obtuvo un generalizado rechazo debido a los prejuicios del sentido común de la época, confirmados por la educación, que prevalecieron ante la novedad. La tierra había sido siempre presentada a los sentidos no sólo como en reposo, sino inerte, siempre adversa al movimiento; ante la nueva teoría, la imaginación tenía que ser acostumbrada a concebir esta nueva idea a partir de sufrir una gran violencia para aceptar el movimiento que proponía Copérnico¹⁹⁶.

Lo que termina sosteniendo Smith aquí, es lo que más de un siglo después desarrolla Polanyi a través de su propuesta sobre las pasiones persuasivas. El punto esencial de esta visión es que las disputas en la ciencia y la aceptación de una nueva propuesta teórica carecen de explicación si nos atenemos a los supuestos tradicionales de elección racional. Los afectos subyacen a la razón y hacen por ella lo que la razón no puede hacer por sí misma.

3.3 Afectividad y agencia

A partir de lo dicho hasta aquí, un problema que suele plantearse es cómo distinguir entre experiencias afectivas y no afectivas o, en términos de lo que hemos expuesto, cómo distinguir entre escenarios paradigmáticos afectivos y escenarios no-afectivos. En este sentido, con base en Dewey, adoptamos una postura más radical al asumir que no existe

196 A. Smith (1723-1790) p. 77-78

experiencia sin afectividad, es decir, que los estados afectivos están presentes en toda experiencia como condición de posibilidad para que dicha experiencia tenga lugar.

Esta manera de entender la experiencia y su vínculo con la afectividad se encuentra presente en el concepto de “cualidad estética” propuesto por John Dewey¹⁹⁷. Como vimos, en su postura dicho concepto es esencial ya que funge como elemento organizador y otorgador de sentido al proceso experiencial. Siguiendo esta línea de pensamiento, nuestra propuesta es que la experiencia está afectivamente engranada con el mundo; no obstante, este engranaje afectivo no requiere ser reflexivo. Efectivamente, podemos tener ciertos afectos sin ser, en el momento, reflexivamente conscientes de éstos.

Esta imagen conserva cierta semejanza con la distinción propuesta por Hume (1739), entre pasiones calmas y pasiones violentas, donde las primeras son apenas perceptibles como tales y serán conocidas más por sus efectos que por su sentimiento inmediato o sensación¹⁹⁸. Como afirma Hume, muchos han supuesto que la razón por sí misma puede motivar debido, en parte, a que algunas pasiones son calmas; desde que estas pasiones no causan desorden en el alma, las motivaciones que ellas provocan son tomadas por determinaciones de la sola razón¹⁹⁹. Sin embargo, dirá Hume, “La razón por sí sola jamás puede ser un motivo de una acción de la voluntad [...] la razón jamás puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad”²⁰⁰. Siguiendo esta línea de pensamiento, suponemos que no hay experiencia y por lo tanto, dada nuestra caracterización de experiencia, tampoco hay agencia sin afectividad. Desde nuestra visión, estas pasiones a las que alude Hume o, en nuestros términos, los afectos no reflexivos, no sólo son fuente de motivación sino que constituyen escenarios paradigmáticos estableciendo patrones de notabilidad y posibilitando los procesos cognitivos en general. Incluso, como veremos, los afectos así caracterizados tienen un papel esencial en la evaluación epistémica aunque, como afirma Ch. Hookway (2006), no figuren formal y explícitamente en la justificación.

De estas ideas surge una concepción particular de agencia basada en el supuesto de que todo conocimiento es resultado de un proceso agencial alcanzado bajo ciertas

197 Ver Cap. 2 pto 1

198 D. Hume (1739) Vol. II, p.14

199 D. Hume (1739) Vol. II, p.190

200 D. Hume (1739) Vol. II, p.185

condiciones y no un estado que simplemente “se tiene”. Con esto, queremos señalar, en coherencia con Hookway , que:

El razonamiento es un tipo de actividad dirigida a ciertos fines o metas [...] desde que el razonamiento es una actividad dirigida a metas las normas que gobiernan el razonamiento y la investigación incluirán normas de razón práctica: estamos evaluando estrategias para resolver problemas y la efectividad del agente para llevar a cabo sus estrategias²⁰¹

De aquí, desde una línea pragmatista, la noción de agencia está íntimamente vinculada con una situación problemática y con el deseo de restablecer un orden. Desde esta caracterización, se torna central para comprender la idea de agencia la noción de comprensión; dicha noción, siguiendo a Bronancho, no alude a un proceso fundamentalmente intelectual, sino a una forma de ser en el mundo. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, la alusión a la comprensión cuestiona la centralidad del conocimiento, aunque no niega su relevancia, en las prácticas epistémicas, en el sentido de que ahora se torna también fundamental la manera en que un agente se apropia y da sentido a su entorno.

Son varios los autores que asumen la conveniencia de incorporar la noción de comprensión en el marco epistemológico²⁰²; esto se debe, en cierta medida a que, como afirma C. Elgin (1996), la comprensión es un término más inclusivo que la idea de conocimiento:

[...] entendemos reglas y razones, acciones y pasiones, objetivos y obstáculos, técnicas y herramientas, formas, funciones, como también hechos. También comprendemos cuadros, palabras, ecuaciones y patrones. Por lo general, éstos no son logros aislados, sino que se funden dentro de la comprensión de un tema, una disciplina o de un campo de estudio²⁰³.

201 Ch. Hookway (2006) p.99-100

202 Lo cual, no se excluye la necesidad de seguir aceptando la relevancia epistémica de la noción de conocimiento.

203 C. Elgin (1996) p. 123

La comprensión, señala Elgin, involucra una cierta relevancia epistémica que el conocimiento o la creencia verdadera parecen dejar a un lado. Así entendida, la comprensión requiere de una cierta sensibilidad agencial, la cual, siguiendo el desarrollo de Broncano, involucra la participación afectiva. En términos de Greco (1999), dicha sensibilidad alude a una capacidad del agente para saber que cierta evidencia constituye una indicación confiable de que determinada creencia es verdadera; es decir, la sensibilidad para “ver” y aceptar cierta evidencia como relevante²⁰⁴.

La sensibilidad incluye ciertos hábitos y disposiciones afectivas constitutivas de los rasgos de carácter del agente. Esto posibilita entender la sensibilidad como la propone Broncano, esto es, la sensibilidad respecto a los requerimientos de una situación es un rasgo vinculado con la capacidad, propia de todo agente, de dar sentido:

La habilidad para dar sentido no es independiente de ser un agente. Por el contrario, uno se convierte en agente como resultado de ser inmerso en la realidad a través de una cierta forma de sentido y es motivado por la forma de entender²⁰⁵.

La centralidad de la comprensión y de la sensibilidad como constitutivos de la agencia tornan a los afectos un ámbito fundamental en los procesos epistémicos. Como vimos, los afectos se asemejan a la percepción en el sentido de que constituyen “maneras de ver”; de aquí que, en el campo epistémico, los afectos establecen patrones de relevancia o notoriedad influyendo en los procesos inferenciales y en la conformación de creencias de manera no necesariamente proposicional; es decir, siguiendo a Hookway, hay una cierta inmediatez afectiva en los procesos cognitivos. Una consecuencia esencial, que señalamos arriba, respecto a esta inmediatez de los procesos afectivos es que si bien los afectos participan en los procesos inferenciales y en la conformación de creencias, no figuran en la justificación argumentativa. Es decir, dicha participación afectiva revela, a fin de cuentas, que dichos procesos no son del todo explícitos. No obstante, a pesar de no figurar en la justificación, los estados afectivos son necesarios para dichos procesos cognitivos, al punto,

204 J. Greco (1999) p. 289

205 F. Broncano (artículo en prensa) p. 8

como afirma Hookway, de que sin esta inmediatez afectiva sería imposible la adquisición de creencias²⁰⁶.

La agencia, según lo dicho hasta aquí, es, como afirma Broncano, fundamentalmente “una facultad fiable que adscribimos a seres que son capaces de modificar su entorno de acuerdo con sus necesidades y deseos”²⁰⁷; esta facultad incluye la capacidad de aprendizaje como un elemento esencial del proceso de transformación intencional del entorno. Esta caracterización alude a dos aspectos esenciales. El primer aspecto, que refiere a las facultades agenciales, involucra las denominadas corrientes confiabilistas y responsabilistas sobre la epistemología de la virtud; el segundo aspecto, manifiesta la importancia de un cierto tipo de conocimiento, conocimiento agencial, que resulta del proceso agencial y que, a su vez, es requerido para que dicho proceso sea posible.

Respecto al primer aspecto, la propuesta confiabilista sobre las facultades agenciales refiere, en palabras de Broncano, “a las condiciones fácticas de actuación, las cuales incluyen ciertas condiciones neuromotoras [...] la fiabilidad tiene que estar sostenida por ciertos rasgos de diseño de los mecanismos que están involucrados en la acción²⁰⁸”, estas facultades, que incluyen no sólo facultades neuromotoras sino que implican, a su vez, hábitos, actitudes, habilidades y afectos, son condiciones necesarias para que el vínculo entre intención, medios y resultados sea exitoso. En cuanto al responsabilismo, alude a la naturaleza activa del agente, reconociendo los procesos creativos y de elección involucrados en la actividad de conocimiento²⁰⁹.

Como veremos en el próximo capítulo, dichas facultades son un ámbito nuclear que debe tenerse en cuenta para la valoración epistémica. En relación a esta idea, afirma Broncano:

Desde el punto de vista del conocimiento implicado en el control de la acción, se exige que el agente conozca algo acerca del control de su conducta. En relación con este requisito, una consecuencia es que el agente tiene que cumplir una determinada condición

206 Ch. Hookway (2003)

207 F. Broncano (2006) p.11

208 F. Broncano (2006) p.11

209 Estos puntos serán desarrollados con más detalles en el capítulo IV.

epistemológica para lograr efectivamente el control de manera eficiente y no por suerte o don de la naturaleza o del entorno²¹⁰.

Como señalamos, dicho conocimiento es posibilitado por la propia experiencia entendida como investigación, transformación y aprendizaje²¹¹; en términos de Dewey:

Tan pronto como un niño comienza a esperar empieza a usar algo que está ocurriendo ahora como un signo de algo que va a seguir; está juzgando aún cuando sea de una manera muy simple. Pues toma una cosa como evidencia de otra y así reconoce una relación. Todo futuro desarrollo, por complicado que pueda ser, es sólo una extensión y un refinamiento de este simple acto de inferencia²¹²

Así, el agente al que nos referimos está basado en una concepción particular de acción la cual tiene como fuente la afectividad. Efectivamente, las acciones y los estados afectivos no son ámbitos distintos, las pasiones, en términos de Hume, son un requisito necesario para la acción de la voluntad. Acorde con esto, afirma Villoro, la actitud afectiva “añade a la creencia una tendencia o pulsión de atracción o repulsión hacia el objeto creído”²¹³; dicha “pulsión afectiva” es un componente necesario para la acción.

Este componente actitudinal propio de la afectividad evoca la manera en que un agente se relaciona con su entorno. Efectivamente, conforme a nuestra caracterización, lo afectivo, lo cognitivo y la acción son elementos constitutivos de un mismo proceso o, en términos de J. Dewey, todo afecto se constituye de tres partes: la fisiológica, la cognitiva y la actitudinal; con esto, la afectividad es componente de toda conducta, el afecto es una tendencia a comportarse de determinada manera²¹⁴. Así, el componente afectivo está al centro de toda experiencia, como condición de posibilidad, incluida la experiencia epistémica.

Estas ideas nos obligan a criticar la distinción absoluta y a priori entre medios y fines, pasado, presente y futuro, valores y hechos, subjetivo y objetivo; desde esta crítica,

210 F. Broncano (2006) p.11

211 Ver cap. I

212 J. Dewey (1916) p.129

213 L. Villoro (1982) p. 68

214 J. Dewey (1984) p.180

que se vincula, como veremos en el próximo capítulo, con la noción de virtud epistémica, los medios no son un ámbito neutral en relación a los fines; por el contrario, medios y fines se constituyen mutuamente dentro del proceso agencial. En este proceso, el establecimiento de fines sólo puede realizarse en términos de las condiciones mediante las cuales adquieren existencia, es decir, a partir de la consideración de medios, “en los deseos e intereses que determinan ciertos fines entran necesariamente proposiciones en las que se evalúan cosas (actos y materiales) como medios”²¹⁵; es decir, es un proceso anclado en la transacción entre un agente y el entorno.

En el proceso agencial, que va constituyendo los medios y los fines, el pasado y el futuro se hacen presentes como ámbitos posibilitadores de la experiencia del agente. En términos de Broncano, el pasado, como contraposición de lo que podría haber sido, se hace presente a través de la nostalgia, el resentimiento, el duelo; en este sentido, afirma Broncano, todo juicio sobre el pasado es contrafactual, es “el juicio de lo que fue, en tanto que necesario, contra el trasfondo de lo que podría haber sido”²¹⁶; respecto al futuro, lugar donde confluyen los proyectos de vida, existe como posibilidad sobre la que opera la voluntad; estas posibilidades, continúa Broncano, actúan sobre el presente como deseos, temores, intenciones, compromisos, etcétera²¹⁷.

El agente epistémico, según esta idea, y acorde con la propuesta de Dewey, involucra actos reflexivos basados en experiencias pasadas las cuales, a su vez, constituyen las posibles maneras de ajuste o “transacción”²¹⁸ entre mente-mundo, es decir, forman parte de la propia proyección; en palabras de Dewey, las experiencias pasadas intervienen en la consideración “del efecto de lo que ocurre sobre lo que puede ser, pero que no es todavía”²¹⁹. En esta idea está el supuesto de fondo de que ciertos procesos inferenciales no son ajenos a la experiencia de un agente sino que, por el contrario, se constituyen dentro de ella.

Esta interpretación nos conduce a una manera particular de entender la experiencia con fines epistémicos y la racionalidad implicada en dicha experiencia. Desde este

215 J. Dewey (1938-1939) p.88

216 F. Broncano (2008b) p.33

217 F. Broncano (2008b) p.20

218 Ver Capítulo I

219 J. Dewey (1916) p.130

desarrollo, la experiencia epistémica consiste, fundamentalmente, en investigación basada en metas conformadas a partir de un problema específico. Entendida así, y siguiendo a Hookway (2006):

[...] el objetivo de evaluación epistémica descansa en nuestra habilidad para llevar a cabo la investigación, razonar efectivamente y resolver problemas [...] se evalúa la competencia epistémica de un agente bajo el reconocimiento de que el razonamiento es una actividad con metas y propósitos basada en un sistema de hábitos, capacidades, actitudes, habilidades, entendidos como procesos “subdoxásticos” que posibilitan las condiciones para la reflexión y razonamiento [...] ²²⁰

A partir de este entendimiento, Hookway propone redefinir el ámbito de valoración epistémica; en esta redefinición, la justificación deja de ser el foco central de la epistemología, siendo ahora su objetivo fundamental la investigación, es decir, las actividades para resolver problemas. Para esta epistemología la preocupación fundamental es cómo las estrategias y los métodos nos conducen a alcanzar nuestras metas intelectuales.

Esta propuesta apunta a una epistemología centrada en el agente y a los procesos de adquisición de conocimiento; a una epistemología, en palabras de Broncano y Vega ²²¹, que no sólo evalúe el éxito alcanzado (entendido este éxito quizás como conocimiento, certeza, etcétera) sino los medios por los que un agente alcanza dicho éxito, es decir, un enfoque epistemológico que considere la manera en que “una agente se compromete con la tarea de conocimiento” ²²².

Como veremos en el próximo capítulo, una corriente epistemológica que responde a estos cambios es la “epistemología de la virtud”; a grandes rasgos este enfoque epistemológico parte de un cambio de foco centrándose en las características o rasgos intelectuales de los agentes. En palabras de N. Sherman y H. White (2003) “parte del atractivo de esta propuesta epistemológica es este cambio de enfoque desde la justificación

220 Ch. Hookway (2006) p.103

221 J. Vega y F. Broncano (en prensa)

222 J. vega y F. Broncano (en prensa) p. 2

de creencias individuales al estatus global del conocedor como una persona intelectualmente virtuosa”²²³

Una manera de comprender este cambio de enfoque de la epistemología de la virtud es a partir de una comparación con el análisis de la epistemología tradicional; una línea epistemológica tradicional define una creencia epistémicamente justificada como aquella que es soportada por cierta evidencia, donde dicha evidencia es completamente independiente de las propiedades del agente que posee la creencia; para esta postura la virtud referirá a la disposición del agente para creer acorde con una evidencia definida independientemente del agente, es decir, definida sin tomar en cuenta las virtudes del agente. Por el contrario, una epistemología enfocada en las virtudes intelectuales cambia el orden de análisis, en donde la justificación de una creencia es aquella que manifiesta las virtudes intelectuales del agente.

La noción central dentro de este enfoque epistemológico es la de virtud, concepto que tiene una larga trayectoria dentro del ámbito de la ética, pero que en el campo de la epistemología ha recibido escasa atención. Si bien este tema será analizado en el próximo capítulo, en lo tocante a nuestra propuesta, queremos destacar que desde que asumimos que el razonamiento es un tipo de actividad dirigida a determinados fines y que lo esencial del acto de investigación es la resolución de problemas, estamos admitiendo una especie de paralelismo entre ciertos desarrollos en el campo de la ética y en el ámbito de la epistemología, en particular, una cierta semejanza entre la ética de la virtud y la epistemología de la virtud.

Para comprender mejor estas ideas, Hookway, después de proponer un ejemplo en donde el agente se pregunta si 71 es un número primo, menciona algunos aspectos distinguibles en el proceso cognitivo que desarrolla el agente:

- 1) ¿cuál es la meta de razonamiento? ¿qué problema está tratando de resolver?;
- 2) ¿qué estrategia emplea para resolver el problema? ¿qué tan efectiva es esta estrategia?;
- 3) ¿cómo planea llevar a cabo esta estrategia? ¿es esta una manera efectiva de ejecutar la estrategia? ¿se ejecuta la estrategia en la manera en que se había planeado?;
- 4) ¿qué capacidades (intelectuales) intervinieron en la ejecución de su estrategia?

223 N. Sherman y H. White (2003) p. 34

En el ejemplo propuesto, las respuestas serían:

1) La meta es establecer si 71 es un número primo; 2) la estrategia es dividir sucesivamente el número 71 entre los números primos menores o iguales a su raíz cuadrada. Esta es una estrategia efectiva; 3) Los medios elegidos para llevar a cabo esta estrategia es ver si 71 es divisible por algún número primo menor a 10. Esta es una buena manera de llevar a cabo la estrategia y es exitosamente ejecutada; 4) En la solución de este problema, el agente confía en sus habilidades para hacer el cálculo mental, para identificar números primos pequeños, para hacer un seguimiento de los resultados de los cálculos anteriores, etcétera. Estas habilidades pueden incluir el conocimiento sistemático detallado de (por ejemplo), la aritmética, pero también es probable que involucre a la heurística confiable, hábitos fiables de cómputo, etcétera.²²⁴

Como podemos apreciar, el análisis toma en cuenta el proceso agencial en su totalidad, la evidencia que soporta o justifica la creencia, en este caso que 71 es un número primo, manifiesta los rasgos intelectuales del agente, es decir, se enfoca en el estatus integral del agente epistémicamente virtuoso. Esto incluye, de manera esencial, las metas y los medios que se establecen a partir de un problema que orienta la investigación; con esto, se torna necesario incorporar normas de la razón práctica en la normatividad epistémica.

Como expondremos en la última parte del trabajo, este enfoque permite reconocer el papel de los afectos en ámbitos epistemológicamente relevantes, como por ejemplo en la evaluación epistémica. Con esto, un aspecto que buscamos mostrar es que el papel de los afectos en la cognición no se limita a una función únicamente heurística. Nuestro supuesto, acorde con lo visto en los apartados anteriores, en particular con la caracterización de los afectos como “maneras de ver” o “patrones de notabilidad”, es que la afectividad forma parte de este carácter intelectual o, dicho de otra manera, hay un aspecto afectivo en la conformación de la virtud que posibilita que ciertas habilidades y capacidades del agente se ejerzan de manera efectiva para la investigación y el logro de fines de forma exitosa.

Un sustento de lo anterior surge al tener presente que el agente al cual nos referimos es un sujeto encarnado en permanente interacción con dinámicos, impredecibles y limitados recursos y, en general, en ambientes sociales donde debe satisfacer una determinada clase

224 Ch. Hookway (2006) p. 99

de posibles metas. En este medio, las emociones, o al menos una clase de ellas, son una herramienta propias de los agentes para tratar mejor con dichos ambientes. Al respecto, Lola D. Cañamero (2002) establece una distinción entre agentes con un bajo nivel de autonomía y aquellos con un alto nivel de autonomía en relación a la complejidad del comportamiento vinculado a las características del entorno. Así, en un nivel bajo, el agente es autónomo ya que puede actuar por sí mismo sin necesidad de comando por parte de otro agente; sin embargo, esta autonomía puede consistir en comportamientos muy simples, tales como la respuesta reflejo a un estímulo externo²²⁵.

En los casos de un alto nivel de autonomía, el agente puede elegir si o no poner atención y reaccionar a un estímulo del ambiente en función de la relevancia para su comportamiento y sus metas. En este nivel, como veremos en el próximo capítulo respecto al conocido “problema del marco”, el problema fundamental es el de la selección. Por ejemplo, en Inteligencia Artificial se ha logrado incorporar ciertas funciones a los agentes artificiales; no obstante, estos modelos sólo pueden trabajar de manera satisfactoria en ambientes moderadamente dinámicos, pero cuando incrementa el dinamismo del entorno su capacidad para trabajar es deficiente. Dichos ambientes más complejos y cambiantes requieren una veloz adaptación ante los rápidos cambios de las circunstancias del entorno; es decir, se requiere agentes flexibles con la capacidad de modificar sus metas y sus comportamientos²²⁶.

Con esto, y siguiendo a Damasio (1994), asumimos que el poder de la razón y la capacidad emocional se deterioran juntos. Los sistemas relacionados con la emoción, la atención y la memoria funcional interactúan de manera íntima constituyendo una fuente esencial que anima el pensamiento y el razonamiento. El mundo sin emociones sería un mundo descolorido sin ningún elemento que impulse a la decisión y estimule el razonamiento. En palabras de Johnson-laird (1993) “para decidir, hay que juzgar; para

225 L. Cañamero (2002) p.115-116. Según nuestra caracterización, éstos no serían agentes, ya que nuestra definición, a diferencia de la de Cañamero, no se basa en los efectos causales de ciertos actos sino en la sensibilidad agencial que posibilita ciertos logros agenciales y cognitivos como la comprensión, lo que involucra un cierto éxito en la interacción con el medio. No obstante, lo que pretendemos mostrar con la cita es la relevancia de los afectos para que dicha interacción sea exitosamente posible en ambientes complejos. De aquí que no nos centremos en este distanciamiento con la autora.

226 Lola D. cañamero (2002) p.115-116

juzgar, hay que razonar; para razonar, hay que decidir sobre qué se razona”²²⁷; los afectos orientan respecto al qué razonar, acotando el abundante caudal de información y opciones que se le presenta al sujeto, dicha función incluye, por supuesto, la decisión de la estrategia lógica a seguir para producir inferencias válidas.

Para aclarar estas ideas, desde nuestra posición, un agente sin afectos se asemejaría al personaje de Borges en “Funes el memorioso”. Funes carece de un “filtro” que sirva como guía respecto a lo que es relevante o irrelevante memorizar, su memoria, en apariencia ilimitada, se ha convertido en un cúmulo de detalles y minucias. Una consecuencia de esta capacidad de memoria es la imposibilidad del personaje para desarrollar ideas generales y conclusiones: “no sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarca tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversas formas; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)” Con esto, concluye Borges, Funes “era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso”²²⁸.

Para concluir, con el desarrollo de este capítulo intentamos mostrar el papel esencial de los afectos en la cognición, es decir, en el establecimiento de objetivos, en la orientación y persistencia en una determinada línea de investigación, en el cuestionamiento de un marco teórico hasta entonces aceptado y en la consecuente apertura a la que conduce dicho cuestionamiento; asimismo, sin los afectos, sería muy difícil explicar el cambio teórico, teniendo presente que dicho cambio involucra una brecha entre dos cosmovisiones en competencia, aspecto que toca, a su vez, el componente afectivo en la propia adquisición de creencias.

Con esto, una función esencial de los afectos es engranar al agente cognitivo con el mundo; en este sentido, la manera en que funcionan, como patrones selectivos o de notabilidad es, la mayoría de las veces, cognitivamente fructífera. Al respecto, como afirmamos en el trabajo, el papel de los afectos en la cognición no se reduce a una función heurística, por el contrario, como veremos en el próximo capítulo, hay una participación

227 Phillip Johnson-laird (1993) P. 109

228 Jorge Luis borges (1944) p.134

esencial de los estados afectivos en los procesos epistémicamente centrales tales como la evaluación.

SEGUNDA PARTE

EL PAPEL DE LA AFECTIVIDAD EN LA EXPERIENCIA EPISTÉMICA.

UN ENFOQUE DESDE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD

IV. Desarrollo de una propuesta de epistemología de la virtud.

4.1 Distintas acepciones del concepto “virtud”. En defensa de una concepción aristotélica sobre la virtud.

Si bien el tema de la virtud ha cobrado mayor auge en las últimas décadas, tanto en el campo de la ética como en el ámbito de la epistemología, la manera en que se entiende la propia noción de virtud no es unívoca. A grandes rasgos, y siguiendo a Hookway (2003), podemos distinguir dos propuestas que apuntan a estados distintos cuando se refieren a las virtudes. Por un lado, las posturas que entienden las virtudes como habilidades específicas, tanto innatas como aprendidas, cuya excelencia depende de su confiabilidad para alcanzar ciertos fines; por otro lado, y en una vena más aristotélica, las posturas que asumen las virtudes como rasgos de carácter y habilidades que se manifiestan en el ejercicio y uso de las habilidades comprendidas en la anterior noción de virtud. Así, afirma Hookway:

[Las virtudes del primer tipo] se parecen más a las virtudes de los mecanismos, las calculadoras, o de los sensores visuales. Virtudes del segundo tipo son más virtudes de carácter: su ejercicio involucra juicios y nos equipa para hacer frente al carácter holístico de la mayoría de las evaluaciones epistémicas²²⁹.

En términos de Hookway, y como veremos a lo largo del capítulo, la segunda noción de virtud parece involucrar una mayor conexión con la idea de agente. Sin embargo, ambas caracterizaciones no son excluyentes; la capacidad para investigar, la excelencia en la evaluación, dependen del buen ejercicio de las facultades de un agente, lo cual, en cierta medida, es dependiente de ciertos rasgos de su carácter: “si alguien es observador, utiliza adecuadamente su vista y su capacidad de reconocimiento”²³⁰.

229 Ch. Hookway (2003) p. 188

230 Ch. Hookway (2003) p. 187

Desde nuestra concepción, y a diferencia de Hookway, creemos que hay un vínculo entre estas maneras de entender la virtud y las dos líneas dentro de la epistemología de la virtud que establece G. Axtell (2000), es decir, entre epistemólogos de la virtud confiabilistas y epistemólogos de la virtud responsabilistas, en particular si tomamos como representativos de estas propuestas a Ernesto Sosa (1992) y a Lorraine Code (1987).

Desde una concepción confiabilista, Sosa, afirma que las virtudes intelectuales son facultades o poderes disposicionales²³¹ que permiten distinguir la verdad del error: “una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudar a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”²³². Así, las virtudes intelectuales son definidas a partir de su éxito en alcanzar, de manera no casual, mayores creencias verdaderas en relación a la adquisición de creencias falsas; es decir, que la noción de virtud está fuertemente vinculada al estatus epistémico de la creencia y la verdad²³³. En este sentido, afirma Sosa: “[...] asumimos una concepción teleológica de las virtudes intelectuales siendo el fin relevante una relación apropiada con la verdad...”²³⁴(p.) Con esto, Sosa parte del fin, captar la verdad, para desarrollar una idea de virtud.²³⁵

En este sentido, las virtudes se asemejan a las capacidades de una máquina, en cuanto a que lo relevante es la estructura interna del agente virtuoso y cómo esta estructura conduce a ciertos resultados, en términos de Julia Driver (2000) lo fundamental del confiabilismo es el rasgo o virtud como una totalidad y no la virtud como encarnada en un individuo o agente particular. En este sentido, la virtud se define desde el confiabilismo como un rasgo que produce sistemáticamente mayor creencias verdaderas y menos creencias falsas; el rasgo o facultad en cuestión será una virtud independientemente de que en una instancia particular no produzca una creencia verdadera²³⁶.

Respecto al responsabilismo propuesto por L. Code, desarrolla una noción de virtud más cercana a la tradición aristotélica descrita arriba. Para Code las virtudes intelectuales son cualidades o rasgos del carácter que se manifiestan en la manera en que un agente se orienta hacia el mundo, hacia el auto conocimiento y hacia otros seres como parte del

231 E. Sosa (1992) p. 299

232 E. Sosa (1992) p. 285

233 G. Axtell (2000) p. xiv

234 E. Sosa (1992) p. 285

235 E. Sosa (1992) p.326

236 J. Driver (2000) p. 125

mundo²³⁷, “las virtudes, tanto morales como intelectuales, tienen más que ver con la forma de relacionarnos con el mundo que con el contenido de acciones particulares o con las afirmaciones de conocimiento”²³⁸.

Un rasgo esencial dentro de su propuesta y que, pensamos, encierra la distinción que pretendemos remarcar, es que la virtud requiere que el agente epistémico tenga una orientación realista hacia el mundo, en el sentido de “esforzarse para hacer justicia al objeto- al mundo que desea conocer lo mejor posible”²³⁹ y este realismo, establece Code, tiene fuerza normativa, “la persona intelectualmente virtuosa valora el conocimiento y entiende como las cosas realmente son”²⁴⁰. Esta condición exige al agente ciertos rasgos o características de su carácter que van más allá de las facultades a las que alude Sosa; requiere cierto compromiso, apertura de espíritu y persistencia por parte del agente epistémico.

No obstante, ambas tradiciones comparten una cierta concepción teleológica de la virtud, es decir, la idea de que la virtud está íntimamente vinculada con la idea de un fin; sin embargo, se establece una distancia respecto a la manera de entender el fin en cuestión y en torno al papel del contexto o de la situación en la constitución de la propia virtud.

A grandes rasgos, en concepciones confiabilistas como la que propone Sosa, el fin es una fin real, en el sentido de producto o resultado de un proceso, en este caso, un proceso cognitivo. En su visión, el contexto tiene un papel importante como promotor de una virtud ya presente en el agente, es decir, el contexto es condición de posibilidad para que las virtudes a las que hace referencia desarrollen sus poderes de manera adecuada. Para Sosa una virtud es una facultad F correlacionada con un campo “natural” c(F) tal que F esté constituida por la habilidad para discernir la verdad del error con alta confiabilidad respecto de c(F)²⁴¹. Desde esta comprensión, el contexto tiene un papel esencial en el sentido de que hay un interés por parte de la comunidad respecto a la confiabilidad de los informantes que pertenecen a ella; pero, afirma Sosa:

237 L. Code (1987) p. 52

238 L. Code (1987) p.52-53

239 L. Code (1987) p. 58

240 L. Code (1987) p.59

241 E. Sosa (1992) p. 310

“A fin de que la información sea obtenible y que sea útil posteriormente, el tipo de campo F y el tipo de circunstancias C deben ser proyectables y deben tener una mínima probabilidad objetiva de repetirse en las vidas de los miembros normales de la comunidad epistémica; pues es a través de nuestra aprehensión de tales F y C pertinentes que captamos qué facultades pertinentes son aquellas cuya posesión nos hacen, tanto a nosotros como a los demás, informantes y concedores confiables”²⁴²

Hay una cierta relatividad respecto a lo que se considera conocimiento y a las facultades que posibilitan la adquisición de conocimiento; es decir, la noción de virtud es en cierta medida relativa a la perspectiva epistémica de una comunidad dada. En este sentido, según nuestra interpretación, las facultades de las que habla Sosa funcionan en nuestra comunidad epistémica, la cual se desarrolla en un determinado campo natural (c(f)), pero no se aplica a c(f) distintos, digamos, en otros mundos posibles donde hay una variación significativa de c(f).

En el caso de concepciones responsabilistas como las de Code el fin está más bien vinculado con la noción de intencionalidad de un agente, hacia dónde dirigen sus esfuerzos el agente y su compromiso vinculado con dicha intencionalidad. Su propuesta parte de la noción kantiana de conocimiento, entendido como la síntesis entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible; a partir de esta idea, Code asume la necesidad de comprender los propios procesos cognitivos para desarrollar una noción de virtud intelectual. Así, desde una afirmación muy familiar a la concepción aristotélica, afirma Code:

“una acción no puede ser juzgada moralmente correcta simplemente porque es ejecutada por una persona virtuosa, ni debe una afirmación de conocimiento ser proclamada correcta por la virtud intelectual del afirmante. En cada caso, el carácter del agente es de central relevancia para la manera en que la acción o la afirmación serán juzgadas”²⁴³

Esto marca una distancia fundamental respecto a la concepción de virtud en Sosa, ya que, en su perspectiva, como mencionamos, la afirmación de una creencia puede

242 E. Sosa (1992) p. 331

243 L. Code (1987) p. 29

asumirse correcta o justificada si es adquirida a través de un mecanismo confiable, por ejemplo la percepción, para un campo determinado de conocimiento en una cierta comunidad epistémica. Respecto a la centralidad del agente, Sosa establece una distinción entre “conocimiento animal” y “conocimiento reflexivo”, el primero alude a un tipo de conocimiento inmediato o directo con ninguna o casi nula participación del entendimiento y la reflexión. El segundo tipo de conocimiento, incorpora a esta respuesta directa “el entendimiento de su lugar en un todo más amplio [...]”²⁴⁴; Sosa asume que el tipo de conocimiento humano es siempre de este segundo tipo, aunque se trate de un conocimiento que en apariencia es meramente directo, como por ejemplo el conocimiento proveniente de la percepción, la razón para afirmar esto es que “la razón es siempre al menos un compañero silencioso a la caza de cualquier otro dato pertinente”²⁴⁵.

Si nos detenemos en esta última idea, se establece un mayor acercamiento entre la propuesta confiabilista y el responsabilismo de Code, en el sentido de que la participación de la razón se asemeja a la participación de los rasgos del carácter al momento de aplicar facultades como la percepción o la memoria; en definitiva, lo que parece reconocer Sosa a través de esta distinción, es que las solas facultades no son suficientes para establecer una caracterización de virtud.

Sin embargo, la propuesta de Code involucra un mayor énfasis la cognición como actividad, lo que muestra, en sus palabras, un contraste con la tradición la cual concibe al sujeto cognitivo como una “monótona abstracción, un elemento constantemente repetido en una operación constantemente repetida donde la actividad cognitiva del sujeto no es abierta a un significativo escrutinio epistemológico”²⁴⁶. Asimismo, la concentración en productos cognitivos los asilan del flujo de los procesos cognitivos haciéndolos parecer estados estáticos y definitivos²⁴⁷.

El responsabilismo que propone Code establece, por el contrario, un mayor hincapié en el agente y su vínculo con el entorno,” las virtudes proceden de su poseedor, más que de las facultades mismas”²⁴⁸. La noción de virtud alude al agente más que a facultades. Debido

244 E. Sosa (1992) p. 307

245 E. Sosa (1992) p.307

246 L. Code (1987) p.8

247 L. Code (1987) p.8

248 L. Code (1987) p. 57

a que producto y proceso cognitivo están inextricablemente conectados, la epistemología debe centrarse no sólo en el conocimiento sino en los agentes, en sus actitudes y esfuerzos para alcanzar y para incrementar el conocimiento²⁴⁹. El agente al cual se refiere Code, es una agente encarnado en un determinado contexto o comunidad social la cual es condición de posibilidad para los procesos cognitivos del agente. Al igual que Sosa, afirma que lo que cuenta como conocimiento es, en cierta medida, dependiente de la comunidad epistémica en cuestión, en el sentido de que debe ser localizable, compartido o compartible y debe estar, de alguna manera, inserto en la tradición y en el marco de conocimientos previos común a la comunidad en la que se encuentra inmerso el agente epistémico²⁵⁰.

No obstante, la distancia entre Code y Sosa respecto al papel del contexto- situación se manifiesta en la manera en que para Code se desarrolla y ejerce la virtud de una agente epistémico. La autora retoma, aunque con ciertas modificaciones y aceptando que la lista no es exhaustiva, las tres virtudes aristotélicas como rasgos fundamentales de un agente epistémico virtuoso. Así, aunque afirma que la responsabilidad epistémica es la virtud esencial, el ideal, hacia el cual debe tender dicha responsabilidad es la sabiduría. Por sabiduría, Code entiende como la capacidad del agente para conocer la mejor manera de fundamentar sus creencias y afirmar conocimiento:

Donde mejor no significa tanto habilidad o inteligencia sino honestidad intelectual y debido cuidado. Esto implica tener una idea de hasta qué punto estos esfuerzos deben extenderse antes de que sea razonable afirmar conocimiento o sostener una creencia [y añade Code], la sabiduría involucra el conocimiento de los fines cognitivos que valen la pena perseguir y entender el valor de los esfuerzos en relación a la significancia de los resultados²⁵¹.

Con esto, la sabiduría requiere por parte del agente una cierta sensibilidad para aprehender una determinada situación y comprender los requerimientos que demanda un cierto contexto. Este vínculo entre virtud y situación-contexto se percibe de manera más clara a través de las otras dos virtudes que menciona Code: la inteligencia y la prudencia.

249 L. Code (1987) p. 167-168

250 L. Code (1987) p.171

251 L. Code (1987) p.53

Las tres virtudes se encuentran íntimamente imbricadas en relación a la situación y contexto; todas refieren a la capacidad de juzgar líneas de investigación que son prudentes perseguir, la capacidad de reconocer las autolimitaciones, de ver los posibles problemas u obstáculos de la investigación que se persigue y, en todo momento, mantener, en un sentido aristotélico, una postura intermedia entre la ausencia de estas virtudes y el exceso²⁵².

Para Code, un rasgo esencial, y que muestra otra diferencia fundamental con Sosa, es que la actividad epistémica no debe centrarse, al menos no únicamente, en evitar el error y alcanzar la verdad sino en la creatividad y exploración de nuevas posibilidades²⁵³; en este sentido, hay un mayor énfasis en los componentes creativos propios de la cognición y en el flujo y cambio como cualidades centrales de los procesos epistémicos.

En cierta medida, las virtudes aluden a una adaptación por parte del agente al medio y a las circunstancias actuales con lo cual la virtud se vincula con nociones como acción, entono y hábito, éste último en el sentido de una disposición firme y constante (no inestable). La idea de virtud alude a la experiencia y al aprendizaje; aunque no se descarta lo biológico e innato.

Así, el confiabilismo asume como fundamental el resultado o producto, siendo éste el elemento al que se vincula, de manera no azarosa, la facultad o capacidad. En el caso del responsabilismo, la intencionalidad es el elemento explicativo esencial de la noción de virtud, con lo que hay un mayor hincapié en el agente y su naturaleza activa en la conformación y evaluación del conocimiento; es decir, en términos de Code, se asume de manera más radical la naturaleza creativa del conocimiento²⁵⁴.

Como mencionamos, el desarrollo responsabilista siguen de manera muy cercana el entendimiento aristotélico de la idea de virtud, concepción que, en cierta medida, se contrapone a la noción de virtud platónica a la que se adhiere Sosa.

252 L. Code (1987) p.55

253 L. Code (1987) p.55

254 L. Code (1987) p.51

En Aristóteles la virtud, tanto de pensamiento como de carácter, está íntimamente vinculada con la instrucción y el hábito formado a partir de la experiencia²⁵⁵, siendo dicho hábito, nunca contrario a la naturaleza²⁵⁶. Así, afirma Aristóteles:

Las virtudes, por lo tanto, no se originan en nosotros ni de acuerdo con la naturaleza, ni en contra de ella, sino que nosotros poseemos una predisposición natural a recibirlas y esta disposición alcanza su perfección mediante el hábito²⁵⁷

Desde este análisis la combinación entre lo cognitivo y lo afectivo, entre lo “racional” y lo “no racional”²⁵⁸ se torna fundamental ya que ambas partes contribuyen al carácter virtuoso; la virtud requiere la unidad psicológica de la persona, la armonía entre la respuesta afectiva y su razonamiento sobre el curso de acción; ambas, razón y afectos, deben “hablar con la misma voz”.

Para Aristóteles las tendencias naturales del sujeto, entre las que se incluyen las pasiones, tienen un papel esencial en la formación del carácter virtuoso:

La perfección moral tiene que ver con los placeres y los dolores, pues por causa del placer llevamos a cabo las acciones más bajas y por causa del dolor nos abstenemos de las acciones nobles. Por ello es preciso, como afirmaba Platón, haber recibido, desde la niñez, una educación que nos permita experimentar placer y dolor con lo que conviene²⁵⁹.

La manera en que se va conformando el carácter virtuoso es a partir de un proceso en espiral en el que el ejercicio de cierto tipo de acciones va conformando ciertos hábitos que formarán parte del carácter virtuoso el cual, a su vez, se manifiesta en sus acciones que refuerzan, asimismo, los hábitos adquiridos; así, la conexión entre la virtud y el producto o resultado son cierto tipo de acciones realizadas por un sujeto virtuoso:

255 Respecto a este punto, debido a la distinción entre razón teórica y razón práctica, la noción de instrucción se relaciona fundamentalmente con las virtudes de pensamiento y la idea de hábito con las virtudes de carácter.

256 Aristóteles *E.N* II-15

257 Aristóteles *E.N.* II 20-25

258 De acuerdo a la división aristotélica del alma entre racional y no racional, en ésta última se ubican las pasiones.

259 Aristóteles *E.N.* 1104 b 5-10

Se habla realmente de acciones justas y moderadas siempre que se alude a un tipo de acciones que llevarían a cabo el justo o el moderado, pero justo y moderado no es siempre el que lleva a cabo acciones de esta naturaleza, sino el que las realiza como la realizan los justos y moderados²⁶⁰

Esto marca una distancia fundamental con Platón para quien las virtudes no pueden ser adquiridas a través de la formación y el hábito. Efectivamente, parte del diálogo de Menón con Sócrates se basa en indagar si las virtudes, al igual que otras técnicas o habilidades (*techné*) pueden ser enseñadas. En caso de que así sea, establece Sócrates, el campo de las virtudes debería contar con expertos maestros que se dediquen a su enseñanza y con sus correspondientes discípulos. La respuesta que se vislumbra en el diálogo es que la virtud se basa en la sabiduría (*Sofía*) la cual carece de la racionalidad del conocimiento y su aprendizaje se basa en la reminiscencia; de aquí que la virtud en Platón, a diferencia de Aristóteles, se orienta a partir de una norma universal, al margen de la situación o contexto; es decir, no refiere como en Aristóteles a lo particular, sino a lo universal. En palabras de Carmen Trueba Atienza:

“en contraste con el universalismo platónico, para el cual la Idea del bien funciona como norma suficiente de la acción recta, para Aristóteles, el acierto práctico exige en cada caso hacer un cálculo particular a la hora de aplicar la norma general²⁶¹

La virtud en Aristóteles es el medio entre el vicio del exceso y el vicio del defecto; pero este medio, sólo puede determinarse en relación a la situación: el término medio “no es relativo al objeto sino en relación al propio agente”²⁶².

Lo dicho hasta aquí, muestra la distancia que queremos señalar entre concepciones como las de Sosa y propuestas como la de Code, la primera basada en facultades, la segunda basada en el carácter que orienta dichas facultades de manera virtuosa. Para comprender mejor esta diferencia es esclarecedora la pregunta que formula E. Sosa: ¿cómo

260 Aristóteles *E.N.* 1105b 5-10

261 C. Trueba Atienza (2006) p. 74

262 Aristóteles *Ética Nicomaquea* 1106b 5

concebir las facultades (virtudes), como disposiciones o como caracteres intrínsecos fundantes de las disposiciones?²⁶³ El confiabilismo acepta la primera opción, es decir, las virtudes son facultades disposicionales. En el caso de autores como Code parecen estar más cercanos a la segunda opción, por la cual, si bien no se excluye el carácter disposicional de las virtudes, asumen una idea de virtud que fundaría las capacidades o facultades a las que alude el confiabilismo como el que propone Sosa.

Como veremos en el próximo apartado, nuestra concepción se acerca a la propuesta responsabilista de la virtud aunque no niega la importancia de la confiabilidad en los rasgos de carácter, aunque, asumiendo que las facultades o capacidades de las que habla E. Sosa dependen del carácter virtuoso, es decir, de la manera en que un agente con ciertos rasgos de carácter utiliza y manifiesta dichas facultades. Más adelante, veremos la importancia de este punto en el conocido “problema del marco”, el cual muestra la necesidad de aludir a patrones de selección y de relevancia para comprender el funcionamiento apropiado de facultades como la percepción, la inferencia, la memoria y, en general, de las facultades a las que alude Sosa. Así, nuestra concepción, siguiendo la línea responsabilista, es que en general las virtudes epistémicas son rasgos de carácter que generan disposiciones para que la excelencia en el uso de las facultades epistémicas conduzca a prácticas cognitivas exitosas. Esta manera de entender las virtudes, siguiendo la afirmación de Robert C. Roberts and W. Jay Wood (2007) respecto a posturas responsabilistas como la de Linda Zagzebski (2000), “ofrece un mejor prospecto de profundizar y humanizar la epistemología”²⁶⁴

Con esto, las facultades o capacidades a las que alude Sosa no pueden considerarse por sí mismas ni virtudes ni vicios, ya que su excelencia es dependiente de los rasgos de carácter del agente que haga uso de ellas, supuesto que, a su vez, toma en consideración la situación particular en la que se encuentra el agente y, como veremos más adelante, los fines implicados en el proceso cognitivo. Teniendo en cuenta dichos fines así como la situación particular del proceso cognitivo dentro de un determinado entorno, el buen

263 E. Sosa (1992) p.298

264 R. Roberts y J. Wood (2007) p. 7

funcionamiento de la percepción, la memoria o la inferencia²⁶⁵ parecen insuficientes. En situaciones particulares cuestiones como ¿qué percibir? ¿qué información es relevante tomar en cuenta dado el enorme caudal de información acumulado en la memoria? ¿qué inferencias son relevantes de las infinitas posibilidades inferenciales que tiene el agente a su disposición? Son relevantes y manifiestan la necesidad de un elemento de fondo que cumpla la esencial función de discriminación o selección.

Para comprender de manera más clara la idea de virtud a la que nos estamos refiriendo, retomo un ejemplo de Robert C. Roberts and W. Jay Wood (2007): consideremos un académico leyendo un texto escrito por un autor cuyos compromisos teóricos pertenecen a una línea distinta; por ejemplo, un epistemólogo analítico leyendo verdad y método de Hans- Georg Gadamer. No estamos diciendo que nuestro académico simplemente husmea para burlarse o para confirmar alguna hipótesis propia, sino lo que decimos es realmente leer con atención y con el propósito de entender el texto en particular y la postura del autor en general. Para que esta comprensión se produzca no sólo se requiere que nuestro académico perciba correctamente el texto, buena capacidad de razonamiento inferencial e intuitivo, etcétera; lo esencial aquí, afirman Roberts y Woods, y que está en la base de estas facultades, son virtudes como la caridad, la apretura de espíritu, la paciencia, la humildad, la perseverancia y el autocontrol.²⁶⁶, las cuales, cabe mencionar, tienen un fuerte componente afectivo. Con esto, no se pretende que el académico abandone su postura y se transforme hacia la hermenéutica gadameriana, lo único que busca mostrar el ejemplo es que, dado el fin del académico de conocer una concepción teórica alejada de los propios compromisos intelectuales, las facultades a las que aluden posturas como las de Sosa parecen insuficientes.

De lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que una concepción responsabilista como la de L. Code no excluye la idea de confiabilidad pero sí establece que no es el único aspecto relevante para la caracterización de virtud. Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, nuestra concepción, aunque pretende dicha inclusión, se acerca más al

265 Como veremos en el próximo apartado, aquí hago alusión a los dos tipos de facultades intelectuales que establece Sosa, tanto las generadoras de verdades como las transmisoras de verdades, ya que el problema que se menciona es una característica de ambos.

266 R. Roberts y J. Wood (2007) P.122

responsabilismo respecto a la manera en que concibe dicha corriente la experiencia científica, los procesos cognitivos y al agente epistémico.

4.2 Ramificaciones de la epistemología de la virtud. Hacia una propuesta de la virtud responsabilista inclusiva del fiabilismo.

Como vimos en el apartado anterior, en epistemología de la virtud hay dos grandes corrientes o propuestas, una corriente es el confiabilismo y la otra es el responsabilismo. A grandes rasgos, para el confiabilismo una creencia es considerada como conocimiento si es producida por un proceso confiable, es decir, si es producida por un proceso que conduce hacia una mayor cantidad de creencias verdaderas y menor cantidad de creencias falsas; de aquí, que para esta corriente el conocimiento descansa en el tipo de proceso o mecanismo usado para adquirir una creencia, el cual, como vimos en el punto anterior, consiste, esencialmente, en facultades como la percepción, la memoria, la razón inferencial, etcétera.

En el caso del responsabilismo, el aspecto común a las distintas propuestas dentro de dicha corriente es que los ámbitos del agente que serán valorados como virtuosos refieren a rasgos del carácter que encaminan y, en cierta medida, establecen la manera en que las facultades, consideradas en la línea confiabilista, serán ejercidas. Efectivamente, el responsabilismo se centra en el agente epistémico y considera las virtudes agenciales como rasgos de carácter que el agente es responsable de adquirir y desarrollar. Un ejemplo de dichos rasgos de carácter son, según propone L. Code, la meticulosidad.

No obstante, al interior de cada una de estas líneas epistemológicas, el confiabilismo, por un lado, y el responsabilismo, por el otro lado, hay divergencias elementales; a continuación veremos dos representantes fundamentales de cada una. En el caso del confiabilismo, la propuesta de E. Sosa y respecto al responsabilismo el desarrollo

de L. Zagzebski. Una vez analizadas cada una, veremos la propuesta de J. Greco, como confiabilista, y la concepción de L. Code, como responsabilista. Acerca de éstos últimos, nos interesa reparar en que, a diferencia de las propuestas de Sosa y de Zagzebski, sus planteamientos dan lugar a una posible “reconciliación” entre ambas corrientes.

Respecto a la propuesta de E. Sosa (1985) las virtudes son facultades caracterizadas como habilidades que entran dentro de la familia de las disposiciones que nos conducen a adquirir, en proporción, mayor cantidad de creencias verdaderas y menor cantidad de creencias falsas: “una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”²⁶⁷.

Desde esta caracterización, como lo asume Sosa, se desprende una cierta concepción teleológica siendo el fin último de las virtudes intelectuales lograr una relación apropiada con la verdad, es decir, la virtud debe conducir hacia la verdad de una manera no azarosa sino confiable²⁶⁸. No obstante, como veremos más adelante, este supuesto teleológico tiene diferencias relevantes con la propuesta, también teleológica, de Zagzebski; en particular, la diferencia alude al compromiso y a la responsabilidad agencial involucrada en el desarrollo y persecución de dicho fin.

Para Sosa el agente epistémico no sólo debe alcanzar un fin sino alcanzarlo reflexivamente. En palabras de Sosa, lo que distingue el nivel epistémico del agente de, por ejemplo, el rendimiento animal, es que no sólo está en juego su competencia sino que, a su vez, el agente evaluará los riesgos²⁶⁹. Así, para Sosa la ejecución, incluso la ejecución epistémica para la adquisición de creencias, debe ser precisa: alcanzar el objetivo; hábil: manifestar cierta habilidad o competencia; apta: la precisión debe conferirse a la habilidad o facultad de quien ejecuta. Con esto, no sólo basta que la creencia sea verdadera sino que se requiere que dicho logro epistémico se deba a la facultad del agente epistémico.

Estas ideas son representadas por Sosa²⁷⁰ a partir del ejemplo del arquero cuyo disparo es susceptible de ser evaluado en tres niveles. En un primer nivel podemos evaluar si alcanza su objetivo, si la flecha alcanza el blanco, aunque dicha evaluación puede incorporar grados de acercamiento a dicho objetivo. En un segundo nivel, podemos evaluar

267 E. Sosa (1985) p. 193

268 E. Sosa (1985) p. 193

269 Ver E. Sosa (2011) p. 1-2

270 E. Sosa (2007) p. 22-24

si se manifiesta la habilidad del arquero, la cual, también puede presentarse en grados. Sin embargo, establece Sosa, un disparo, puede ser exacto y diestro, aunque no deberse del todo a las facultades del arquero y, por el contrario, la exactitud deberse, por ejemplo, a la velocidad y dirección del viento. En este caso, el disparo es exacto pero no es apto, es decir, no es acreditable al arquero.

Así, desde una concepción platónica, Sosa propone una caracterización de las virtudes cuya constitución es independiente del entorno o medio histórico y cultural del agente. Ciertamente, desde su visión, parece que el agente se asume como un sujeto constituido y completo que interactúa con un entorno ajeno a la conformación de sus facultades susceptibles de ser valoradas como virtuosas; en este sentido, las virtudes en la propuesta de Sosa son ajenas al entorno vivencial del agente.

No obstante, como vimos en el apartado anterior, hay un cierto contextualismo en la posición de Sosa, ya que reconoce que la valoración de una facultad como virtuosa será en relación a determinados contextos:

[...] a cada facultad corresponde un conjunto de logros de un tipo distintivo. De hecho, la facultad es definida como la habilidad para alcanzar esos logros. Ahora bien, un logro alcanzado en determinadas circunstancias puede ser inalcanzable en otras. Por lo tanto, las habilidades se correlacionan con los logros sólo relativamente a ciertas circunstancias²⁷¹

Sin embargo, esto no anula lo dicho anteriormente; efectivamente, aunque Sosa aluda al contexto y torne central la reflexión en su noción de virtud, con lo que parece reconocer la necesidad de un elemento adicional en el ejercicio de las facultades virtuosas, dicho contexto no encierra la diversidad histórica y cultural de las prácticas epistémicas en las que se ejercen las virtudes. En este sentido, para Sosa, el vínculo, por ejemplo, entre hábito y virtud es completamente extraño; la idea de hábito, entendido, en sentido general, como cierto moldeamiento cultural de instintos naturales y aprendizaje a partir de experiencias pasadas, no ejerce ningún rol en su noción de virtud. Esto se muestra, como indicamos en el apartado anterior, en las facultades que Sosa asume como virtuosas, a saber: la percepción, la memoria, la razón, la intuición y la introspección.

271 E. Sosa (1985) p. 208

Concepciones como las de Sosa parecen asumir que dichas facultades son condiciones necesarias y suficientes para la adquisición de conocimiento. No obstante, como ya mencionamos, creemos que estas solas facultades no son suficientes para una posible valoración como virtuosas, por el contrario, se requiere, además, de un ámbito organizador o delimitador que oriente al agente sobre, por ejemplo, qué ver o qué recordar en relación a determinados objetivos, a una situación particular, a la práctica epistémica en cuestión, etcétera. Como veremos más adelante, éste requerimiento de un elemento organizador torna central otros conceptos, tradicionalmente dejados fuera del ámbito epistémico, como las nociones de “comprensión” y de “sensibilidad” que aluden, más que a facultades como las señaladas por Sosa, a rasgos de carácter que involucran otros elementos constitutivos del agente como por ejemplo la afectividad.

De lo anterior, una consecuencia fundamental de la visión de Sosa es que excluye ciertos ámbitos agenciales que, creemos, son fundamentales para los procesos epistémicos. Este punto es reconocido por Zagzebski al señalar la necesidad de incorporar el ámbito de la afectividad como estados sustanciales para todo foco epistémico. Esto conduce a una distancia relevante respecto a la propia noción de agente detrás de cada autor.

Desde una concepción aristotélica, Zagzebski busca establecer un vínculo más estrecho entre el ámbito epistémico y el ámbito ético; en este sentido, aunque sigue la propuesta de Aristóteles, se distancia respecto a la distinción Aristotélica entre virtudes intelectuales y virtudes morales: “las virtudes intelectuales deben tratarse como un subconjunto de las virtudes morales entendidas éstas últimas en un sentido aristotélico”²⁷².

Para la autora, las virtudes son excelencias adquiridas en un sentido duradero y profundo²⁷³. Este enfoque tiene la ventaja, respecto a la propuesta de Sosa, de que complejiza la propia noción de virtud, involucrando un componente tan esencial como es el hábito. Como vimos en el apartado anterior, éste es un rasgo primordial de las propuestas aristotélicas sobre las virtudes las cuales, a diferencias de las visiones platónicas, reconocen la centralidad de la educación en la conformación de los rasgos de carácter susceptibles de ser valorados como virtuosos.

272 L. Zagzebski (1996) p. 250

273 L. Zagzebski (1996) p.248

No obstante, Zagzebski tiene en común con Sosa una concepción teleológica sobre las virtudes, aunque se plantean desde ángulos distintos. En Sosa la verdad se constituye como el fin delimitador de las prácticas cognitivas, donde las facultades serán valoradas como virtuosas en relación a su propensión para alcanzar creencias verdaderas. En este sentido el componente teleológico no se ubica en el agente cognitivo (en Sosa las motivaciones o fines particulares de los agentes tiene poca relevancia) sino en la práctica en cuestión. Por el contrario, para Zagzebski las virtudes deben tener como componente una motivación, es decir, una disposición a tener ciertos motivos cuyo elemento central es una emoción que inicia y dirige nuestra acción para producir un fin con ciertas características deseadas²⁷⁴. Con esto, la única diferencia entre las virtudes morales y las virtudes intelectuales es la motivación de base; en el caso de las virtudes intelectuales la motivación es el conocimiento, el amor a la verdad²⁷⁵. Así, para Zagzebski, un rasgo esencial del agente epistémico es el motivo que guía su actividad cognitiva.

Un aspecto interesante en la propuesta de Zagzebski, con el cual coincidimos, es que los hábitos y las actitudes forman parte de la caracterización de virtud; en este sentido, es sugestivo que la autora retome la noción de “pensamiento reflexivo” de J. Dewey la cual manifiesta la necesidad de aludir a factores que van más allá de la mera habilidad o facultad. Al respecto, Zagzebski cita la siguiente afirmación de Dewey en la que se percibe claramente la distancia entre la propuesta de Zagzebski y la de Sosa:

Debido a la importancia de las actitudes, la habilidad de entrenar el pensamiento no se logra meramente mediante el conocimiento de las mejores formas de pensamiento. La posesión de esta información no garantiza la habilidad de pensar bien. Además no hay ejercicios establecidos para pensar correctamente cuya ejecución repetida haya de causar que uno sea un buen pensador. La información y los ejercicios son ambos valiosos. Pero ningún individuo se da cuenta de su valor excepto cuando está personalmente animado por ciertas actitudes dominantes en su propio carácter [...]

[...] Lo que puede hacerse, sin embargo, es cultivar esas actitudes que son favorables para el uso de los mejores métodos de investigación y de comprobación [...]²⁷⁶

274L. Zagzebski (1996) p. 250

275 L. Zagzebski (1996) p. 151

276 J. Dewey (1933) en L. Zagzebski (1996) p. 257

Desde esta afirmación Zagzebski destaca el componente motivacional, que según la autora, se encuentra detrás de la propuesta de Dewey. Sin embargo, podemos ir más allá al señalar la relevancia de la formación del agente, dentro de un determinado contexto y acorde a ciertos objetivos, a la que parece aludir la propuesta de Dewey. Ciertamente, en la propuesta pragmatista de Dewey, la adquisición de ciertos hábitos, entendidos como actitudes constituidas dentro de un determinado entorno cultural, tienen un papel esencial en los procesos cognitivos. En este sentido, siguiendo al autor, creemos que el desarrollo y la educación de ciertos hábitos es central para la caracterización de virtud intelectual. Al respecto, es sugestiva la caracterización que propone Dewey acerca de la inferencia (asumida por Sosa como una virtud):

Toda inferencia, precisamente porque trasciende los hechos investigados y conocidos, que o bien se dan en la observación, o bien son fruto de conocimientos previos, implica un salto de lo conocido a lo desconocido [...] la inferencia tiene lugar por o a través de la sugerencia que surge de todo cuanto se ve y se recuerda. Ahora bien, mientras la sugerencia irrumpe la mente, sus características concretas dependen de la experiencia del sujeto, y ésta, a su vez, del estado general de la cultura de la época [...] En segundo lugar, las sugerencias dependen de las preferencias, los deseos, los intereses e incluso del estado emotivo inmediato del sujeto²⁷⁷.

Este desarrollo coincide con nuestra crítica a la propuesta de Sosa por pretender reducir las virtudes a facultades, como por ejemplo la memoria o la inferencia, dejando fuera estados agenciales necesarios para que dichas facultades se ejerzan apropiadamente. En este sentido, vemos un avance en Zagzebski al tomar en cuenta el vínculo entre las facultades intelectuales y ciertos estados agenciales como los afectos en su propuesta sobre la virtud. Sin embargo, nos distanciamos radicalmente de su concepción teleológica la cual, siguiendo a Broncano y a Vega (2011), se encamina hacia problemas ineludibles.

Como vimos, para Zagzebski los motivos del agente afectan los procesos de adquisición de creencias por lo que, en lo tocante a las virtudes intelectuales, éstas deben

277 J. Dewey (1933) p. 107

estar conformadas por un componente confiable y por una motivación hacia la verdad o hacia “el amor a la verdad”. Al respecto, Broncano y Vega señalan que dicho componente motivacional no cambia, necesariamente, el acto cognitivo por lo que pueden presentarse procesos cognitivos virtuosos que no son motivados por la búsqueda de la verdad. Así, según los autores, no hay una conexión interna necesaria entre el acto cognitivo y la motivación última a la que alude Zagzebski.

De lo anterior, creemos que, tanto en la propuesta de Zagzebski, al aludir a una motivación última que torna virtuosa una ejecución, así como la posición de Broncano y Vega, desde la cual critican a Zagzebski terminan asumiendo una distinción absoluta entre fines y medios, donde el entorno y la situación particular en la que se encuentra inmerso el agente se tornan prácticamente irrelevantes.

Contrario a esto, y como veremos más adelante, nuestra postura es que no hay fines últimos que constituyan una determinada motivación; por el contrario, siguiendo a Dewey, debemos considerar los “fines dialécticos” como fines dinámicos, es decir, la conformación de fines se posibilita en el entretendido entre medios, intereses, contexto, entorno, etcétera. Detrás de este supuesto reside la idea de un agente epistémico comprometido con una determinada situación en la que se encuentra vivencialmente inmerso.

Este último punto nos acerca a posturas como la de J. Greco (1999) quien, aunque se asume dentro de la línea confiabilista, propone una idea de agente más integral que la de Sosa. Efectivamente, Greco señala la necesidad de que el agente cognitivo tenga algún tipo de sensibilidad a la confiabilidad de su evidencia; es decir, el conocimiento requiere justificación subjetiva o ser “subjetivamente apropiado así como objetivamente confiable”²⁷⁸. Así afirma Greco:

En casos donde S sabe que p es verdad sobre la base de evidencia e, S debe ser apropiadamente sensible al hecho de que e constituye una indicación confiable de que p es verdadera²⁷⁹.

278 J. Greco (1999) p.289

279 J. Greco (1999) p. 289

En este sentido, según Greco, hay un componente disposicional del agente para creer con base a cierta evidencia. La sensibilidad agencial que requiere este componente evidencial en la adquisición de creencias significa un vínculo estrecho entre agente y contexto. En palabras de Greco: “el grado de confiabilidad requerida para conocer cambia con el contexto”²⁸⁰. Como ejemplifica el autor, una persona S puede afirmar que en este momento el tráfico en la Avenida X es fluido; debido a que no es fundamental la veracidad de su información, puedo reconocer que ella conoce sobre el tráfico en dicha Avenida. Sin embargo, otra persona que necesita asistencia médica urgente y debe decidir qué ruta es la más fluida para llegar al hospital, sus estándares para afirmar conocimiento serán más altos y, correctamente, puede aseverar que S no conoce sobre el tráfico²⁸¹.

Lo interesante de este ejemplo es que manifiesta la relevancia de ámbitos como el contexto, los intereses, los fines, etcétera, como elementos que forman parte en la valoración de confiabilidad epistémica. En este sentido, afirma Greco, las creencias deben ser correctas desde el punto de vista del sujeto:

El conocimiento tiene un elemento subjetivo. No es suficiente que nuestras creencias sean de hecho verdaderas y estén de hecho causadas por una facultad cognitiva confiable; la manera en que formamos y sostenemos nuestras creencias tienen también que ser correctas o apropiadas desde nuestro punto de vista²⁸²

Con esto, Greco incorpora en su propuesta un componente interno que alude no sólo a la confiabilidad de las facultades sino a la responsabilidad del agente epistémico. El autor afirma que la base para el conocimiento es que el sujeto proceda conforme a las normas epistémicas que dicho sujeto sanciona, siendo, por un lado, dichas normas cambiantes con el tiempo y, por el otro lado, no necesitando el agente tener creencias ni conocimiento sobre tales normas. Así, en términos de Greco, el conocimiento es virtuoso en un sentido subjetivo, en tanto que es apropiado desde el punto de vista del sujeto S: las creencias se ajustan a las reglas de formación y conservación de creencias que el sujeto S sanciona y, a su vez, el conocimiento es virtuoso en un sentido objetivo, como resultado de su facultad

280 J. Greco (2000) p. 69

281 J. Greco (2000) p.69

282 J. Greco (1993) p. 229

cognitiva fiable²⁸³ Estas dos maneras en las que el conocimiento es virtuoso están vinculadas: “En los casos de conocimiento, la base para la virtud cognitiva objetivamente fiable de S está en el proceder de S conforme a las normas epistémicas que él mismo sanciona; la fiabilidad resulta de la responsabilidad”²⁸⁴. Con esto, la propuesta de Greco es, en cierta medida, un interesante acercamiento entre las líneas confiabilistas y las responsabilistas sobre la virtud epistémica.

Sin embargo, propuestas como la de L. Code (1987) son más compatibles con la línea de pensamiento de este trabajo debido a su mayor inclinación por una concepción aritotélica sobre la virtud la cual, inserta dentro de la línea responsabilista, enfatiza el papel activo de un agente más complejo que el asumido por la tradición fiabilista. Al respecto afirma Code:

[...] un conocedor y/o creyente tiene muchas opciones diferentes con respecto a los modos de estructuración cognitiva, y tiene que dar cuenta de sus elecciones; mientras que un conocedor “fiable” podría ser alguien relativamente pasivo que registra experiencias con exactitud [...] se puede juzgar a una persona como responsable o irresponsable sólo si es considerada claramente como un agente [...] ²⁸⁵

Como mencionamos, siguiendo la línea Aristotélica, Code hace mayor hincapié en el papel del contexto y la situación particular de un agente inmerso en su entorno; de aquí, que la autora afirme, en una veta cercana a nuestro enfoque pragmatista, que “las virtudes, tanto morales como intelectuales, tienen que ver más con maneras de relacionarse con el mundo que con el “contenido” de acciones o pretensiones de conocimiento particulares”²⁸⁶ Con esto, las virtudes en propuestas como las de Code no aluden tanto a facultades si no a los rasgos de carácter de la persona; al respecto afirma la autora:

Sosa considera la razón intuitiva, la razón deductiva, la memoria proposicional, la introspección y la percepción como facultades cuyo ejercicio podría proveer razones para ser juzgadas como virtuosas. Para esta elucidación, prefiero pensar que las virtudes hacen

283 J. Greco (1993) p. 243

284 J. Greco (1993) p. 243

285 L. Code (1987) p. 51 y en trad. esp. Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. Comps. (2011) p. 280

286 L. Code (1987) en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. Comps. (2011) p. 282

mejor a la persona que las posee, más que a las facultades mismas, particularmente para el caso de derivar las atribuciones de responsabilidad epistémica a partir de la conducta cognitiva general del individuo²⁸⁷.

Al respecto, Code señala la necesidad epistémica de reconocer que la actividad cognitiva es un proceso fundamentalmente comunitario en el que la confianza intersubjetiva como en el resto de los componentes de la práctica, por ejemplo, en sus normas, en los instrumentos, en las teorías, etcétera, se torna esencial para el buen desarrollo cognitivo. Estas ideas recuerdan a M. Polanyi (1958) cuando afirma que la asimilación de un marco interpretativo por parte de una determinada comunidad epistémica no sólo alude a un marco simbólico sino también material; por ejemplo, la confianza en las herramientas posibilitan que no manipulemos como si dichas herramientas fueran algo externo, por el contrario, la confianza ubica a la herramienta “de nuestro lado” y no del lado de lo que tratamos de manipular y evaluar.

Por lo anterior, afirma Code, “el éxito de la empresa cognitiva completa depende de algo como un acuerdo honorable y cooperativo, acaso tácito, entre los proveedores de información y los buscadores de conocimiento [...]”²⁸⁸ La confianza detrás de toda empresa cognitiva se ejemplifica con la relevancia del testimonio para la adquisición de conocimiento y creencias; el vínculo entre confianza y el testimonio como fuente cognitiva hace, en palabras de Code, que la pregunta “¿es John creíble?” sea tan pertinente como la pregunta “¿es p creíble?”²⁸⁹. Al respecto, en una línea similar, afirma F. Broncano (2008):

El problema de la autoridad epistemológica del testimonio puede ser analizado en términos de la importancia epistémica que tiene la confianza en situaciones testimoniales. En consecuencia, el valor epistémico del conocimiento adquirido por testimonio debe ser entendido en términos de la trascendencia epistémica de la confianza²⁹⁰.

287 L. Code (1987) en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. Comps. (2011) p. 286

288 L. Code (1987) en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. Comp. (2011) p. 296

289 L. Code (1987) p. 173

290 F. Broncano (2008a) p. 5

El testimonio alude no sólo a la veracidad de lo que se enuncia sino también a la credibilidad y honradez de quien enuncia. La confianza detrás de las complejas redes de interdependencia cognitiva propias de las prácticas epistémicas, incluyendo la práctica científica, torna al sujeto que adquiere conocimiento, creencias y entendimiento un agente activo y responsable de su estado epistémico; esta responsabilidad, en palabras de Broncano, involucra la voluntad como constitutiva del testimonio²⁹¹.

Este desarrollo envuelve una crítica, ya señalada en el Capítulo I a partir de las propuestas de J. Dewey y O. Neurath, a la distinción entre pensamiento y acción. Efectivamente, desde una concepción tradicional, las creencias, a diferencia de los actos físicos, no involucran elección, el sujeto creyente es un sujeto pasivo y, por lo tanto, no responsable de su estado doxástico. Contrario a esto, el responsabilismo afirma cierta participación de la voluntad del agente en la adquisición de estados cognitivos.

Ciertamente, siguiendo a Code, la adquisición de estados cognitivos como las creencias involucran recopilar información, el cálculo y la formación de juicios; los agentes son responsables de estas actividades que comúnmente conducen, contribuyen o acompañan las creencias²⁹². Con esto, y acorde con Code, la responsabilidad epistémica no recae tanto en un control directo de los estados doxásticos sino más bien en el control indirecto a través de los procesos cognitivos²⁹³, como por ejemplo la recopilación de información o el cuidado en los procesos inferenciales.

Entendido así, muchos aspectos del responsabilismo que propone Code son coherentes con la concepción pragmatista que sigue nuestro trabajo. En particular, respecto al ámbito epistemológico, son afines a la propuesta pragmatista de Ch. Hookway (2000) la cual pretende suavizar la distinción entre racionalidad teórica y racionalidad práctica al rechazar la dicotomía entre pensamiento y acción. Al respecto afirma Hookway:

Nos involucramos en la deliberación teórica intentando pensar y razonar en una manera reflexiva y disciplinada para alcanzar una determinada creencia sobre algún tema. Este tipo de deliberación parece ser una actividad: nos fijamos metas cognitivas, consideramos

291 F. Broncano (2008a) p.5

292 L. Code (1987) p. 85

293 L. Code (1987) p. 120

la mejor manera de alcanzar estas metas, reflexionamos sobre la mejor estrategia para emplear en nuestras deliberaciones, etcétera [...] ²⁹⁴.

Cercano al desarrollo de Dewey sobre la inferencia citado arriba, Hookway sostiene que el proceso de deliberación involucra patrones de notabilidad basados en ciertos hábitos del agente. Ciertamente, la deliberación sólo es posible con un trasfondo de hábitos de pensamientos y de reflexión que, en cierta medida, acotarán el ilimitado rango de cuestiones para deliberar, delimitación que se torna más urgente si el agente se encuentra inmerso en un medio complejo y cambiante ²⁹⁵. Así, los hábitos de notabilidad encaminan la sensibilidad del sujeto constituyendo la trayectoria que tomará la deliberación. Dichos hábitos conforman, en la visión de Hookway, los rasgos de carácter del agente susceptibles de ser valorados como virtuosos.

Desde este desarrollo, Hookway da lugar a un componente vivencial, y no sólo reflexivo, de todo proceso cognitivo. Por ejemplo, señala el autor:

[...] podemos ser capaces de señalar la evidencia sobre la que dependemos [nuestra inferencias] y decir algo sobre la forma en que ésta respalda nuestras conclusiones, pero dicha suficiencia no es determinada por otras creencias y principios que tenemos a nuestra disposición [...] ²⁹⁶.

Como vimos en el capítulo anterior, Hookway establece que dicha suficiencia es constituida por una inmediatez vivencial del agente la cual consiste, fundamentalmente, en prominencia afectiva. Esta prominencia o notabilidad afectiva está vinculada, desde nuestra concepción, con la sensibilidad agencial necesaria en los procesos epistémicos. Efectivamente, tanto la idea de prominencia como el de sensibilidad aluden a la organización y gestión de la experiencia cognitiva tornándola posible. Asimismo, los patrones de notabilidad y sensibilidad agencial son una manifestación de los rasgos de carácter, incluso del carácter epistémico, del agente. En una persona observadora los patrones de prominencia afectiva y la sensibilidad para aprehender ciertos datos o

294 Ch. Hookway (2000a) p. 60

295 Ver más abajo, desarrollo sobre “el problema del marco”

296 Ch. Hookway (2003a) p. 82

componentes del medio relevantes para los intereses y objetivos del agente serán distintos que en una persona que no posee dicho rasgo de carácter.

Asimismo, como bien señala Hookway, el desarrollo de un determinado rasgo de carácter valorado como virtuoso depende de su relación con otros hábitos y rasgos del sujeto. Como veremos en el próximo apartado, esta afirmación se acerca a la propuesta de P. Goldie, con la cual coincidimos en gran parte, en la que asume que los rasgos de carácter son estados disposicionales interrelacionados dinámicamente entre sí. Siguiendo el ejemplo del agente observador, Hookway menciona que dicho rasgo depende, a su vez, de que la persona sea persistente acorde a sus metas cognitivas y evite distracciones; así, afirma Hookway “podemos entender el rol de estas virtudes sólo teniendo en cuenta su relación con otros hábitos y rasgos”²⁹⁷.

De lo anterior, Hookway define las virtudes como rasgos de carácter estables que regulan ciertos procesos cognitivos como los procesos de deliberación o de inferencia. Desde esta caracterización afirma el autor que “las virtudes afectan lo que notamos y lo que parece importante; ellas influyen en las preguntas que nos planteamos y en las dudas que parecen importantes [...]”²⁹⁸. Como veremos a lo largo del capítulo, esta manera de entender las virtudes incorpora los afectos como elementos que participan en la organización de los procesos cognitivos, incluyendo en la propia evaluación epistémica.

297 Ch. Hookway (2003a) p. 94

298 Ch. Hookway (2000b) p. 152

V Intersubjetividad y agencia. Los afectos en la experiencia epistémica.

5. 1 Las virtudes como rasgos de carácter del agente epistémico.

Consideramos que algunas de las concepciones revisadas en el apartado anterior tienen en común una noción limitada de agente por la cual, en un sentido general, el agente es escindido con el objeto de explicar los procesos cognitivos. Efectivamente, el agente que participa en los procesos cognitivos, según estas tradiciones, requiere de ámbitos muy definidos y específicos quedando fuera otros aspectos que, creemos, son esenciales para que la cognición sea posible.

Al respecto, dentro de una línea cercana al responsabilismo, aunque sin negar la necesidad de considerar la fiabilidad de las facultades del agente epistémico, entendemos por rasgos de carácter ciertas tendencias o tipos de comportamientos vinculados a los hábitos y a las cualidades del carácter; es decir, los rasgos de carácter aluden, principalmente, a las redes disposicionales de un agente que conducen a ciertos tipos de acciones y motivos en determinadas situaciones. En este sentido, siguiendo a Goldie (2000), los rasgos de carácter como disposiciones deben entenderse como interrelacionados lo cual, afirma Goldie, tendrán implicaciones tanto en la psicología global de la persona como en la propia valoración de los rasgos de carácter:

El término rasgos de carácter no refiere a una disposición sino a una compleja red de disposiciones que se entrelazan e interactúan dinámicamente en maneras que le implica al agente reconocer y responder a situaciones incrustadas en una compleja narrativa que incluye al agente, sus pensamientos, sentimientos y acciones²⁹⁹

Efectivamente, las disposiciones forman parte de los rasgos del carácter de un agente, interactuando dinámicamente unas con otras y, a su vez, influenciando y siendo

299 P. Goldie (2000) p. 157

influenciadas por otros rasgos de la persona, como por ejemplo sus creencias, afectos y experiencias en general. Así, continúa Goldie, la manera en que estos rasgos y características del agente interactúen entre sí, la manera en que esté constituida una red de disposiciones puede ser una virtud en una persona y un vicio en otra persona dependiendo de las diferentes relaciones entre estos rasgos y el resto de su psicología³⁰⁰. Como veremos más adelante, en dicha valoración de un rasgo de carácter como virtuoso o carente de virtud entra también en juego el contexto, entendido, acorde con los objetivos de este apartado, como la práctica epistémica en cuestión y la situación particular en la que se encuentra inmerso el agente.

Con esto, si bien asumimos una concepción responsabilista, nos distanciamos de concepciones motivacionistas como la de Zagzebski; las motivaciones no constituyen los rasgos del carácter de un agente sino que se conforman o son consecuencia de dichos rasgos de carácter; es decir, los rasgos de carácter involucran la posibilidad de hacer inteligibles los motivos y las acciones de un agente. Así, como ejemplifica Goldie, si una persona es puntual no tendrá la puntualidad como un motivo, si una persona es irritable, no tendrá como motivo hacer comentarios desagradables cuando surja la ocasión³⁰¹. Como veremos en este apartado, y cercanos a la propuesta de Code y de Hookway, esto se debe a que lo fundamental no es el elemento motivacional, sino los rasgos agenciales que posibilitan adjudicarle cierta responsabilidad al agente en la aprehensión y desarrollo de dichos rasgos y en la transformación del entorno, incluyendo el entorno social.

Desde nuestra caracterización, un aspecto fundamental es que, al hablar de rasgos de carácter susceptibles de ser valorados como virtuosos o vicioso, no estamos pensando en un agente constituido al margen de su medio físico y social; por el contrario, desde una concepción aristotélica, nuestra idea de rasgos de carácter involucra, para su constitución, la participación del contexto social y material en el que se encuentra inmerso el agente.

De aquí, los rasgos de carácter poseen tanto un carácter explicativo como predictivo de la conducta y motivos de un agente, por lo que se torna relevante la distinción que establece Goldie entre “deber” en un sentido predictivo y “deber” en un sentido normativo:

300 P. Goldie (2000) p. 159-160

301 P. Goldie (2000) pp, p. 154

Cuando decimos, de este terrón de azúcar, que debe disolverse en té caliente, el “deber” es meramente predictivo; mientras que cuando decimos, de Jane, que debería ser buena en esta situación, el “deber” no es sólo predictivo, este es también normativo: la frase ‘expectativa normativa’ no es pleonástica³⁰².

Este aspecto descriptivo-predictivo y normativo de los rasgos de carácter nos conduce a comprender las virtudes intelectuales a partir de la noción de “conceptos densos”. Como vimos en el capítulo II, y siguiendo a B. Williams (1985), un aspecto fundamental de dichos conceptos es que ponen en duda la distinción entre hecho y valor ya que en ellos se conjugan lo descriptivo y lo valorativo constituyéndose como interdependientes. En palabras de Williams:

La manera en que estas nociones son aplicadas es determinada por como el mundo es (por ejemplo, por como alguien se ha comportado) y sin embargo, al mismo tiempo, su aplicación usualmente involucra una cierta valoración de la situación, de las personas o acciones. Por otra parte, por lo general (aunque no necesariamente de manera directa) ofrecen razones para la acción³⁰³.

En términos de Goldie, dicha afirmación no sólo alude a la imbricación hecho valor, descriptivo-valorativo, sino que, citando a Williams:

La aplicación de conceptos densos se ‘dirige al mundo y, a su vez, son una guía para la acción’. Es decir, tales conceptos pueden ser ‘aplicados correctamente o incorrectamente’ (dirigidos al mundo); y su aplicación está ‘característicamente relacionada a razones para la acción’ (guía para la acción)³⁰⁴.

Partiendo de esta afirmación de Williams, en lo tocante al ámbito epistémico, ámbito al que también parece aludir Williams³⁰⁵, dichos conceptos ofrecen razones para creer. Así, las virtudes, asumidas como conceptos densos, aluden a lo descriptivo, pero

302 P. Goldie (2000) p.156

303 B. Williams (1985) p. 129-130

304 P. Goldie (2009) p. 96

305 Ver B. Williams (2002)

también refieren a cómo debe ser el agente. Ciertamente, como conceptos densos, las virtudes apuntan a una imbricación entre lo descriptivo y lo prescriptivo³⁰⁶ lo que, asimismo, refiere a relevancia del contexto en la valoración de los rasgos de carácter como virtudes. Efectivamente, entendidas de esta manera, las virtudes manifiestan la necesidad de compartir una cierta visión del mundo, participar en un cierto punto de vista descriptivo del entorno y, como afirma H. Putnam (2002), a la capacidad prolongada para identificarnos³⁰⁷.

En este sentido, como afirmamos, los rasgos de carácter del agente y su correspondiente valoración están íntimamente vinculados con el contexto-situación. Las virtudes intelectuales se asumen integradas en una práctica epistémica, en el sentido no sólo normativo regulando la práctica, sino también en el sentido de conducir hacia lo que se considera valorable. Es decir, siguiendo a F. Broncano³⁰⁸:

[Los rasgos de carácter] tienen que ver con una organización peculiar de las reacciones en el mundo, organización que evaluamos bajo las formas de virtudes o de vicios [...] el carácter, pues, nos permite medir la densidad y calidad de la agencia.

Así, acorde a lo afirmado hasta aquí, la idea de virtud involucra una noción compleja de agente que incorpora elementos propiamente constitutivos del sujeto como lo son su visión del mundo y el medio implicado en los procesos de transacción; en este sentido, la experiencia, como la definimos en el capítulo primero, se erige como un término central en la conformación del agente. Efectivamente, siguiendo a Ch. Hookway, al considerar las virtudes dentro del contexto epistémico se erigen como relevantes elementos como los hábitos, las disposiciones y las competencias del agente. Esto, afirma Hookway, nos ubica en una concepción neoaristotélica de la virtud la cual, entendida como rasgo de carácter, regula la manera en que conducimos nuestras deliberaciones³⁰⁹. En este desarrollo hay un supuesto fundamental en la propuesta de Hookway, con el cual estamos de acuerdo, y es que la deliberación teórica, al igual que la deliberación práctica, involucra decisión:

306 B. Williams (1985) p. 141

307 H. Putnam (2002) p. 53

308 F. Broncano (en prensa) p. 182

309 Ch. Hookway (2000b) 152

[...] puedo decidir coleccionar más evidencia, revisar una cadena de razonamiento, pensar en alternativas relevantes a la proposición que estamos dispuestos a creer. La investigación teórica involucra actos de observación y experimentos y decisiones sobre dónde buscar y qué experimentos llevar a cabo. La creencia puede ser el producto directo o indirecto de dichas decisiones [...] ³¹⁰.

Vinculado con esto, y con el papel del contexto en la caracterización de las virtudes, aparece la noción, ya revisada en el capítulo anterior, de “comprensión” o “entendimiento” ³¹¹. Como vimos, por comprensión entendemos, fundamentalmente, la búsqueda y otorgamiento de sentido posibilitados por la experiencia. Así, la comprensión, siguiendo a Broncano, “determina la apropiación de lo real en la forma de experiencias que no simplemente ocurren sino que constituyen lo que el sujeto llega a ser” ³¹².

Acorde con lo que venimos exponiendo, la caracterización del agente está íntimamente vinculada con la noción de experiencia que asumamos. En este sentido, afirma Broncano, la experiencia, como posibilitadora y medio de comprensión, es constitutiva de “unidades de sentido, trozos de vida que son comprensibles o que producen comprensión” ³¹³.

Con esto, el contexto, las prácticas o campos epistémicos en los que se desenvuelve el agente cobran mayor relevancia respecto a los estándares de evaluación de lo virtuoso. Las virtudes refieren a rasgos que conducen al ejercicio “adecuado” de las capacidades del agente en un medio con significado, o, en términos de Broncano, en un medio que el agente comprende y, a su vez, por el que es comprendido; es decir, las virtudes involucran a un agente que comprende sus capacidades y al medio con el que interactúa el cual, a su vez, moldea en cierta medida dichas capacidades. Con esto, las virtudes no pueden entenderse al margen del entorno y de la práctica en la que está inserto el agente.

Esta doble hélice (rasgos de carácter-medio) de la agencia como eje para comprender la idea de virtud, aunada a la comprensión, entendida como un logro epistémico, exigen, siguiendo a Broncano, una cierta sensibilidad por parte del agente:

310 Ch. Hookway (2000b) p. 153

311 Utilizaremos ambos conceptos como sinónimos.

312 F. Broncano (en prensa) p. 34

313 F. Broncano (en prensa) p. 35

Sensibilidad a las exigencias de la situación [...] una situación es significativa en la medida en que constituye un 'problema' para el sujeto agente [...] El sujeto es desafiado por la situación en cuanto hay características en ella relevantes para sus propósitos y, como respuesta, se hace cargo de tal situación convirtiéndola en un problema al que debe responder. La sensibilidad a la situación es pues una propiedad del sujeto, pero es también una propiedad que es evaluada como una capacidad del sujeto: si el sujeto sufre alguna forma de "ceguera" a la situación es algo que podría ser evaluado en el contexto de otros sujetos de su comunidad³¹⁴.

La sensibilidad, así entendida, es un rasgo constitutivo y definitorio del agente que se vincula, por ser elementos integrantes de la propia sensibilidad, con las nociones de hábitos y afectividad; en este sentido, la sensibilidad es un rasgo del agente susceptible de ser desarrollado, cultivado y orientado en relación al contexto o medio material y social del agente.

Como mencionamos, esta idea alude no sólo al aspecto confiabilista en la valoración de las capacidades del agente como virtuosas sino al aspecto responsabilista de dichas virtudes; efectivamente, como señala Hookway, al asumir que las virtudes reflejan rasgos del carácter, somos responsables de nuestras respuestas. Con esto, acorde a planteamientos como el de L. Code o del propio Hookway, el responsabilismo involucra el reconocimiento de la naturaleza activa del agente epistémico, la cual incluye, entre otros aspectos, procesos fundamentales de elección cognitiva.

5.2 Una propuesta dialéctica de los fines. Contra las concepciones teleológicas en epistemología de la virtud.

Las ideas desarrolladas hasta aquí aluden a un sujeto inmerso en un contexto cultural, de aquí que la caracterización de agente está estrechamente vinculada con la noción de intersubjetividad, noción ésta última, esencial en el entendimiento de las

314 F. Broncano (en prensa) p. 135

prácticas epistémicas. Efectivamente, como vimos en los capítulos anteriores, el agente al que hacemos referencia va conformando sus rasgos de carácter, en cierta medida, a partir de escenarios afectivos constituidos, substancialmente, a partir del contexto cultural en el que el agente se encuentra inmerso. Es decir, el agente es un sujeto constituido intersubjetivamente; en particular, el agente epistémico adquiere y moldea los rasgos de carácter susceptibles de ser valorados como virtudes o vicios intelectuales dentro de determinadas prácticas epistémicas.

Esta idea recuerda a T. Kuhn y su noción de paradigma epistémico; en términos de Kuhn, una tarea esencial es el adoctrinamiento del agente epistémico dentro del contorno de un determinado paradigma científico, adoctrinamiento que, según nuestro entendimiento, incluirá aquellos rasgos que el agente debe desarrollar, reforzar y promover y aquellos que, al ser valorados dentro de la comunidad como viciosos, debe reeducar y evitar.

Así, en un sentido general, la conformación de los rasgos de carácter de un agente es, en un sentido fundamental, una empresa social que inicia en la infancia del sujeto y se irá reforzando, modificando y reconfigurando a lo largo de su vida. Con esto, aludimos nuevamente a lo mencionado anteriormente; esto es, que la noción de virtud está íntimamente vinculada con el desarrollo de hábitos y disposiciones lo cual, a su vez, nos remite una vez más a la propuesta aristotélica de las virtudes por la cual aceptamos que los rasgos valorados como virtuosos son dependientes de las experiencias pasadas del agente y de la educación social. En este proceso los afectos tienen un papel esencial como constitutivos de los rasgos del carácter de un agente; en este sentido, es interesante la siguiente afirmación de F. Broncano:

A medida que las emociones comienzan a ejercer una función más troncal en las identidades personales y en las relaciones sociales se hacen más susceptibles de ser modeladas por las formas culturales. Es lo que sucede, por ejemplo, con las emociones que consideramos ligadas a la respuesta moral al mundo: la vergüenza, el resentimiento, la culpa; o las emociones ligadas a las relaciones informacionales y prácticas: la confianza, tan esencial, por ejemplo, en los intercambios de conocimiento o en la dependencia práctica de los otros; la envidia y la constelación de emociones ligadas a ella como el desprecio, tan fundamental en la configuración de las dinámicas sociales. Los complejos

emocionales que perfilan la vida de las comunidades son parte característica de su identificación³¹⁵.

Así, los rasgos de carácter a los que hacemos referencia son aquellos que consideramos afectan la manera en que el agente interactúa con el mundo y organiza su entorno, incluyendo el social. Dichos rasgos son posibilitados por la educación afectiva y la conformación de hábitos y estados disposicionales del agente. Esta caracterización muestra, a su vez, la relevancia de la afectividad en la propia evaluación epistémica, entendida, siguiendo a Hookway, como procesos fundamentalmente de deliberación que se manifiestan en determinados hábitos de razonamiento inferencial, estándares de plausibilidad, en la estimación de lo controvertible o incontrovertible³¹⁶. De aquí, la afectividad tiene un papel esencial, en particular si consideramos la siguiente afirmación de R. De Sousa:

Las emociones nos afectan en muchos niveles, de los cuales la preparación del cuerpo para llevar a cabo ciertas clases de comportamientos más que otros es sólo la más simple. Más sutilmente, ellas influyen las decisiones no sólo por “motivar” sino por orientar la atención hacia aspectos particulares entre la gran cantidad de consideraciones que podrían ser pertinentes en cada coyuntura particular³¹⁷.

De lo expuesto hasta aquí, la formación y evaluación de los rasgos de carácter será a partir del contexto cultural del agente. Esta dependencia del contexto para la valoración de un rasgo de carácter como virtuoso o vicioso inserta en la caracterización de experiencia epistémica la idea de fin dialéctico o, en términos de J. Dewey, el concepto de “fin a la vista”. Una consecuencia central de dicha inserción es que nos conduce a un distanciamiento radical con las concepciones teleológicas como la que formula Zagzebski. Efectivamente, la valoración de los rasgos de un agente dependerá, no de la motivación de un sujeto para alcanzar un fin fijo y determinado a priori, como por ejemplo la motivación para alcanzar la verdad, sino que obedecerá a la situación particular en la que se encuentre

315 F. Broncano (en prensa) p. 188

316 Ch. Hookway (2000b) p. 155

317 R. De Sousa (2004) p. 65

inmerso el agente dentro de una determinada práctica y al problema particular que lo mueva a investigar; es decir, la noción de fin que estamos proponiendo es dependiente de la experiencia del agente dentro de una determinada práctica epistémica. Al respecto, y siguiendo a Wayne Riggs (2003) no toda facultad o rasgo de carácter que conduce a la verdad son candidatos de ser valorados como virtudes:

Muchos rasgos que apuntan a la verdad no son candidatos para virtudes epistémicas. Por ejemplo, una constante disposición para coleccionar información trivial y memorizarla, si se realiza con cuidado, tendría como fin la adquisición de verdades. Similarmente, el escepticismo extremo sobre creencias perceptuales y de sentido común tendría como objetivo la prevención de falsedades. Sin embargo, no nos vemos incitados para citar un directorio telefónico y a los solipsistas como ejemplos de virtud intelectual³¹⁸.

Una manera de entender la noción de fin dialéctico o de fin a la vista es a través del concepto de duda propuesto por Ch. Peirce (1867-1893) y que retoma Hookway. Un punto central es que la duda que se torna central en los procesos cognitivos es la “duda viva” o la duda acompañada de cierta ansiedad. Al respecto afirma Peirce:

Algunos filósofos imaginan que para comenzar una investigación es sólo necesario pronunciar una pregunta o mencionarla en un papel, y nos recomiendan siempre iniciar nuestros estudios cuestionando cualquier cosa. Pero el mero poner una proposición dentro de signos interrogativos no estimula a la mente a luchar contra lo que cree. Debe ser una duda real y viva; sin esto toda discusión es ociosa³¹⁹.

Desde esta afirmación Peirce establece una crítica a la duda cartesiana la cual queda identificada con la duda académica, es decir, con una “duda muerta” incapaz de movilizar la mente en una manera auténtica; contrario a ésta, la duda significativa es una duda afectiva que motiva al real cuestionamiento y promueve la investigación³²⁰.

318 W. Riggs (2003) p. 213

319 Ch. S. Peirce (1867-1893) p.115

320 Ver Ch. Hookway (2008)

Así entendida, y siguiendo a Hookway, la duda posee un carácter evaluativo; la duda involucra una especie de evaluación del estatus epistémico de una proposición, esto es, involucra el “reconocimiento de que no debo formar una opinión sobre su valor de verdad sin mayor evidencia o investigación”³²¹. En este sentido, la duda requiere de un cierto compromiso por parte del agente, compromiso que conduce a Peirce a asumir que la duda tiene un rol epistémico esencial al motivar la investigación.

Efectivamente, la creencia, afirma Peirce, “no nos hace actuar, sino que nos pone en una cierta condición por la que nos comportamos de determinadas maneras cuando surge la ocasión”³²². La duda, por el contrario, nos inquieta, nos pone en un estado del cual luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia³²³. La duda promueve la investigación.

Esta idea, acorde a Dewey, involucra una crítica a la tradición filosófica cuyo eje central ha sido lo inmutable y la certeza. Una distancia central entre concebir la certeza como centro de toda investigación y conocimiento y la duda o la incertidumbre formando dicho centro y promoviendo los actos cognitivos es que, en éste último caso, el agente tiene un papel más activo en los procesos epistémicos, es decir, el sujeto no es un sujeto contemplativo.

De aquí que, autores como Dewey, vinculen la idea de duda o de incertidumbre con la crítica a la distinción entre el ámbito teórico y cognitivo y el ámbito práctico; por el contrario, afirma el autor, el conocimiento requiere de procesos de elección y de la acción del agente. Así, se produce un abandono de la separación tradicional entre conocer y hacer³²⁴.

Lo mismo que en la ciencia la cuestión del avance del conocimiento es una cuestión de saber qué hacer, qué experimentos llevar a la práctica, qué aparatos investigar y emplear, qué cálculos realizar, qué ramas de la matemática emplear o perfeccionar, así también el

321 Ch. Hookway (2000b) p. 154

322 Ch. S. Peirce (1867-1893) p.114

323 Ch. S. Peirce (1867-1893) p.114

324 J. Dewey (1929) p. 32

problema de la práctica consiste en saber qué es lo que necesitamos conocer, cómo obtendremos ese conocimiento y cómo lo aplicaremos³²⁵

Bajo este supuesto, la duda sentida, es decir, la duda acompañada de cierta ansiedad, se constituye como un estado afectivo fundamental que posibilita y orienta la investigación. En este sentido, la duda está emparentada con la idea de “problema” que desarrollamos en el primer capítulo. Ambos conceptos se tornan fundamentales para explicar la experiencia en general y la experiencia epistémica, en particular, siendo el afecto en común la ansiedad que involucran dichos conceptos.

Dado lo anterior, es que toda concepción teleológica en epistemología de la virtud se torna difícil de sostener. La centralidad de elementos como la duda y el problema en el desarrollo de la experiencia epistémica torna necesario comprender los fines de manera vinculada a los medios y al contexto particular. Siguiendo a Dewey, los procesos cognitivos deben orientarse por la duda o la incertidumbre relevantes para el agente, de lo contrario, la investigación no acarrea ninguna consecuencia para el agente, es decir, deja de ser significativa para el sujeto. Acorde con Dewey, la experiencia en general, así como la experiencia epistémica en particular, tienen en el centro los deseos, los sentimientos, las preferencias, las necesidades y los intereses del agente. Las cuestiones que orienten toda investigación no se vinculan con el conocimiento mismo sino con los sentimientos, planes y propósitos en circunstancias concretas³²⁶.

Como veremos, esta concepción por la que lo intelectual y lo práctico se encuentran íntimamente entrelazados, nos compromete con un pluralismo epistémico a partir del cual rechazamos todo monismo ya sea basado en la creencia verdadera o en el conocimiento como únicos logros epistémicamente fundamentales. En particular, como venimos sugiriendo, creemos que junto a estos logros debe incorporarse la noción de comprensión o de entendimiento la cual, según nuestra caracterización, involucra este vínculo entre fines-medios-contexto y, como consecuencia, la imbricación entre el ámbito teórico y el ámbito práctico. Ciertamente, acorde a nuestra caracterización, el concepto de comprensión no se reduce a un estado reflexivo-intelectual sino que comprende significación vivencial,

325 J. Dewey (1929) p. 33

326 J. Dewey (1929) p. 39

aspecto coherente con la “duda sentida” o “problema significativo” que orienta toda investigación epistémica. Para aclarar estas ideas, sigo la siguiente cita de Riggs:

[...] no somos coleccionistas de verdades triviales o al azar. Ni la adquisición de conocimiento agota nuestras búsquedas epistemológicas. Gran parte de nuestro esfuerzo intelectualmente más satisfactorio se dirige hacia la comprensión de por qué las cosas aparecen o se producen como lo hacen³²⁷.

A lo que nos conduce dicha afirmación y lo dicho hasta aquí, es que las concepciones teleológicas sobre la virtud no responden al propio desarrollo de los procesos epistémicos. Asimismo, caracterizaciones de la noción de virtud en propuestas como la de E. Sosa no son suficientes para la efectividad epistémica³²⁸, “lo que falta aquí [afirma Hookway] es considerar que el agente tiene que usar estas habilidades efectivamente, para gestionarlas, reguardando la investigación y otras actividades en las que son empleadas”³²⁹. Es decir, acorde con la lista de virtudes intelectuales propuesta por Sosa, el problema relevante no alude únicamente a ver bien sino qué ver; la sola alusión al buen funcionamiento de la vista no nos dice nada sobre la atención del agente a las cosas que ve. Lo mismo podemos decir sobre la razón inferencial, la memoria, etcétera. Todas estas funciones requieren un elemento orientador y organizador, o, en palabras de Broncano, de un elemento “gestor” de la agencia epistémica

5.3 El problema del valor del conocimiento. La comprensión como un logro epistémico.

Acorde a lo desarrollado en el apartado anterior, creemos que una manera de hacer justicia a la complejidad de los procesos cognitivos la cual refiere, en parte, a la disolución entre el ámbito teórico y el ámbito práctico, es a través de un pluralismo epistémico que se

327 E. Riggs (2003) p.214

328Ch. Hookway (2003) p. 91

329Ch. Hookway (2003) p.91

manifiesta, en nuestro caso, a partir de la incorporación del concepto de entendimiento o comprensión como un logro epistémico central.

Este supuesto nos vincula con el llamado problema del valor del conocimiento. Tradicionalmente se acepta que el conocimiento tiene un valor adicional respecto a otros estados cognitivos como por ejemplo la posesión de una creencia verdadera, sin embargo la comprensión del por qué de dicho valor adicional es un problema difícil que ha generado distintas controversias y posturas dentro del ámbito epistemológico.

El problema del valor tiene sus antecedentes en el Menón de Platón. Aquí Sócrates plantea la pregunta de por qué el conocimiento es más valioso que la simple creencia verdadera; la respuesta que se otorga en el diálogo es que el conocimiento es más valioso debido a que está ligado a la verdad de una manera en que la creencia verdadera no lo está; de aquí, que es más probable que el conocimiento continúe siendo, a largo plazo, una guía útil para la acción.

Dicho problema presenta un reto para las distintas propuestas epistemológicas, incluyendo las distintas líneas dentro de la epistemología de la virtud; por ejemplo, según Zagzebski, un punto en contra de la epistemología de la virtud confiabilista, al menos en los términos planteados por E. Sosa, es que parece no poder explicar por qué el conocimiento tiene más valor que una creencia verdadera. Al respecto, afirma Zagzebski:

La confiabilidad en sí misma no tiene valor o disvalor. Su valor o disvalor deriva únicamente del valor o disvalor de lo que se produce confiablemente. Así, el valor del producto de un proceso es transferido al proceso que lo produce. Pero el valor del proceso no es transferido de regreso al producto [...] Un proceso confiable que produce una creencia verdadera es bueno porque la verdad es buena. Pero si adquiero una creencia verdadera desde dicho proceso no hace a mi creencia mejor que si la adquiriera de alguna otra manera³³⁰.

Zagzebski establece una analogía entre el proceso que parece asumir el confiabilismo para la adquisición de creencias con el proceso de una máquina de café. El punto fundamental es que dado el producto, en este caso un buen café, la confiabilidad de la

330L. Zagzebski (2000) p. 113

máquina para producir café no le añade ningún valor adicional al producto; es decir, el valor radica en la excelencia del producto mismo y no en el proceso. Para mostrar esto, Zagzebski propone que imaginemos dos máquinas de café cuyo producto, en un momento dado, es de igual excelencia; sin embargo, una de las tazas de café proviene de una máquina confiable y la otra de una máquina cuyo proceso es menos fiable. No obstante, dada la idéntica calidad en el producto, no tendremos mayor preferencia en la elección de alguna de las tazas de café; es decir, la máquina cuyo proceso es más confiable no le adhiere ningún valor adicional al producto.

Por lo anterior, Zagzebski afirma que la creencia verdadera no adquiere ningún valor extra por ser producida por un determinado proceso confiable debido a que el valor de la fiabilidad del proceso se acumulan en virtud de su tendencia a producir un determinado efecto valioso, por lo que, una vez producido el efecto, por ejemplo la creencia verdadera, éste no adquiere mayor valor por haber sido producido por un proceso confiable. El valor del proceso es únicamente capturado por la confiabilidad del proceso para producir creencias verdaderas. De aquí, concluye Zagzebski, el confiabilismo no puede explicar qué hace que el conocimiento sea más valioso que una creencia verdadera.

Si bien dicha crítica no significa un ataque para todo tipo de confiabilismo, sí plantea un problema para una propuesta como la de E. Sosa, tal como la planteamos más arriba; esto se debe a que, según nuestra lectura, Sosa mantiene como estados separados las creencias, asumidas como producto y los procesos para la adquisición de creencia. En este sentido, su concepción es coherente con la analogía con la máquina de café que propone Zagzebski.

Frente a este problema, y acorde a su propuesta motivacionista, Zagzebski establece la necesidad de una conexión interna entre el proceso y el producto, desde dicha conexión el conocimiento es definido como primariamente constituido por un motivo para alcanzar la verdad y el motivo para actuar en maneras que derivan de dicho motivo³³¹. El punto fundamental es que la verdad es valiosa y dicho valor es transferido al motivo del agente para alcanzar la verdad y su comportamiento epistémico impulsado por dicho motivo³³². Al respecto afirma Zagzebski:

331 L. Zagzebski (2000) p. 119

332 L. Zagzebski (2000) p. 120

[...] si un agente cognitivo es motivado para alcanzar la verdad y actúa de maneras que son confiables debido a dichos motivos, y es exitoso en alcanzar la verdad debido a sus motivos y a procesos confiables que tienen lugar debido a dichos procesos, hay un agente cognitivo que alcanzó un estado epistémico valioso- no sólo verdad sino también conocimiento. Esta teoría es una forma de teoría de la virtud porque esta identifica el valor del conocimiento, además de creencia verdadera, como basado en los motivos del agente, un constituyente primario de una virtud³³³.

No obstante, nuestro distanciamiento radica, fundamentalmente, en que, como vimos, tanto Sosa como Zagzebski terminan asumiendo una concepción teleológica que conduce a un cierto “monismo epistémico”³³⁴. Ciertamente, pareciera que ambos autores sostienen que la única meta o valor epistémico primordial, es decir, valioso en sí mismo, es la verdad, por lo que “el valor epistémico de todos los demás bienes epistémicos son un valor instrumental relativo a este bien epistémico”³³⁵.

Al respecto, como veremos a continuación, nuestra propuesta supone como noción central para responder al problema del valor la de “comprensión” vinculada, como señalamos en los apartados anteriores, con el concepto de “sensibilidad agencial” Una consecuencia fundamental de este desarrollo, y acorde con la noción de “fin dialéctico” trabajada arriba, es que asume un pluralismo epistémico por el que afirmamos que existen otros valores y otros logros epistémicamente centrales además de la verdad y del conocimiento. En términos de C. Elgin, “el veritismo [término acuñado por Goldman...] al concentrarse en la verdad, ignora una multitud de factores que integran la ciencia”³³⁶.

Con esto, y coherente con nuestro pluralismo, no negamos la relevancia del valor de la verdad y la relevancia del conocimiento como un logro epistémicamente valioso, sino que afirmamos la necesidad de incorporar, a un lado de dicho logro, otras nociones epistémicamente fundamentales, en particular, la noción de entendimiento o de comprensión

333 L. Zagzebski (2000) p. 121

334 Ver D. Pritchard (2010) p. 37

335 D. Pritchard (2010) p. 38

336 C. Elgin (2006) p. 155

Un aspecto esencial de este enfoque es que el valor de la comprensión no radica únicamente en que conduce a creencias verdaderas si no que su valor cognitivo puede residir en aspectos pragmáticos o, incluso, afectivos, como por ejemplo la satisfacción. Al respecto, cabe detenernos brevemente en el concepto de comprensión debido a que no hay una caracterización unánime del concepto dentro del ámbito epistemológico.

Un precursor central respecto a la inclusión en el ámbito epistémico del término entendimiento (*understanding*) es Kvanvig (2003); su propuesta radica, esencialmente, en cambiar la noción de conocimiento por la de entendimiento con lo cual solucionaríamos, entre otros problemas, el problema del valor. Si bien los conceptos de entendimiento y conocimiento pueden parecer sinónimos en determinadas situaciones, éstos presentan diferencias centrales; en particular, afirma Kvanvig, es necesario aceptar que el entendimiento no es una forma de conocimiento.

Un aspecto que soporta esta diferencia es que una persona puede tener conocimiento sin tener entendimiento³³⁷, es decir, podemos tener conocimiento sin entendimiento pero no podemos tener entendimiento sin conocimiento; el entendimiento implica conocimiento. Para Kvanvig, siguiendo una línea coherentista sobre la justificación, el entendimiento le añade al conocimiento la captación de ciertas relaciones lógicas, explicativas, probabilísticas, etcétera:

El entendimiento requiere que se capten las relaciones explicativas y otro tipo de relaciones inductoras de coherencia en un cuerpo más amplio y comprehensivo de información. Uno puede saber muchos fragmentos sueltos y no relacionados de información, pero sólo se logra el entendimiento cuando el sujeto en cuestión junta los distintos fragmentos de información³³⁸.

Así, el entendimiento, a diferencia del conocimiento, requiere la aprehensión por parte del sujeto de la manera en que se relacionan los distintos elementos o componentes de un determinado cuerpo de información. Desde esta caracterización el entendimiento, a diferencia del conocimiento, admite niveles o grados. Efectivamente, como afirma

337 Ver J. Kvanvig (2003) p. 131

338 J. Kvanvig (2003) p. 132

Kvanvig, “mientras que es extraño hablar de grados de conocimiento o de algún conocimiento como si fuera mejor o peor que otro, el entendimiento sí viene dado en grados.”³³⁹. En palabras de Elgin:

El conocimiento es un asunto de todo o nada. O sabes que p o no sabes que p. Pero el entendimiento admite grados. Una aproximación a la constante gravitacional, de ser falsa, no cuenta como conocimiento. Sin embargo, al aceptarla se muestra un entendimiento de la gravedad. Tal entendimiento puede ser ampliado y profundizado, no sólo por adherir a nuestro stock creencias verdaderas y justificadas sobre la caída de los cuerpos, sino también al reemplazar la aproximación por una mejor, relacionándola con nuestra comprensión de otras fuerzas naturales, integrándola dentro de la teoría física, yuxtaponiéndola con concepciones más primitivas o más extravagantes, etcétera³⁴⁰.

Estas distancias entre conocimiento y entendimiento se basan, en cierta medida, en que el entendimiento no alude, como es el caso del conocimiento, a la relación del sujeto con una proposición, sino que manifiesta la captación de las relaciones de un determinado cuerpo de información; es decir, lo relevante no son proposiciones individuales si no el cuerpo de información y la manera en que aprehendemos las conexiones explicativas de los elementos que lo componen.

De aquí, que la noción de comprensión refleja muchas veces de manera más clara los procesos cognitivos, incluyendo el proceder de la ciencia, que el concepto de conocimiento. Ciertamente, la noción de conocimiento alude a enunciados o proposiciones atómicas que son contrastadas con una base empírica determinada; sin embargo, como afirma Elgin, siguiendo el holismo de Quine, “[la ciencia] no es un agregado de aseveraciones separadas acerca de hechos independientemente respaldadas, sino una explicación integrada y sistemáticamente organizada en un dominio”³⁴¹, por lo que, las teorías no son una suma de enunciados contrastados individualmente sino que, por el

339J. Kvanvig (2003) p. 137

340 C. Elgin (1996) p. 124

341 C. Elgin (2006) p. 151

contrario, “una teoría es un tapiz apretadamente entretejido de compromisos que se apoyan entre sí”³⁴².

No obstante las diferencias mencionadas, para Kvanvig el entendimiento y el conocimiento comparten su carácter fáctico, es decir, ambos implican la verdad³⁴³. Contrario a esto, creemos, siguiendo a Elgin, que la comprensión, a diferencia del conocimiento, puede ser no-fáctica. Efectivamente la producción de creencias, los experimentos artificialmente contruidos, los modelos y las idealizaciones tienen un papel cognitivo central en los procesos científicos, aunque éstos conduzcan a simbolizaciones o representaciones que no necesariamente reflejan literalmente los fenómenos de los que se ocupan.

Así, en términos de Elgin, la noción de conocimiento no hace justicia a esta manera de proceder de la ciencia la cual es epistémicamente fructífera; una razón es que la creencia en *p* no debe involucrar ninguna falsedad para considerarse conocimiento (éste es uno de los puntos que muestran los contraejemplos de Gettier (1963)). Sin embargo, como afirma Elgin respecto a los modelos científicos:

Los modelos científicos son representaciones esquemáticas que destacan ciertas características importantes mientras que prescinden de complicaciones irrelevantes. Pueden ser relativamente austeros y pueden ignorar ciertos rasgos muy puntuales del fenómeno que les concierne. Pueden ser caricaturas que exageran rasgos para sacar a la luz ciertas consecuencias sutiles pero importantes. Pueden ser radicalmente incompletos y representar sólo aspectos selectos de los fenómenos. Estricta y literalmente, no describen nada del mundo³⁴⁴.

Con esto, la autora intenta mostrar que una epistemología centrada en la verdad como único valor relevante no representa la manera en que efectivamente se desarrolla la ciencia. Una muestra de esto es el caso del gas ideal, el cual es un ejemplo de modelo científico que describe un fenómeno ideal sin un paralelo en la naturaleza: “El gas ideal que representa las moléculas de gas como si fueran perfectamente elásticas, esferas sin

342 C. Elgin (2006) p. 154

343 J. Kvanvig (2003) p. 129 y 131

344 C. Elgin (2006) p. 167

dimensión que no manifiestan atracción mutua. No hay, y no podría haber, unas moléculas así”³⁴⁵. Las explicaciones que dichos modelos invocan serían epistémicamente defectuosas o inaceptables si asumimos que la verdad es el eje nuclear que rige todo proceso cognitivo. Por el contrario, como señala Elgin, “la ley de Boyle, aunque estrictamente falsa no es epistémicamente defectuosa. Ésta mejora nuestra comprensión de los gases en complicadas maneras, difíciles de controlar, que la verdad desnuda no”³⁴⁶.

Con esto, y acorde al pluralismo epistémico que suponemos, seguimos a Elgin al asumir una concepción más radical que la propuesta por Kvanvig ya que si bien ambos autores aluden a la necesidad de una redefinición del foco epistémico, o en nuestro caso una inclusión de nuevos focos, ya no centrado en la noción de conocimiento sino en el concepto de entendimiento, Elgin caracteriza el entendimiento como un logro epistémico que no involucra necesariamente la verdad. Con esto, afirma Elgin, al no limitarse el entendimiento a los hechos es más comprensivo que la noción de conocimiento³⁴⁷. Ciertamente, la historia de la ciencia muestra que la verdad no es necesariamente el eje rector; por ejemplo, pueden producirse cambios teóricos exitosos, dado el incremento en el entendimiento de la materia, aunque las teorías son falsas; es decir, ciertos postulados o hipótesis teóricas son epistémicamente valorables a pesar de no ser estrictamente verdaderos. Así lo muestra Elgin con la siguiente afirmación:

Los objetos en el vacío caen a la tierra a una velocidad promedio de 32 pies/2 segundos. Esto, no es estrictamente verdadero ya que rechaza la atracción gravitatoria de todo excepto la de la tierra. Aún así, proporciona una visión verdadera sobre el comportamiento de la caída de los cuerpos, contribuye a la teoría general del movimiento terrestre, conecta las observaciones y mediciones con leyes físicas y se aproxima a una verdad mucho más complicada³⁴⁸

El punto fundamental es que logros epistémicos como el entendimiento, el cual no involucra necesariamente la verdad, no son marginalmente valiosos, como afirma el

345 C. Elgin (2006) 167

346 C. Elgin (1996) p. 124

347 C. Elgin (1996) p. 123

348 C. Elgin (1996) p. 123

monismo veritista que mencionamos arriba, sino que son valiosos en sí mismos. Así, la inclusión de conceptos como entendimiento o comprensión permite validar logros cognitivos que quedarían fuera en una epistemología centrada únicamente en el conocimiento, logros epistémicos que no necesariamente promueven la verdad sino otros valores cognitivos, igualmente centrales, como por ejemplo la simplicidad, la capacidad explicativa o la capacidad predictiva.

Vinculado a lo anterior, un punto relevante que involucra la comprensión, según nuestra caracterización, es que conduce a rechazar el conocimiento proposicional como único foco epistémicamente relevante. Al respecto afirma Elgin:

El entendimiento no necesita ser expresado en sentencias. Éste puede ser igualmente localizado en terminología apropiada, preguntas intuitivas, símbolos no verbales efectivos, comportamiento inteligente... la comprensión de un físico de su materia supera sus palabras. Ésta se desarrolla en la formulación de problemas, el diseño y ejecución de experimentos, sus respuestas a investigaciones fallidas y exitosas, etcétera³⁴⁹.

Desde este rechazo, suponemos, a diferencia de Kvanvig³⁵⁰, que la noción de comprensión incluye la comprensión tácita como un componente epistémico central. Con esto, seguimos la línea pragmatista de concepciones como la de Hookway para las que, como vimos, el ámbito teórico y el ámbito práctico están íntimamente entrelazados.

La relevancia del conocimiento tácito en la investigación científica ya fue manifestada por M. Polanyi cuando afirma que “la ciencia es operada por la habilidad de los científicos y es a través del ejercicio de esta habilidad que él forma su conocimiento científico”³⁵¹. Esta habilidad no puede enunciarse, al menos en su totalidad, proposicionalmente ni ser especificada en detalle y, por lo tanto, no puede formularse de manera propositiva, de aquí la importancia, señalada por Polanyi, del vínculo interpersonal entre maestros y discípulos en la formación dentro de una determinada práctica, formación que involucra el aprendizaje y la aceptación de ciertos presupuestos que conformarán el

349 C. Elgin (1996) p. 123

350 Ver Kvanvig (2003) p. 129

351 M. Polanyi (1958) p. 49

marco interpretativo que dotará de sentido a la experiencia. Con esto, la ciencia es una práctica esencialmente colaborativa, basada en compromisos comunes.

Así, la noción de conocimiento centrada en el conocimiento proposicional y centrada en la verdad como el valor epistémico fundamental no hace justicia a otros componentes de los procesos epistémicos tales como el contexto, los compromisos, los intereses, los fines, etcétera, los cuales tienen un papel primordial en el curso de apropiación cognitiva. Por el contrario, la idea de comprensión señala la necesidad de “verdad relevante”, en relación a estos otros ámbitos que participan y encaminan la investigación.

Vista de esta manera, la comprensión requiere, como condición de posibilidad, la sensibilidad del agente epistémico a la que hicimos referencia. Desde nuestro desarrollo, la sensibilidad hace referencia directa al contexto, es decir, al medio y a la práctica epistémica y a cierto saber constituido por experiencias pasadas; el contexto, en cierta medida, demanda un determinado moldeamiento de las habilidades y las capacidades del agente, le exige cierta sensibilidad para discriminar lo relevante de lo irrelevante, lo propicio de lo no propicio, aspectos que se manifestarán en la manera en que el agente utilice sus habilidades. Así, por ejemplo, la “buena vista” debe usarse para observar aspectos relevantes acorde a los requerimientos de la situación, cuyo “equilibrio” estará marcado, en parte, por la situación particular en la que se encuentre inmerso el agente epistémico. Efectivamente, una persona puede conocer una gran cantidad de hechos pero no entender el vínculo o punto que relaciona toda esa información; de aquí, como ejemplifica L. Code, “puede ser difícil, y de hecho irrazonable, atribuir virtud intelectual a un voraz coleccionista de hechos [...]”³⁵²

Este tratamiento se relaciona con la noción de frónesis o prudencia Aristotélica, aunque con ciertas modificaciones respecto a la caracterización que propone Aristóteles. En particular, nuestro distanciamiento radica en que, de acuerdo con la línea de nuestro trabajo, rechazamos la distinción Aristotélica entre razón teórica y razón práctica y el supuesto de una delimitación radical entre medios y fines. Sin embargo, cabe señalar que la alusión a la frónesis aristotélica proviene de su desarrollo ético y no de su propuesta metafísica; al respecto, como bien señala P. Aubenque (1963) es en el contexto de la ética en donde el

352 L. Code (1987) p. 149

concepto de frónesis es caracterizado como una virtud intelectual de la razón práctica³⁵³. En el ámbito de la razón práctica, la frónesis se relaciona con lo mutable y lo contingente³⁵⁴; de aquí, como señala A. Marcos (2010) “[...] al reconocer, como hoy hacemos, que la propia ciencia es acción humana, podemos utilizar esta noción tomada de la filosofía práctica para entender e integrar la racionalidad científica”³⁵⁵.

La pertinencia de dicho concepto para nuestros propósitos radica en la caracterización propuesta por Aubenque, quien afirma que la prudencia aristotélica, como punto intermedio o de equilibrio y como un cierto saber aprovechar la situación designa, “en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo conveniente, la recta deliberación que se lleva a cabo en la palabra o en la acción oportuna”³⁵⁶. La prudencia como virtud, apunta a una disposición vinculada a la regulación de criterio³⁵⁷, es decir, “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella regla por la cual decidirá el hombre prudente”³⁵⁸.

Este justo medio, como bien señala Marcos, no es una medida aritmética, este punto medio dependerá de la aplicación de la persona prudente: la recta regla del hombre prudente³⁵⁹. La prudencia requiere la experiencia, una experiencia por la que desarrolla el hombre una cierta sensibilidad; la prudencia se constituye en el ser prudente.

Lo interesante de este desarrollo es la alusión a una situación, como escenario que en cierta medida moldea la manifestación de la virtud y de la experiencia, como vivencia que posibilita la conformación de la prudencia. Efectivamente, la prudencia trata con lo particular, en donde la situación específica se torna central para su ejercicio; así afirma Aristóteles: “[...] la prudencia no es sólo de lo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la acción, y la acción se refiere a las cosas

353 P. Aubenque (1963) p. 30

354 P. Aubenque (1963) p.31

355 A. Marcos (2010) p. 106

356 P. Aubenque (1963) p. 236

357 P. Aubenque (1963) p. 64-65

358 Aristóteles *E. N.* 1106b 36

359 A. Marco (2010) p. 116-117

particulares”[...]”³⁶⁰. Esta alusión a lo particular hace referencia a la experiencia necesaria para el desarrollo de la prudencia, en este sentido señala Aristóteles:

Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por experiencia³⁶¹.

Así, la frónesis es un tipo de sabiduría que se ejerce en situaciones o contextos particulares y, como consecuencia, requiere cierta sensibilidad por parte del agente. Al respecto, señala R. Roberts y W. Wood (2007) que dicha particularidad de las acciones y de las situaciones requieren de un elemento de improvisación contenido en la caracterización de frónesis³⁶². Desde este desarrollo, se establece un vínculo entre el concepto de comprensión o entendimiento, frónesis-sensibilidad y virtud intelectual. En cierta medida, las nociones de frónesis y sensibilidad, con un fundamental componente afectivo, están en la base de las virtudes intelectuales y la correspondiente comprensión como un logro epistémico.

5.3.1 El rol de los afectos en el “problema del marco”. La relevancia epistémica de la comprensión.

La acción agencial supone cambios conectados con las consecuencias, en donde el agente está incluido en el propio cambio; en términos de Dewey (1916): “le hacemos algo a la cosa y después ella nos hace algo a su vez”³⁶³; es decir, hay un cierto padecimiento por parte del agente en el resultado de sus acciones, un cierto sufrimiento de las consecuencias, aspecto que posibilita el aprendizaje.

Esto se debe, siguiendo a Dewey, a que “hay una conexión hacia atrás y hacia adelante entre lo que nosotros le hacemos a las cosas y lo que gozamos o sufrimos de las

360 Aristóteles, *E.N.* 1141b 18-22

361 Aristóteles *E.N.* 1142 a 12-21

362 R. Roberts y W. Wood (2007) p. 306

363 J. Dewey (1916) p. 124

cosas como consecuencia”³⁶⁴; este sufrimiento da lugar a la instrucción, al descubrimiento de la conexiones que hay entre las cosas.

Sin esta transformación del agente, sin este aprendizaje, no hay experiencia; dicha transformación significa “una forma de apertura hacia el futuro en la forma de una espera que es instaurada por la experiencia presente”³⁶⁵; en este sentido, la experiencia presente se respalda en experiencias pasadas, en hábitos y disposiciones aprendidas los cuales, a su vez, orienta las proyecciones hacia el futuro.

En todo proceso agencial se requiere una mutua adaptación entre entorno y agente, al punto que los ámbitos que conforman el estado del agente deben ser ámbitos flexibles para adaptarse a los cambios y a la complejidad del entorno, lo cual es parte del aprendizaje propio de toda experiencia. Es decir, siguiendo el pensamiento de Dewey, la mente debe asimismo transformarse a partir de las transformaciones resultantes de la acción intencionales del agente. En este sentido la relación mente-mundo es bidireccional.

Este punto se ejemplifica claramente con el llamado “problema del marco”. A grandes rasgos podemos decir que el problema del marco refiere a la necesidad de acotar la información y las cadenas inferenciales de razonamiento para lograr tomar una decisión y para llevar a cabo una acción. En este sentido, el problema alude a la necesidad de considerar los aspectos relevantes para una interacción exitosa dada la cualidad holista de nuestros proceso de razonamiento, es decir, dada la capacidad potencial de un agente para conectar ciertos ítems de conocimiento o creencia con una infinidad de otros ítems posibles. En palabras de Pylyshyn (1987):

[...] en este proceso, no hay manera de excluir cualquier hecho como “irrelevante” sin considerar todas las implicaciones de dicho hecho. Dada esta forma de razonamiento, el problema surge debido a que si no se acota la cadena de inferencias a partir de la exclusión de las inferencias “irrelevantes”, el rango o cadena inferencial será exponencialmente extenso y el agente nunca será capaz de tratar inteligentemente una situación determinada³⁶⁶.

364 J. Dewey (1916) p. 125

365 F. Broncano (2008b) p.33

366 Z. Pylyshyn (1987) p viii

Así, el problema del marco apunta a la dificultad de representar y predecir los aspectos que permanecerán inalterados y aquellos que cambiarán a partir de una determinada acción. Con esto, por un lado, si dada una determinada situación participan todas las creencias y conocimientos que poseemos sobre dicha situación y los aspectos relacionados a ésta, nunca se efectuaría la acción requerida, pero, por el otro lado, debido a que los ambientes con los que se enfrentan los agentes son ambientes cambiantes y complejos, se requiere un bagaje de conocimientos y capacidades predictivas de agentes flexibles a las transformaciones y aspectos impredecibles del contexto. Al respecto, explica Pylyshyn:

[...] en principio, cualquier cosa puede cambiar como resultado de mi intento, por decir, de levantar una taza. Por ejemplo, puedo conocer que hay una soga atada a la taza la cual desencadenará una serie de eventos culminando con la desaparición de la taza o del cuarto en el que se encuentra la taza. Porque conocer lo que puede cambiar puede depender de hechos aparentemente no relacionados [...]³⁶⁷

No obstante, no se trata únicamente que el agente distinga aquellos aspectos relevantes a tener en cuenta, sino que dicha selección se lleve a cabo en un determinado período de tiempo, en particular, cuando existe una necesidad inmediata de tomar una decisión o de actuar. Tal es el caso del Robot de Dennet (1987) cuyo objetivo era extraer de una habitación con una bomba a punto de estallar, una batería. Luego de ir avanzando en la creación de un robot con mayor complejidad para enfrentar dicho reto, en el último intento, sus creadores toman en cuenta la necesidad de enseñarle al robot a distinguir las implicaciones relevantes de las irrelevantes para decidir y actuar; sin embargo, ante la orden de actuar el robot responde: "Estoy ocupado haciendo caso omiso de algunas miles de implicaciones que he determinado como irrelevante. Tan pronto como me parece una implicación irrelevante, la ubico en la lista de los que debo pasar por alto, y...´ la bomba estalló"³⁶⁸ Como bien afirma Dennet, si bien este es un problema que se presenta en Inteligencia Artificial, plantea un serio problema en el ámbito epistemológico³⁶⁹.

367 Z. Pylyshyn (1987) p.ix

368 D. Dennett (1987) p. 42

369 D. Dennett (1987) p. 42

Desde estas caracterizaciones, el problema del marco no sólo nos conecta con las nociones de agente, interacción o transacción, medio, etcétera, sino que alude, además, a la necesidad de incorporar conceptos como el de comprensión o entendimiento que desarrollamos arriba. Efectivamente, el problema del marco apunta principalmente a la delimitación de los aspectos relevantes para enfrentar una situación determinada, delimitación que requiere, acorde a lo trabajado hasta aquí, de una cierta sensibilidad agencial posibilitada por las capacidades afectivas del agente, sus experiencias previas y sus hábitos disposicionales. Ciertamente, el problema del marco se presenta en ambientes complejos e inestables que requieren del agente facultades que le permitan flexibilizar ciertos aspectos como las acciones o los fines y que posibiliten la transformación del agente a partir del aprendizaje.

Así, el problema del marco manifiesta la necesidad de reducir, acorde a su relevancia, la información que se tendrá en cuenta al momento de deliberar y actuar. En palabras de Dennet:

Lo que se necesita es un sistema que genuinamente ignore la mayor parte de lo que sabe, y opere, en cualquier momento, con una porción bien escogida de su conocimiento. Conocimiento bien escogido pero no escogido por consideración exhaustiva [...El problema es...] ¿cómo diseñar un sistema que confiablemente ignore lo que debe ignorar bajo una amplia variedad de diferentes circunstancias en un entorno de acción complejo?³⁷⁰

El robot de Dennet carece de parámetros de atención que le posibiliten atender, de manera automática o inmediata, ciertos aspectos del ambiente y vincularlos con otros elementos no necesariamente a la vista y, a su vez, desatender sucesos e información irrelevante para la situación particular. Como vimos, desde nuestro desarrollo, dicha selección es posibilitada por aprendizajes previos, los hábitos y por la capacidad afectiva del agente la cual marca patrones de relevancia o establece “manera de ver” conformando, en gran medida, una cierta adecuación o ajuste entre el agente y su medio.

370 D. Dennett (1987) p. 55

5.4 Un papel para la afectividad en la experiencia epistémica.

La tradición ha establecido una separación entre el mundo teórico y el mundo vivencial o el mundo práctico, en esta separación, queda excluido del primero todo aspecto considerado subjetivo o irracional como por ejemplo la afectividad, las motivaciones de goce y las motivaciones estéticas. Contrario a esto, y siguiendo a Dewey, la experiencia a la que hacemos referencia, aunque tiene fines cognitivos, no excluye el componente vivencial debido a que el agente que experimenta no es ajeno, sino que es parte de ese entorno que pretende conocer. Así, los deseos, las emociones, las motivaciones estéticas tienen un papel genuino en la experiencia cognitiva; incluso, como mostraremos, en la aceptación y evaluación epistémica.

En cierta medida, con el giro epistémico surgido a partir de la epistemología de la virtud, en particular, con posiciones como la de Hookway, se hace justicia a estas características de la experiencia cognitiva. El agente, como sujeto de evaluación epistémica, es un ser con prejuicios, pasiones, intereses, cuya experiencia es dirigida en relación a una situación particular en la que se halla inmerso. Acorde con Dewey, no se trata de que la experiencia esté cargada de teoría, sino que involucra dimensiones afectivas, axiológicas, estéticas, culturales como condición de posibilidad para la propia experiencia. La experiencia, incluyendo la experiencia epistémica, es la manera en que los agentes son parte de su realidad; de aquí, que la experiencia sea una noción vinculada con conceptos como los de vivencia, aprehensión, significación, orden y redirección. Esto explica, que la idea de “comprensión” más que la de “conocimiento” sea central en nuestra postura epistémica.

Así, debido a la propia caracterización de la afectividad, entendida, acorde con R. De Sousa, como procesos que establecen *maneras de ver* y vinculada con hábitos y rasgos de carácter del agente, es que se torna esencial su participación en ciertos ámbitos epistémicos. Esto se muestra, por un lado, si consideramos, como vimos en el punto anterior, el carácter holista de nuestros procesos de razonamiento; y por el otro lado, acorde

a nuestra propuesta sobre virtud intelectual, la necesidad que el agente distinga lo epistémicamente relevante para la excelencia en el ejercicio de sus facultades.

Ciertamente, al igual que la percepción, la aprehensión emocional de una situación, de un hecho o de un objeto está vinculada al pasado del agente y es una proyección hacia el futuro; es decir, se establecen comparaciones con experiencias pasadas, afirmando la familiaridad o no de la vivencia presente, y produciéndose la formulación de inferencias en relación a la situación en cuestión³⁷¹. Las emociones, en este sentido, cumplen un papel fundamental en el proceso de familiarización con el entorno. En este sentido, el sentimiento de familiaridad asemeja a las emociones con las creencias; efectivamente, como vimos en el capítulo anterior, la característica fundamental de las creencias es su componente disposicional, el cual, siguiendo a Elgin (2008), no sólo refiere a una disposición hacia una proposición, sino una disposición hacia el mundo. Así, las creencias, al igual que las emociones, “involucran expectativas, disposición perceptual, patrones de notabilidad y disposición a dar, aceptar, rechazar e investigar materias que de otra forma no se estaría inclinado a investigar”³⁷².

Entendidas de esta forma, las emociones invisten de significado al entorno, abrazan una premisa, un hecho, permiten aferrarnos a una teoría, a una hipótesis, lo cual, lejos de ser un aspecto negativo, como ya lo notaron Polanyi y Kuhn, posibilitan la persistencia en una línea determinada de investigación y, en cierta medida, el avance de la ciencia. Lo afectivo dispone al agente a una cierta actitud ante una determinada situación, lo sensibiliza y, como afirmaba Duhem en relación al buen sentido, lo vuelve cognitivamente más suspicaz.

Así, el desarrollo que proponemos reconoce el entretrejo entre hábitos, rasgos de carácter y afectividad cuyo ámbito de imbricación es la propia experiencia. Al respecto, en una línea similar, afirma Broncano que “la experiencia moldea las emociones y las emociones elaboran y constituyen las experiencias. En este juego de constitución interactiva se van creando patrones de reacción que hemos denominado carácter”³⁷³

Respecto al papel de la afectividad en los procesos de evaluación cognitiva, éste es claramente señalado por Hookway. Aquí, un punto a señalar es que cuando hablamos de evaluación epistémica no asumimos la distinción propuesta por Reichenbarch (1938) entre

371 C. Elgin (2008) p. 53

372 C. Elgin (2008) p.45

373 F. Broncano (en prensa) p. 189

contexto de descubrimiento y contexto de justificación, la cual busca demarcar el ámbito subjetivo del ámbito objetivo y racional; por el contrario, con la noción de evaluación distinguimos, únicamente con fines analíticos, un cierto estadio en el proceso de investigación que involucra, al igual que otros estadios en dicho proceso, aspectos psicológicos y subjetivos.

Para comprender la significancia de los afectos en la evaluación epistémica recurrimos, siguiendo a Hookway, al concepto de inmediatez. A partir del desarrollo de dicho concepto, el autor afirma que la afectividad, los hábitos y los rasgos de carácter que conforman las virtudes no sólo tienen un papel heurístico en los procesos cognitivos sino que participan en ámbitos epistémicos fundamentales como la evaluación: Como señalamos en el segundo apartado de este capítulo, dicho concepto de inmediatez se vincula con la noción de prominencia o notabilidad epistémica. En este sentido, siguiendo a Hookway, las inferencias y proposiciones, por ejemplo, destacan por poseer valores epistémicos particulares, esto es, por ser relevantes, en diferentes maneras, para nuestra práctica epistémica.

Una consecuencia, es que según esta afirmación, la evaluación deja de ser completamente explícita, es decir, la parte explícita de nuestros razonamientos y procesos evaluativos funcionan contra este trasfondo no-explicito³⁷⁴. Efectivamente, el agente, muchas veces, se ve imposibilitado para otorgar un argumento que muestre, por ejemplo, la bondad de sus inferencias, es decir, que la relevancia de la inferencia para la evaluación epistémica puede poseer esta inmediatez. Así, acorde a este supuesto, la base racional de la evaluación epistémica no es siempre susceptible de ser articulada:

Cuando aceptamos una proposición con base a cierta evidencia, tenemos:

- 1- Un sentimiento hacia una creencia o proposición
- 2- Que revela estándares de evaluación epistémica
- 3- Que no podemos, necesariamente, articular
- 4- Pero con los que podemos, confiadamente, identificarnos, en los que podemos confiar³⁷⁵.

374 Ch. Hookway (2003 a) p.83

375 Ch. Hookway (2003 a) p. 84

La noción de inmediatez y el consecuente papel de la afectividad en la evaluación epistémica se vincula con la propuesta de cualidad estética desarrollada por Dewey, revisada brevemente en el primer capítulo. En particular, el punto en común entre la propuesta de Hookway y el desarrollo de Dewey es que ambas asumen que lo cognitivo involucra el contexto vivencial del agente. Efectivamente, si consideramos la noción de cualidad en Dewey, un rasgo central es que éstas son fundamentalmente sentidas y directamente experimentadas, más que conocidas.

No obstante, esta caracterización no debe conducirnos a pensar las cualidades como pertenecientes al ámbito interno del sujeto ni son exclusivamente físicas. La cualidad en Dewey, la cual retoma, en gran medida, del concepto de primeridad propuesto por Peirce, pertenece al propio contexto o situación en la que se encuentra inmerso el agente, es decir, pertenecen a la transacción constitutiva de toda experiencia. Para Dewey, dicha cualidad es una condición de posibilidad para la experiencia, incluyendo la experiencia epistémica, ya que le otorga una cierta unidad, singularidad y completitud.

Un ejemplo interesante del papel de los afectos en la experiencia epistémica, en particular, en la experiencia científica, lo encontramos en el texto de P. Thagard (2004). En dicho trabajo, el autor no sólo muestra la relevancia afectiva en el ámbito heurístico sino que se torna esencial en los propios procesos de evaluación epistémica. El caso que desarrolla Thagard es el descubrimiento de la estructura del ADN por James Watson y Francis Crick basándose en el libro *La doble hélice. Relato personal del descubrimiento de la estructura del ADN*; siendo el objetivo fundamental de Thagard mostrar el papel de los afectos en el pensamiento científico.

El autor parte de la idea, la cual es acorde con nuestra propuesta, de que los procesos de decisión racional no se centran únicamente en la etapa de evaluación sino que están presentes en todo el desarrollo de la experiencia científica, de aquí, Thagard intenta mostrar que la afectividad permea cada uno de dichos procesos o estadios de decisión racional. Así, a través de un esquema desarrollado a partir del análisis del caso del descubrimiento de la estructura del ADN, el autor afirma que, por ejemplo, el interés, la curiosidad, la sorpresa y evitar el aburrimiento son afectos que se relacionan bidireccionalmente con el proceso de generación de preguntas, es decir, son afectos que pueden promover la generación de preguntas y, a su vez, pueden ser resultado de dicho

proceso. Asimismo, la felicidad, la esperanza, el miedo, la frustración y el enojo se vinculan, también bidireccionalmente, con el intento de responder dichas preguntas: “una vez que las preguntas se han generado, los procesos cognitivos implicados en el intento de generar respuestas a las mismas también pueden interactuar con las emociones como el interés y la felicidad, así como con las emociones negativas como el miedo”³⁷⁶. A su vez, manifiesta Thagard, que la sorpresa, la felicidad y la preocupación se vinculan con el proceso de generación de respuestas; y la felicidad, la belleza y la decepción son afectos que se relacionan con el proceso de evaluación de dichas respuestas³⁷⁷.

En su texto, Watson expone los estados afectivos entretejidos a los procesos de evaluación epistémica. Al respecto, cita Thagard una afirmación de Watson en donde se manifiesta que la convicción cognitiva no está únicamente determinada por la evidencia sino también por valoraciones estéticas como la belleza o la elegancia:

Sólo deseábamos establecer que al menos una hélice específica, complementaria de las dos cadenas, era estereoquímicamente posible. Hasta que esto fuera claro, podía plantearse la objeción que, aunque nuestra idea era estéticamente elegante, la forma del esqueleto de azúcar- fosfato no permitiría su existencia. Felizmente, ahora sabemos que esto no era cierto, y así en el almuerzo nos dijimos que una estructura tan bonita tiene que existir³⁷⁸

Lo que el ejemplo muestra es que la afectividad tiene un papel central en cada etapa de los procesos cognitivos, incluyendo en los procesos de evaluación epistémica. Vinculado a este punto, traemos a colación la siguiente afirmación de M. Schlick (1934):

[...] hacemos una constatación para la que estamos preparados, hacemos un juicio de observación que esperábamos y tenemos, con ello, un sentimiento relativo a la consumación, una satisfacción muy característica: estamos satisfechos. Está plenamente justificado que se diga que una vez que se experimenta esa satisfacción particular, las constataciones o enunciados de observación han realizado su verdadera misión,

376 P. Thagard (2004) p. 241

377 P. Thagard (2004) p. 241

378 En P. Thagard (2004) p. 244

plenamente; y en el momento mismo en el que tiene lugar la confirmación que se hace respecto del enunciado de observación, se presenta dicho estado de ánimo[...] ³⁷⁹

Esta sorprendente afirmación por parte de Schlick supone que los procesos de evaluación no se reducen a la demostración evidencial; por el contrario, el autor parece reconocer la necesidad del componente afectivo que funja como organizador y otorgador de sentido, acorde a la noción de inmediatez propuesta por Hookway.

Siguiendo esta línea de pensamiento, incluso el cambio teórico involucra, de manera esencial, la participación afectiva. Esto lo demuestra Thagard a través de la consideración de la teoría de la evolución por selección natural de Darwin. Como bien menciona el autor, dicha teoría ha generado, desde su postulación hasta la fecha, fuertes reacciones tanto a favor como en contra, donde los fundamentos para sostener dichas posturas involucran aspectos estéticos, teológicos, etcétera. De aquí, concepciones que en la actualidad mantienen la visión tradicional de que las especies son una creación divina sostienen que la teoría darwinista no sólo es falsa sino mala porque debilita creencias y valores religiosos ³⁸⁰. De aquí, afirma Thagard, que el cambio de teórico, ya sea de creacionista a darwinista o viceversa, involucrará necesariamente un cambio afectivo:

Además de rechazar algunas hipótesis que tenía y aceptar nuevas, los pensadores que cambian de teoría están también cambiando su actitud emocional hacia las proposiciones, conceptos e incluso las personas: hay diferentes emociones asociadas con Darwin- como- héroe- científico y Darwin-como- hereje ³⁸¹.

Sin embargo, para que dicho cambio sea posible, se requiere, antes que las hipótesis y las teorías involucradas en el proceso de elección sean significativas para el agente. Siguiendo a W. James, algo es susceptible de convertirse en hipótesis viva si se presenta como una posibilidad real, es decir, si se manifiesta como adecuada a nuestros

379 M. Schlick (1934) p.227

380 P. Thagard (2004) p. 247

381 P. Thagard (2004) p. 247

pensamientos, a nuestros deseos y, sobre todo, a nuestros afectos³⁸². Así, la sola evidencia pretendida por los racionalistas o los empiristas positivistas es insuficiente para que un proceso de elección y cambio sea posible. Como afirma James, el estado de vida o muerte de una hipótesis no es una propiedad intrínseca a ella, sino una relación con la persona concreta que la piensa³⁸³.

De aquí que, como vimos en el segundo capítulo, autores como Polanyi le otorguen un papel esencial a las “pasiones persuasivas” para entender el cambio en la ciencia; esta misma intuición es desarrollada por Van Fraassen (2002) quien, al tratar de explicar la noción de revolución científica o cambio de paradigma propuesta por Kuhn (1962), le otorga un papel fundamental a las emociones como un elemento explicatorio de dicho cambio. Como bien afirma Fraassen, el cambio teórico puede explicarse retrospectivamente sin problema, es decir, es completamente comprensible cuando tratamos de explicarlo ubicándonos en la nueva tradición. Sin embargo, cuando queremos comprenderlo de forma prospectiva, es decir, desde la vieja tradición comprender la nueva propuesta y explicar desde aquí un posible cambio teórico, parece imposible, al menos desde las tradicionales propuestas sobre elección racional.

Esta explicación prospectiva del cambio teórico es posibilitada, según Fraassen, a partir de la incorporación de los estados afectivos que posibilitan dicho cambio. Bajo este supuesto, Fraassen, sugerentemente, retoma la propuesta sartreana sobre las emociones, en particular, el supuesto de que las emociones son una manera específica de aprehender el mundo y una fuente de cambio de la realidad. En este sentido, el aspecto central al que alude Fraassen es el rol transformador que ejercen las emociones respecto a una determinada situación, sin el ámbito afectivo, entendido de esta manera, queda un vacío, según Fraassen, para explicar la elección y cambio teórico en un sentido prospectivo, es decir, ya no desde una temporalidad retrospectiva que posibilita la comparación y justificación a partir de los frutos presentes de una nueva teoría, sino, dada la diversidad de teorías en competencia, cómo explicar la elección que se lleva a cabo desde una visión del mundo, muchas veces, incluso, incompatible con las propuestas en cuestión.

Es a partir de este punto, que establecemos una cercanía entre la concepción de Polanyi y la propuesta de Fraassen; efectivamente, tanto Polanyi como Fraassen entienden que la “conversión”, el paso de lo improbable a lo probable, o de lo imposible a lo posible, propio del cambio paradigmático es viable por algo más que la sola evidencia; o, en

382 Ver W. James (1979)

383 W. James (1979) p. 12-13

términos de Polanyi, las disputas científicas que se encumbran desde distintos paradigmas, nunca se resuelven dentro de la ciencia.

Esta manera de entender la elección y el cambio teórico no es del todo novedosa; dicha concepción se encuentra en la Retórica aristotélica donde se relaciona la susceptibilidad emocional de un auditorio con el arte de persuasión, es decir, se adjudica una función estratégica a los afectos, que se vuelve fundamental para explicar el cambio de juicios o creencias. Para Aristóteles, las pasiones intervienen en la manera en que juzgamos un argumento, esto se debe a que nuestros juicios, cuando nuestras pasiones son de placer o amistosas, no son los mismos a cuando nuestras pasiones son de hostilidad y pena³⁸⁴.

De lo desarrollado hasta aquí, afectividad, rasgos de carácter y hábitos son conceptos entrelazados que se establecen como condición de posibilidad de toda experiencia, incluyendo la experiencia cognitiva y los correspondientes procesos de evaluación epistémica.

Esta manera de entender la experiencia nos conduce a una concepción epistemológica que reconozca la centralidad del agente en los procesos de construcción y evaluación cognitiva, lo cual supone un vínculo más estrecho entre el ámbito teórico y el ámbito práctico.

Este desarrollo no es del todo novedoso, como vimos en los primeros capítulos, tanto los motivos auxiliares propuestos por Neurath, como el buen sentido al que refiere Duhem hacen referencia a ciertas características o rasgos de carácter intelectuales y morales del sujeto necesarios para la adquisición de conocimiento, en particular, en procesos de elección cognitiva y toma de decisiones:

Llegamos, pues, a la conclusión que tan claramente ha formulado Claude Bernard: la sana crítica experimental de una hipótesis está subordinada a ciertas condiciones morales; para apreciar exactamente el acuerdo de una teoría física con los hechos, no basta ser un buen geómetra y un hábil experimentador, hace falta también ser un juez imparcial y leal³⁸⁵.

384 Aristóteles Ret. 1356 a 14-15

385 P. Duhem (1914) p. 288

Este tratamiento es sumamente interesante porque hay un reconocimiento implícito por parte de los autores de que el ámbito ético y el ámbito epistémico no son absolutamente disociables; punto que se muestra, claramente, en la crítica de Neurath a Descartes respecto a su distinción entre pensamiento y acción mencionada en el capítulo I.

El vínculo entre racionalidad teórica y racionalidad práctica cobra mayor relevancia si reconocemos que el foco epistémico no está puesto en un sujeto constituido ni en una realidad completa en sí mismo, sino que, por el contrario, el núcleo epistémico se ubica en la interacción o, en términos de Dewey, la transacción entre un agente, asumido como parte de la naturaleza, y su medio.

En este sentido, la experiencia epistémica está íntimamente vinculada con la experimentación y con el arte: la experiencia es hacer y construir, involucra el cambio; en este proceso, la creatividad y el placer, la producción y el goce son componentes centrales. Desde esta propuesta de experiencia, el mundo, afirma Dewey, caracterizado por “historias cualitativas con sus propios comienzos, direcciones y terminaciones es de toda necesidad un mundo en que toda interacción es un cambio intensivo- un mundo de parcialidades, de particularidades”³⁸⁶. De aquí, que toda pretensión de asilar el conocimiento de los intereses, los valores, estados afectivos, fines del agente es una manera de, afirma Dewey, de suponer que “hay cosas que pueden existir y ser conocidas prescindiendo de su conexión activa con otras cosas”³⁸⁷, es decir, es admitir que ámbitos independientes de los procesos de interacción y, por lo tanto, imparciales. En breve, afirma Dewey:

Cuando [el hombre] percibe clara y justamente que está dentro de la naturaleza, que es una parte de las interacciones de ésta, ve que la línea que hay que trazar no es la que pasa entre la acción y el pensamiento o la acción y la estimación, sino entre la acción ciega, esclava y sin significación y la acción libre, significativa, dirigida y responsable. El conocimiento es una forma de interacción, lo mismo que el desarrollo de una planta y el movimiento de la tierra, pero es una forma que vuelve otras formas luminosas, importantes, valorables, susceptibles de dirección, traduciendo las causas en medios y los efectos en consecuencias³⁸⁸.

386 J. Dewey (1925) p. 352

387 J. Dewey (1925) p. 353

388 J. Dewey (1925) p. 353

Conclusión

El supuesto de que la afectividad tiene un papel epistémico en la experiencia cognitiva se sostiene a partir de una cierta concepción de la noción de experiencia que refleje la complejidad propia de los procesos experienciales, una idea particular de la afectividad que incorpore la cognición como un ingrediente central y una determinada visión de los problemas y focos de análisis epistémicos que coloque en el centro al agente hacedor de conocimiento.

En efecto, en un pensamiento que reduzca la experiencia a procesos meramente sensoriales con fines exclusivamente epistémico no tiene ninguna cabida la afectividad. Nuestra propuesta, siguiendo muy de cerca el desarrollo pragmatista de J. Dewey, es que se requiere reconocer la complejidad de los procesos experienciales para hacer justicia y obtener una mejor comprensión de los propios procesos epistémicos.

Según lo desarrollado en la tesis, en particular en el Capítulo I, la experiencia tiene como centro la transacción entre un agente y su medio. Dicha noción de transacción requiere que el concepto de agente sea tomado en toda su integridad, es decir, el agente al que nos referimos es un sujeto inmerso en un medio material, cultural y psicológico; en este sentido, el entorno que compone los procesos de transacción no es ajeno al agente sino que forman parte, agente y entorno, de un mismo proceso.

Visto así, los afectos forman parte del proceso transaccional ya que, en un sentido relevante, el agente está afectivamente inmerso en su medio. Como intentamos mostrar, la afectividad se instituye como condición de posibilidad de la experiencia, incluyendo la experiencia epistémica. Para sostener este supuesto, fue necesario revelar lo insostenible de ciertas distinciones absolutas como sujeto- objeto, medio-fines, pensamiento-experiencia y acción, entre otras, propuestas por tradiciones como el idealismo, el realismo, el racionalismo y el empirismo clásico las cuales tienen en común la estrategia de destacar ciertos ámbitos de los procesos experienciales a costa de otros elementos igual de centrales.

De tal manera, desde nuestra consideración, se requiere una propuesta que logre captar esta diversidad de elementos para otorgarles su lugar en la caracterización de la experiencia. Una consecuencia de este tratamiento, y con importantes derivaciones en la

concepción epistemológica que proponemos, es que los ámbitos de la razón teórica y de la razón práctica no son absolutamente discernibles como pretendía la tradición.

Efectivamente, si aceptamos que la experiencia, incluyendo la experiencia epistémica, involucra un agente concebido en su complejidad, con lo que atendemos sus intereses, sus objetivos, sus compromisos, una determinada situación problemática que orienta la propia experiencia y, todo esto, permeado por estados que operan como gestores y organizadores de la experiencia, como los hábitos, la afectividad, las experiencias pasadas, los valores y los estados doxásticos del agente, la idea de una razón algorítmica, desapasionada y desencarnada se torna insostenible.

Lo cognitivo y lo práctico forman parte de los mismos procesos agenciales. De aquí que el concepto de “agente epistémico” se erige como una noción apropiada. Efectivamente, los procesos cognitivos no aluden a procesos que se tienen sino a procesos que se van constituyendo acorde a una determinada situación y en relación a las facultades y características del agente, siendo el concepto que define las cualidades de dicho proceso cognitivo la de transacción, es decir, la manera en que se produce la relación entre un agente y su medio. En este despliegue, siguiendo a Dewey, sujeto y objeto se transforman mutuamente; la cognición no es sólo una transformación del sujeto que conoce sino que el objeto mismo de conocimiento se altera, con lo cual se van estableciendo nuevas formas de transacción entre el agente y su medio. Y todo esto, como mencionamos, orientado por una situación problemática o de incertidumbre, que impulsa y establece el perfil que seguirá la experiencia.

Entendida así, los afectos tienen un papel central en la experiencia epistémica. Como reparamos, los afectos son estados que se asemejan a la percepción en el sentido de que establecen patrones de notabilidad o maneras de ver y aprehender la realidad. En este sentido, nuestra caracterización de la afectividad considera ciertos aspectos de las propuestas sensorialistas, tal como la propone W. James, y las propuestas cognitivistas más radicales, como el desarrollo de M. Nussbaum, ubicándose en una posición intermedia entre estas dos corrientes. Así, siguiendo a R. De Sousa, en la conformación de la afectividad tienen un papel igualmente central los procesos fisiológicos como los estados cognitivos del agente y, a su vez, cobra mayor importancia el contexto cultural como elemento moldeador de la afectividad.

Para aprehender estos diversos ámbitos que forman parte de los estados afectivos, retomamos la noción de “escenario afectivo” tal como la propone De Sousa. Este concepto conduce a pensar los afectos como culturalmente constituidos y como estados disposicionales, con lo que la afectividad deja de pertenecer al ámbito privado del agente y se vincula con la esfera pública. Asimismo, como mencionamos, forma parte de los escenarios afectivos el entorno en el que se encuentra inmerso el agente, de aquí que un supuesto central es que los afectos no son meras proyecciones del sujeto sino que informan sobre dicho entorno, es decir, ayudan a penetrar en la realidad.

Dicha penetración o comprensión de la realidad se posibilita a partir del objeto formal del afecto el cual, a diferencia de las propuestas cognitivistas, no refiere a un elemento independiente del proceso afectivo sino que alude a una cualidad que se constituye y es constitutiva de la afectividad. Es esta idea de cualidad afectiva la que permite vislumbrar el papel de los afectos como análogo a la percepción al establecer patrones de notabilidad. Ciertamente, la cualidad, por ejemplo de vergonzoso, iluminará ciertos aspectos de una determinada situación o escenario y opacará otros, marcando así una determinada manera de transacción entre el agente y el medio.

Caracterizados así, y a través del concepto de escenario afectivo, es posible afirmar, por un lado, la racionalidad de la afectividad y, por el otro lado, la afectividad de la racionalidad. Aunque, como señalamos, apuntamos a una idea de razón que desconoce la distinción entre el ámbito teórico y el ámbito práctico y se afirma encarnada en un determinado contexto histórico y cultural. Con esto, la racionalidad de los procesos afectivos será con base al escenario del que se trate con lo que entra en juego el contexto cultural del agente. En esta idea, cobra mayor relevancia el objeto formal o cualidad afectiva como un foco para evaluar la racionalidad del afecto.

No obstante, como aseveramos en el trabajo, y dada nuestra idea de razón, creemos más fundamental mostrar la afectividad de la razón ya que será el punto que nos permitirá afirmar la afectividad como estados relevantes en un sentido que trasciende el ámbito heurístico y concierne a espacios propios de la epistemología tradicional como el de justificación o evaluación epistémica.

En este punto, procuramos mostrar que los procesos racionales requieren de un ámbito organizador y selector el cual es cubierto por la afectividad del agente.

Indudablemente, como lo respaldan ciertos desarrollos dentro de la psicología cognitiva, la neurociencia e incluso la inteligencia artificial, ciertos procesos racionales como la elección o, incluso, la inferencia, requieren de un elemento que cumpla el papel de selector. Los afectos, al establecer patrones de notabilidad, cumplen dicho papel, reduciendo el enorme caudal de información y el cúmulo de posibilidades que debe considerar el agente. Con esto, la afectividad constituye el trasfondo en el que se ejerce la racionalidad.

Desde este panorama, que incluye una determinada idea de experiencia y una particular concepción del vínculo entre afectividad y cognición, se torna necesario replantear los supuestos fundamentales de la epistemología tradicional, en particular, se requiere un cambio en el foco de análisis que coloque al agente en el centro de la evaluación epistémica.

Una corriente epistemológica que responde a este propósito es la “epistemología de la virtud”, en particular, la línea pragmatista desarrollada por Ch. Hookway basada en una concepción responsabilista de la virtud epistémica. Lo central de esta corriente es que reconoce el papel activo del agente involucrado en los procesos cognitivos, lo cual conduce a adjudicarle una cierta responsabilidad respecto a sus estados doxásticos. Esta concepción sólo es posible si afirmamos el vínculo entre razón teórica y razón práctica, siendo el componente nuclear las virtudes epistémicas del agente.

Las virtudes son caracterizadas como rasgos de carácter susceptibles de ser aprendidas y desarrolladas acorde al contexto y a la práctica del agente. Según nuestra definición de la afectividad, en particular, a partir del concepto de escenarios afectivos, hay un vínculo entre rasgos de carácter, susceptibles de ser valorados como virtuosos, los estados afectivos y los hábitos; en el sentido de que la afectividad va conformando ciertos hábitos y rasgos del carácter del agente y, a su vez, esos rasgos y hábitos alimentan los estados afectivos del sujeto. Con esto, se coloca en el centro de los procesos cognitivos a un agente complejo, inmerso, afectiva y culturalmente, en su medio.

Esta manera de entender el problema permite sustentar el papel de los estados afectivos en los procesos de evaluación epistémica. Siguiendo a Hookway, hay una participación inmediata de los afectos en la evaluación, lo cual se posibilita por la cualidad de los afectos de fungir como estados que establecen patrones de notabilidad. Al respecto, como ejemplifica Hookway, las inferencias particulares que desarrolla un agente en un

determinado momento involucran un proceso de selección o acotación de las posibles cadenas inferenciales que refleja lo relevante para el sujeto en relación a la situación particular y a la práctica epistémica en cuestión; supuesto que intentamos mostrar a través del llamado “problema del marco” desarrollado en el punto 4.3.1.

Una consecuencia de este tratamiento, es que la evaluación epistémica deja de ser un proceso completamente explícito ya que los procesos de razonamiento y de evaluación son posibles gracias a este trasfondo afectivo no-explicito. Una derivación de este desarrollo es que se torna inminente una concepción pluralista respecto a los valores y logros epistémicos; en particular, como intentamos mostrar, se vuelve necesario considerar otros logros epistémicos, junto al de conocimiento, que reconozcan el componente vivencial y la necesidad de sentido que acompañan la cognición. De aquí que proponemos considerar, siguiendo ciertas propuestas epistemológicas como la desarrollada por C. Elgin, al entendimiento o comprensión como un logro epistémico fundamental.

La idea de entendimiento o comprensión, como un logro central del agente epistémico, requiere de cierta sensibilidad agencial la cual, desde nuestra caracterización, es vinculada con el concepto de frónesis Aristotélica. Lo interesante, es que dado este desarrollo, la afectividad, vinculada a los hábitos y experiencias previas del agente, se erige como el marco en el que se funda y madura dicha sensibilidad.

A partir de esta exposición, la afectividad, como un ámbito con potencial para sintonizar al agente con su medio y participar en los procesos racionales, se confirma como un elemento central para la experiencia epistémica.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos, Madrid (1993)
- _____, *Retórica*. UNAM, México (2002)
- Aubenque, Pierre (1963) *La prudence chez Aristotle*, trad. esp., *La prudencia en Aristóteles*. Las cuarenta Colección Mitma. Buenos Aires (2010)
- Axtell, Guy (2000) *Knowledge, belief, and character*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. USA
- Ayer, A. J. (1936) *Language, truth and logic*. Pelican Book, Gran Bretaña (1971)
- Bernstein, Richard, J. (1966) *John Dewey*. Ridgeview Publishing Company, USA
- Borges, Jorge Luis (1944) “Funes el memorioso” en *Ficciones*, Alianza, Madrid (1997)
- Broncano, Fernando (2006) “Consideraciones epistemológicas acerca del sentido de agencia”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 39 (2006): 7-27
- _____ (2008a) “Trusting others. The epistemological authority of testimony”, *Theoria* 61 (2008): 11-22.
- _____ (2008b) “Experiencia, representación y giro agencial” Ponencia presentada en el Primer Taller sobre Experiencia y Representación en la Ciencia, IIF- UNAM
- _____ (2009) “Individuo y sociedad en la Filosofía de la Ciencia” en Broncano, F. y Pérez Ransanz, A. R. (coords.) *La ciencia y sus sujetos ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo xxi?* Siglo XXI, México (2009)
- _____ (en prensa) *Identidad y agencia. Controversias contemporáneas sobre la constitución del sujeto*.
- _____ (en prensa) “Agency and the sense of an ending”.
- Broncano, Fernando y Vega, Jesús (2011) “Engaged epistemic agents”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 43, No. 128 (agosto 2011):55-79.

- Cañamero, Lola D. (2002) “Designing emotions for Activity Selection in Autonomous Agents” en Trapp, R, Petta, P. y Payr, S. (ed.) *Emotions in humans and artifacts*. MIT Press, USA. (2002)
- Catalán, M. (2001) “Una Representación de John Dewey” en *Daímon*, XXII (Enero-Abril 2001), pp. 127-134.
- Cartwright, N. Cat, J., Fleck, L. y Uebel, T. E. (1996) *Otto Neurath. Philosophy between science and politics*. Cambridge University Press, Great Britain.
- Code, L (1987) *Epistemic responsibility*. University Press of New England, London
- Code, L. (1987) Epistemic responsibility Cap. 3 Secc. 3 trad esp “Responsabilismo” en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. (Comp.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011).
- Damasio, Antonio (1994) *Descarte’s error. Emotion. Reason and the human brain*, trad. esp. *El error de Descartes*. Crítica, Drakontos Bolsillo, Barcelona. (2007)
- Dennett, Daniel, C (1987) “Cognitive Wheels: The frame problem Of AI, en Pylyshyn Zenon, W. (ed.) (1987) *The robot’s dilemma: The frame problem in artificial intelligence*. Library of Congress, EEUU (1987)
- Descartes, R. (1647) *Les Principes de la Philosophie*, trad. esp. *René Descartes. Los principios de la Filosofía*. Alianza Universidad, Madrid (1995)
- De Sousa, Ronald (1987) *The rationality of emotions*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- _____ (2004) “Emotions: What I Know, What I’d Like to Think I Know, and What I’d Like to Think” en Robert C. Solomon *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press, Inc. Nueva York (2004)
- _____ (2006) “Against Emotional Modularity” en Faucher, Luc y Tappolet, Christine *The modularity of emotion*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. Suplementario 32.(2006)

- Dewey, John (1916) *Democracia y educación*. Ediciones Morata, S.L. Madrid (2004)
- _____ (1922) *The human nature and conduct*, Southern Illinois University Press, USA.
- _____ (1925) *Experience and Nature*, trad. esp. *La experiencia y la naturaleza*. F.C.E. México. (1948)
- _____ (1929) *The quest for certainty: a study of the relation of knowledge and action*, trad. esp. *La busca de la certeza. Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. FCE, México. (1952)
- _____ (1933) *How we think*, trad. esp. *Cómo pensamos. La relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Ediciones Paidós Iberica, Barcelona. (2007)
- _____ (1934) *Art as experience*, trad. esp. *El arte como experiencia*, paidós, Barcelona.(2008)
- _____ (1938) *Lógica. Teoría de la investigación*. FCE, México. (1950)
- _____ (1938-1939) *Theory of valuation, The Collected works of John Dewey, later works: volume 13*, trad. esp. *Teoría de la valoración*, Ediciones Siruela, S. A., Madrid (2008)
- _____ (1941) “The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 20 (Sep. 25, 1941), pp. 533-542, Journal of Philosophy, Inc.
- _____ (1941) “Proposition, Warranted Assertibility, and Truth”, trad. esp. “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad” en J. Dewey *La miseria de la epistemología Ensayos de pragmatismo*. Biblioteca nueva, S.L. Madrid (2000)
- _____ (1859-1952) *On experience, nature and freedo. Representative Selections*, Bernstein R. J. Richard (ed). The library of liberal arts press, USA (1960)
- _____ (1967) *El hombre y sus problemas*. Paidós, Bs. As.
- _____ (1984) “La teoría de la emoción” en Calhoun Cheshire y Solomon, Robert, C. (comps.) *Whats is an emotions? Classic readings in philosophical*

- psychology*. Oxford University Press, Inc., Nueva York, trad. esp. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. F.C.E. México (1996)
- Dewey, John y Bentley, Arthur F. (1949) *Knowing and the Known*. The Beacon Press, Boston.
 - Di Gregori, C. y Durán, C. (2008) “Conocimiento, representaciones y agentes: volviendo a pensar algunas ideas pragmatistas”. Ponencia presentada en el Primer Taller sobre Experiencia y Representación en la Ciencia, IIF- UNAM
 - Driver, J. (2000) “Moral and Epistemic Virtue” en Axtell, Guy (2000) *Knowledge, belief, and character*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. USA
 - Duhem, Pierre (1914) *La théorie physique, son object et son structure*, trad. esp. *La teoría física. Su objeto y su estructura*. Herder Editorial, S.L., Barcelona. (2003)
 - _____ (1953) “Physical Theory and Experiment” en Feigl, Herbert y Brodbeck, *May readings in the philosophy of science*. University of Minnesota. EEUU (1953) Trad. esp. inédita de Chantal Melis, revisión de A.R. Pérez Ransanz y Damián Bravo.
 - Ekman, P. (1972) *Emotions in the Human Face*. Pergamon Press, New York.
 - Elgin, Catherine Z. (1996) *Considered judgment*. Princeton University Press. Princeton. New Jersey.
 - _____ (2006) “From knowledge to Understanding” trad. esp. “Del conocimiento al entendimiento” en Valdés, Margarita, M. y Fernández, Miguel, A. (Comps.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011)
 - _____ (2008) “Emotion and Understanding” en Georg Brun, Ulvi Doğuoğlu, and Dominique Kuenzle, ed. *Epistemology and emotions*. Ashgate epistemology and mind series (2008)
 - Elster, Jon (1999) *Alchmies of the mind: Rationality and the emotions*. Cambridge University Press. U.K.
 - Esteban, J. Miguel (2003) “La unificación de la ciencia como acción social: Otto Neurath y John Dewey”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 17 (2003): 227-249. UNED, Madrid

- Fernández Christlieb, P. (1999) *La afectividad colectiva*. Taurus, México
- Feyerabend, Paul F. (1981) *Problems of empiricism. Philosophical paper Volumen 2*. Cambridge University Press, USA
- Fodor, Jerry A. (1983) *The modularity of mind*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Fraassen, Bas C. Van (2002) *The empirical stance*. Yale University Press, USA.
- Fridja, Nico H. y Mesquita, Batja (2000) “Belief through emotions” en Fridja, N y Manstead, A y Bem, S., (eds.) *Emotions and Belief. How Feelings Influence Thoughts*. Cambridge University Press, Nueva York (2000)
- Fridja, N y Manstead, A y Bem, S.,ed. (2000) *Emotions and Belief. How Feelings Influence Thoughts*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Geiger, George R. (1958) *John Dewey in perspective* Oxford University Press, New York.
- Gettier, Edmund, L. (1963) “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23 (1963): 121-123
- Goldie, Peter (2000) *The emotions. A philosophical exploration*. Oxford university Press, New York.
- _____ (2009) “Thick concepts and emotion”, en Daniel Callcut (ed.) *Reading Bernard Williams*. Routledge. USA- Canada (2009)
- Goodman, Nelson (1968) *Languages of art*, trad. esp. *Los Lenguajes del arte*. Seix Barral, S.A., Barcelona. (1976)
- Greco, John (1993) “Virtues and Vices of Virtues Epistemology”, trad esp. “Vicios y Virtudes de la Epistemología de Virtudes” en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. (Comp.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011)
- _____ (1999) ”Agent Reliabilism”, *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology* (1999): 273-296
- _____ (2000) “Virtue, Skepticism, and Context” en Axtell, Guy (ed.) *Knowledge, belief, and Character*. Rowman & Littlefield, USA (2000)

- Griffiths, Paul E (2004) "Is Emotion a Natural Kind?" en Solomon, Robert C. (ed.) *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press, Nueva York (2004)
- Hacking, Ian (1999) *¿La construcción social de qué?* Ediciones Paidós ibérica, S.A., Barcelona (2001)
- Hookway, Christopher (2000a) "Epistemic norms and Theoretical Deliberation" en Dancy, Jonathan (ed.) *Normativity*. Blackwell Publishers, Massachusetts (2000).
- _____ (2000b) "Regulating Inquiry: Virtue, Doubt, and Sentiment" en Axtell, Guy (ed.) *Knowledge, belief, and Character*. Rowman & Littlefield, USA (2000)
- _____ (2003a) "Affective states and epistemic immediacy". *Metaphilosophy* 34 (1-2):78-96 (2003)
- _____ (2003b) "How to be a Virtue Epistemologist" en Michael DePaul and Linda Zagzebski (eds.) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford University Press. USA (2003)
- _____ (2006), "Epistemology and Inquiry: the Primacy of Practice" en Stephen Hetherington (ed.) *Epistemology futures*. Oxford University Press, New York (2006)
- _____ (2008) "Epistemic Immediacy, Doubt and Anxiety: On a Role for Affective States in Epistemic Evaluation" en Georg Brun, Ulvi Doğuoğlu, and Dominique Kuenzle, (eds.) *Epistemology and emotions*. Ashgate epistemology and mind series, Inglaterra. (2008)
- Hume, David (1730) *Tratado de la naturaleza humana. Tomo II*, Ediciones Gernika, S. A. México (2001)
- Jackson, Frank (1982) "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127 (Abril, 1982), pp. 127-136
- _____ (1996) "The Primary Quality View of Color Source", *Noûs*, Vol. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, *Metaphysics*, 1996 (1996), pp. 199-219

- James, William (1884) “What is an emotions? en Calhoun Cheshire y Solomon, Robert, C. (comps.) *What is an emotions? Classic readings in philosophical psychology*, trad. esp. “¿Qué es una emoción?” en *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. FCE, Mx. (1996)
- Johnson-Laird, Philip N. y Shafir, Eldar (1993) “The interaction between reasoning and decision making: an introduction”, *Cognition*, Vol. 49 (1993) pp 1-9
- Jones, Karen (2006) “Quick and Smart? Modularity and the Pro-emotion Consensus” en Faucher, L y Tappolet, Ch. *The modularity of emotions*. Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. 32; University of Calgary Pressm Canadá. (2006).
- Kant, I. (1797) *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, S.A., Madrid (1989)
- Kuhn, Thomas, S (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, trad. esp. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México (2002)
- _____ (1977) *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, trad. esp. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. FCE, Mx. (1996).
- Kvaning, Jonathan (2003) *The value of Knowledge and the Pursuit of understanding*. Cambridge University Press, New York, trad. esp, cap. 8 “Conocimiento y entendimiento” ” en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. (Comps.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011)
- Legrenzi, P., Girotto, V., Johnson-Laird, P. N. (1993) “Focussing in reasoning and decision making *Cognition*”, *Cognition*, Vol. 49 (1993) pp.37-66
- Lutz, Catherine (1982) “The Domain of Emotion Words on Ifaluk”. *American Ethnologist*, Vol. 9, No. 1 (Feb., 1982), p. 113-128.
- Marcos, Alfredo (2010) *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, FCE, Mx.
- Neurath, Otto (1913) “The lost wanderes of Descartes and the auxiliary motive”, en Cohen, R. y Neurath M. (eds. y trads.) *Philosophical papers. 1913- 1946*, D. Reidel Publishing Company, Holanda. (1983)

- _____ (1932) “Protocol Statements” en *Philosophical papers. 1913-1946*, Cohen, R. y Neurath M. (eds. y trads.) (1983) D. Reidel Publishing Company, Holanda.
- _____ (1937) “Unified Science and Its Encyclopedia” en *Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 2 (Apr., 1937), pp. 265-277, The University of Chicago Press on behalf of the Philosophy of Science Association.
- Norwood Russell Hanson (1958) *Patterns of discovery. An inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1990) *Love’s Knowledge*, trad. esp. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Mínimo Tránsito, A. machado libros, S.A. Madrid. (2005)
- _____ (1996) “Aristotle on emotion and rational persuasion” en Rorty, Amely O. *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. University of California Press, USA (1996)
- _____ (2001) *Upheavals of thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, USA, trad. esp. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós Ibérica, Barcelona (2008)
- _____ (2004) *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and Law*, trad. esp. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*. Katz Editores, Bs. As. (2006)
- Olivé, León (2000) *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. Paidós- UNAM, Mx. (reimp. 2004)
- Pascal, Blaise (1670) *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Alfaguara S.A., Madrid. (1981).
- Peirce, Charles S. (1867-1893) *Selected philosophical writings. The Essential Peirce. Vol. 1*. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Indiana University Press. Indianápolis (1992).
- Pérez Ransanz, Ana Rosa (2011 a) “El papel de las emociones en la producción de conocimiento”, *Septarta revista “Estudios Filosóficos”* Vol. LX, No. 173 (2011) pp. 51-64.

- _____ (2011 b) “La dimensión afectiva de la racionalidad” en Pérez Ransanz, A. y Velazco Gómez, A. (coords.) *Racionalidad en Ciencia y Tecnología. Nuevas Perspectivas Iberoamericanas*. UNAM, México (2011)
- Polanyi, Michael (1958) *Personal Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, USA
- Putnam, Hilary (2002) *The collapse of the fact/value Dichotomy and other essays*, trad. esp. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Paidós, Barcelona (2004)
- Pritchard, Duncan (2010) “The value Problem of Knowledge” trad. esp. “El problema del valor del conocimiento” en Valdés, Margarita, M. y Fernández, Miguel, A. (Comps.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011)
- Prinz, Jesse J. (2006) “Is emotion a form of perception?” en Faucher, Luc y Tappolet, Christine (2006) *The modularity of emotion*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. Suplementario 32.
- Pylyshyn Zenon, W. (ed.) (1987) *The robot's dilemma: The frame problem in artificial intelligence*. Library of Congress, EEUU.
- Reichenbach, Hans (1938) *Experience and prediction*. The University of Chicago, USA
- _____ (1951) *The Rise of Scientific Philosophy*, trad. esp. *La filosofía científica*. FCE, México. (1981).
- Riggs, Wayne, D. (2003) “Understanding „Virtue“ and the Virtue of Understanding” en Michael DePaul and Linda Zagzebski (eds.) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford University Press. USA (2003)
- Robert, Roberts y Wood, W., Jay (2007) *Intellectual Virtues. An essay in Regulative Epistemology*. Oxford University Press, New York.
- Rorty, Amely O. (1980) “Explaining Emotions” en Rorty, Amely O. (ed.) *Explaining Emotions*. University of California Press, USA. (1980)
- Sartre, P. (1939) “Las emociones. Esbozo de una teoría” en Calhoun, Ch. y Solomon, R. (comps.) *What is an emotions? Classic readings in philosophical*

- psychology*. Oxford University Press, Inc., Nueva York, trad. esp. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. F.C.E. México (1996)
- Sherman, N. and White, H. (2003) "Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients" en Michael DePaul and Linda Zagzebski (eds.) *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford University Press, New York (2003)
 - Schlick, Mortiz (1934) "Sobre el fundamento del conocimiento" en Ayer, A. J. (Comp.) *El positivismo lógico*. FCE, México (1981)
 - Smith, Adam (1723-1790) *Essays on Philosophical Subjects*. A Liberty Classics Edition EEUU. (1982)
 - Solomon, Robert C. (2004) *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press, Nueva York.
 - _____ (2007) *True to our feelings. What our emotions are really telling us*. Oxford University Press, New York.
 - Sosa, Ernest. (1992) *Conocimiento y virtud intelectual*. FCE-UNAM, México.
 - _____ (1985) "Knowledge and Intellectual Virtue", trad. esp. "Conocimiento y virtud intelectual" en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. (Comps.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx.(2011)
 - _____ (2007) *A virtue epistemology. Apt belief and reflective knowledge, Volume I*. Oxford University Press, New York.
 - _____ (2011) *Knowledge full well*. Princeton University Press, New jersey
 - Stroud, Barry (2000) *The quest for reality: subjectivism and the metaphysics of color*. Oxford University Pres.
 - Thagard, Paul (2004) "The passionate scientist: emotion in scientific cognition", en P. Carruthers, S. Stich and M. Siegal, (eds.) *The cognitive basis of science*. Cambridge University Press, Cambridge (2004)
 - Trueba Atienza, Carmen (2006) "Phrónesis y verdad práctica" en Santiago, Teresa y Trueba Atienza, Carmen (coords.) *De acciones, deseos y razón práctica*. Signos- UAM, México. (2006)

- Uebel, Thomas E. (1992) *Overcoming logical positivism from within. The emergence of Neurath's naturalism in the Vienna Circle's protocol sentence debate*. Ediciones Rodopi, Amsterdam,
- Williams, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge. New York. (2006)
- _____ (2002) *Truth and truthfulness*. Princeton University Press, New Jersey.
- Villoro, Luis (1982) *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI, Mx.
- Zagzebski, Linda (1996) "Virtues of mind: An inquiry into nature of virtue and ethical foundations of knowledge, Part II", trad. esp. "La naturaleza y los componentes de las virtudes intelectuales", en Valdés, Margarita, M. y Frenández, Miguel, A. (Comps.) *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. UNAM-IIF, Mx. (2011).
- _____ (2000) "From Realiabilism to Virtue Epistemology" en Axtell, Guy ed. *Knowledge, belief, and Character*. Rowman & Littlefield, USA (2000).
- _____ (2001) "Must Knowers Be Agents?" en Linda Zagzebski and Abrol Fairweather (eds.) *virtue epistemology: Essays on epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press. USA. (2001)
- _____ (2003) "Intellectual Motivation and the Good of Truth" en Michael DePaul and Linda Zagzebski (eds.) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford University Press. USA (2003).