



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

**El argumento escéptico-metafísico sobre Seguir-Una-Regla:
una interpretación y evaluación crítica**

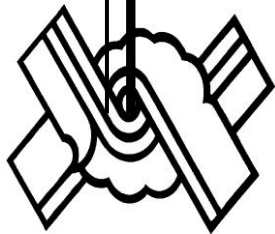
TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

Melahuac Felipe Hernández Vázquez

Asesora: Dra. Lourdes Valdivia Dounce (UNAM)

México, D.F., Ciudad Universitaria, 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.

Dedicatoria

El presente trabajo de tesis, sus aciertos y sus fallos incluidos, es la responsabilidad exclusiva de la persona que aquí escribe. Pero sólo con el apoyo de un amplio grupo de personas fue posible que el esfuerzo vertido en el mismo diera frutos. Esta dedicatoria es un reconocimiento de todas aquellas personas que me brindaron su apoyo, sin el cual este trabajo de tesis no sería ni la sombra de lo que es.

De entre todas ellas, comienzo por destacar, merecidamente, a mi tutora, la Dra. Lourdes Valdivia Dounce, quien dedicó una enorme cantidad de su tiempo en ayudarme a revisar, corregir y mejorar el presente trabajo de tesis. Agradezco a Lourdes por su apoyo, tanto personal como académico, para llevar a buenos términos este trabajo. Le agradezco también por su dedicación y compromiso con nosotros, sus asesorados. Ella nunca ha dejado de brindarnos sus invaluable conocimientos y consejos, así como su apoyo incondicional. A ella principalmente le debo mi formación como filósofo. Es gracias a su excelente y continua labor en la formación de filósofos profesionales y competentes, que la misma sigue mejorando día con día.

Agradezco a mi revisor y lectores de tesis, Mario Gómez Torrente, Silvio Mota Pinto, Max Fernández de Castro y Axel Barceló Aspeitia, por su expedita y cuidadosa lectura de mi tesis, así como por sus útiles comentarios, críticas y sugerencias. Agradezco a los miembros del seminario de “Racionalidad en semántica, metafísica y epistemología” (DGAPA – IN403311), dirigido por la Dra. Lourdes Valdivia, por su lectura y discusión de diversas versiones preliminares de mi tesis, así como por sus útiles comentarios, críticas y sugerencias. De entre ellos destaca Anaíd Ochoa Echeverría. Su cariño, su amistad y su apoyo, fue invaluable para el desarrollo de esta tesis y de mis estudios de maestría, así como también es invaluable en mi vida personal y profesional. Finalmente, pero no menos importante, agradezco enormemente a mis hermanos, Nahue Hernández Vázquez y Yollixe Hernández Vázquez, y a mi madre, Martha Vázquez López, por brindarme incondicionalmente su apoyo, cariño, comprensión y aliento, a lo largo de la elaboración de la presente tesis, de mis estudios de maestría.

Índice

Introducción: el argumento escéptico de Kripke y la paradoja sobre seguir una regla	3
1. Una interpretación metafísica del argumento escéptico	5
1.1. La concepción pre-teórica del querer decir	6
1.2. El reto escéptico: la hipótesis escéptica y el factualismo sobre el querer decir	8
1.2.1. <i>El reto escéptico es un reto metafísico, no un reto epistemológico</i>	<i>13</i>
1.2.2. <i>Justificar el uso de ϕ requiere reconocer una relación normativa entre nuestro querer decir algo con ϕ y nuestros usos de ϕ</i>	<i>19</i>
1.3 La tesis escéptica: no hay hechos que determinen lo que queremos decir con un signo en el pasado.....	22
1.3.1 <i>Hechos sobre nuestras disposiciones a usar un signo: objeciones iniciales</i>	<i>24</i>
1.3.2 <i>Hechos primitivos sobre lo que queremos decir con un signo: objeciones iniciales</i>	<i>28</i>
1.4 La conclusión final del argumento escéptico	32
1.4.1 <i>Primera generalización: si no existen hechos pasados sobre lo que s quiso decir entonces no existen hechos presentes/futuros sobre lo que s quiere/querrá decir.....</i>	<i>33</i>
1.4.2 <i>Segunda generalización: el argumento se aplica a todo sujeto, signo y contenido del mismo</i>	<i>36</i>
1.4.3 <i>Tercera generalización: el argumento se aplica a todo modo de significar.....</i>	<i>39</i>
2. Extensión del argumento escéptico a la noción de pensar y evaluación del mismo	41
2.1 La extensión del argumento escéptico a la noción de pensamiento	42
2.1.1 <i>McGinn: si es posible extender el argumento escéptico se debe aceptar LOTH, pero aceptar LOTH es muy controversial</i>	<i>44</i>
2.1.2 <i>Boghossian: la parte de LOTH necesaria para extender el argumento escéptico no es controversial</i>	<i>46</i>
2.2. El argumento escéptico presenta una paradoja filosóficamente interesante.....	52
2.2.1 <i>¿Qué es una paradoja?</i>	<i>52</i>
2.2.1.1 <i>La conclusión del argumento escéptico es paradójica.....</i>	<i>58</i>
2.2.2. <i>Motivación de las premisas controvertidas del argumento escéptico.....</i>	<i>63</i>
2.2.2.1 <i>¿Son normativas las nociones de significar y pensar?.....</i>	<i>63</i>
2.2.2.2 <i>Un nuevo argumento a favor de la normatividad del concepto de pensamiento</i>	<i>70</i>
2.2.2.3 <i>¿Un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos genera misterios irresolubles?</i>	<i>83</i>
Conclusiones finales	93
Bibliografía	94

Introducción: el argumento escéptico de Kripke y la paradoja sobre seguir una regla

En su libro *Wittgenstein On Rules and Private Language* Saúl Kripke presentó, en sus palabras, un “poderoso argumento” escéptico, basado en su lectura de diversos textos de Wittgenstein (especialmente, basado en sus *Investigaciones Filosóficas*). De acuerdo con Kripke, mediante este argumento “Wittgenstein ha inventado una nueva forma de escepticismo”¹, una “paradoja escéptica”. Hasta la fecha, tal argumento ha dado lugar a una vasta y diversa literatura; en parte, sobre si es una buena exégesis del pensamiento de Wittgenstein; en parte, como un argumento filosófico independiente. Tal argumento ha influido (y sigue influyendo) en discusiones en filosofía del lenguaje, de la mente, de metafísica y de epistemología (por mencionar algunas áreas de la filosofía sobre las que ha tenido repercusión). Algunos filósofos piensan que este argumento plantea un profundo problema filosófico (e.g. Hattiangadi, 2007). Algunos otros, aunque lo llegan a considerar interesante, lo rechazan por no estar adecuadamente motivado (e.g. McGinn, 1986), por tener premisas dudosas (e.g. Forbes, 1983) o (en algunos casos) por ser falaz (e.g. Soames, 2009). Sin embargo, independientemente de la evaluación particular de uno u otro filósofo, este argumento ha generado una gran variedad de reacciones, al ser un argumento sumamente provocativo. El tema de la presente tesis es este argumento escéptico. Mi interés en esta tesis no consiste en investigar si tal argumento constituye o no una exégesis adecuada del pensamiento de Wittgenstein. Más bien, me interesa analizarlo como un argumento autónomo, digno de discutirse por sí mismo.

En esta tesis realizo dos tareas. La primera consiste en presentar mi propia interpretación del argumento escéptico. Mi motivación al realizar tal interpretación no consiste en proponer una lectura novedosa del argumento (aunque sería una consecuencia deseable), sino en proporcionar una lectura plausible y coherente, que sea útil para disipar algunos malentendidos y confusiones que (en mi opinión) se han presentado en las discusiones sobre él. Algunas de estas confusiones (pienso) han propiciado que no se reconozca apropiadamente la fuerza del argumento y su importancia, al igual que sus principales problemas y sus mayores debilidades. Las tesis centrales de mi exégesis son dos: a) el argumento escéptico pretende presentar un problema *metafísico* sobre la noción de *querer decir algo con un signo* (y, más profundamente, sobre la noción de *tener un pensamiento hacia un estado de cosas*) y b) una premisa central de tal argumento es la intuición de que la noción de querer decir algo con un signo (al igual que la noción de pensar) es *normativa* (i.e. es una noción prescriptiva y/o evaluativa).²

Sin embargo, no me limito a presentar una exégesis del argumento escéptico, también presento mi propia evaluación del mismo. El eje central de mi evaluación consiste en determinar qué tipo de problema filosófico presenta este argumento (si es que presenta alguno). Mi tesis evaluativa central es que el argumento escéptico presenta un problema filosófico de la más alta importancia, a saber: una paradoja filosófica; pero sostengo que el argumento escéptico sólo presenta una paradoja tras modificaciones sustantivas al argumento original. Una paradoja, en el

¹ Kripke (1982) p.60. Unas líneas adelante, Kripke incluso va más lejos y afirma lo siguiente del argumento escéptico: “Personalmente, estoy inclinado a considerarlo como el problema escéptico más radical y original que la filosofía ha visto hasta la fecha, uno que sólo un temperamento altamente inusual pudo haber producido. [“Personally I am inclined to regard it as the most radical and original sceptical problem that philosophy has seen to date, one that only a highly unusual cast of mind could have produced.” Kripke (1982) p.60.]

² Proporcionaré una caracterización más detallada de esta noción de normatividad en la sección 1.2.2.

sentido que interesa aquí, consiste, *grosso modo*, en un conjunto de proposiciones altamente plausibles tomadas individualmente (donde algunas de ellas parecen ser fundamentales para entender un cierto aspecto de la realidad), pero que en conjunción tienen una consecuencia completamente absurda. Encontrar una paradoja, en este sentido, es algo muy importante en filosofía, pues indica que existe un problema *profundo* en nuestro entendimiento del fenómeno sobre el que versa tal paradoja, un problema que (en palabras de Quine) sólo es posible resolver “rechazando parte de nuestra herencia conceptual”.

Aunque considero que las asunciones centrales del argumento escéptico son (en esencia) correctas, existen argumentos muy persuasivos en su contra. Una de las principales tareas que realicé en mi parte evaluativa es un desarrollo y defensa de las premisas más importantes y controversiales del argumento escéptico en contra de las principales objeciones. Tal defensa, sin embargo, requiere realizar modificaciones sustantivas al argumento escéptico original, modificaciones que probablemente constituyen un cambio en el tema central del mismo (*i.e.* el tema original es la noción del *contenido* de lo que queremos decir con un signo, el tema final es la noción de *pensamiento* o *actitud proposicional*). Sin embargo, suponiendo que mi particular defensa del argumento no resultase convincente (o enfrentara problemas serios de los que no me percaté), espero sirva para señalar los principales puntos débiles del argumento y los problemas a resolver para, posteriormente, formular una defensa más sólida. A continuación, proporciono un resumen de mi manera de proceder a lo largo de la tesis, a manera de un mapa que puede ayudar en su lectura.

En el primer capítulo realicé una interpretación detallada del argumento escéptico. De acuerdo con mi interpretación, el objetivo final de tal argumento consiste en mostrar que nuestra noción de que un sujeto quiera decir algo con un signo es factualmente vacía, *i.e.* no hay ningún hecho que constituya el que un sujeto quiera decir algo con un signo.

El argumento (en 1.1) parte de una concepción intuitiva y pre-teórica del querer decir, según la cual nuestro querer decir algo con un signo involucra *reglas* que determinan y nos guían en el uso *correcto* del signo en cuestión. Esto se parafraseará después (en 1.2.2) mediante la tesis de que la relación entre el que un sujeto quiera decir algo con un signo y los usos que ese sujeto realiza con el mismo, es *normativa*: dicha relación supone criterios de *evaluación* de los usos que un sujeto haga de un signo acorde con el contenido que le asignó al mismo; dichos criterios establecen que tal sujeto *debe* realizar los usos correctos y evitar los incorrectos.

Un escéptico metafísico entra en escena (en 1.2) y pone en duda nuestra concepción ordinaria de lo que queremos decir con un signo. Él sostiene una hipótesis bizarra sobre lo que queremos decir con tal signo, que es incompatible con nuestra descripción ordinaria del mismo, y nos reta a que la refutemos. El reto del escéptico (en 1.2.1) no cuestiona nuestro *conocimiento* de lo que queremos decir con el signo en cuestión, sino la *existencia* de posibles hechos que hagan verdadera a nuestra descripción ordinaria del mismo, y falseen las descripciones bizarras del escéptico. Un hecho en el sentido relevante, consiste en que una entidad posea propiedades o se encuentre en relaciones con una o más entidades. Entonces, el escéptico nos pide que demos cuenta de la naturaleza general del hecho de que un sujeto posea la propiedad de *querer decir algo con un signo*.

Sin embargo, el escéptico argumenta (en 1.3) que ninguna concepción metafísica de la propiedad de un sujeto de *querer decir algo con un signo* es satisfactoria. Por un lado, (en 1.3.1) si queremos analizar metafísicamente, sin caer en circularidad, la propiedad de *querer decir algo con un signo*, mediante un conjunto de propiedades naturales (como tener ciertas disposiciones a usar un

signo), no lograremos capturar la normatividad que le es esencial. Por otro lado, (en 1.3.2) las concepciones que toman a tal propiedad como primitiva producen misterios irresolubles sobre aspectos desconcertantes de la misma; misterios que un agente racional e inteligente difícilmente puede tolerar.

El reto escéptico se plantea inicialmente sólo sobre la propiedad de *querer decir algo con un signo en el pasado*, pues de otra manera no se podría formular coherentemente. Pero, (en 1.4.1) una vez aceptados los razonamientos del escéptico con respecto al querer decir algo en el pasado, debemos aceptar su generalización a cualquier tiempo posterior, presente y futuro. También (en 1.4.2) debemos aceptar su generalización con respecto a cualquier sujeto, tipo de signo y tipo de contenido. Y, por último, (en 1.4.3) debemos aceptar su generalización con respecto a cualquier tipo de *manera de significar* de un sujeto. La conclusión final será que no existe algún posible hecho que consista en que un sujeto posea la propiedad de *significar (de una manera u otra) algo con un signo*.

En el segundo capítulo realizo varias tareas críticas con respecto al argumento escéptico, que describo enseguida. En la primera parte (en 2.1) realizo lo siguiente: i) Examino (al inicio de 2.1) los argumentos de Colin McGinn que muestran que si el argumento escéptico está adecuadamente motivado, *tiene que* extenderse a la noción de *pensar* (tener *estados mentales* con *contenidos* que son *representaciones de estados de cosas*). ii) Examino (en 2.1.1) un problema que McGinn plantea para realizar la extensión mencionada en (i), a saber: que es necesario aceptar una hipótesis *filosóficamente controvertida* de un lenguaje del pensamiento (LOTH). Si este resultado es correcto entonces le restará interés general al argumento escéptico y amenazará su estatus paradójico. iii) Examino (en 2.1.2) una propuesta de Paul Boghossian para superar los problemas mencionados en (ii) y obtener la extensión deseada del argumento escéptico (que consiste en tomar partes no-controversiales de LOTH para hacer la extensión deseada).

En la segunda parte del segundo capítulo (en 2.2) evalúo el argumento escéptico (extendido). Mi pregunta para evaluar el argumento es ésta: ‘¿El argumento escéptico presenta una *paradoja*?’ Yo defiendo una respuesta afirmativa a esta pregunta. Para ello realizo las siguientes tareas: iv) Caracterizo lo que es una paradoja en el sentido relevante (en 2.1.2), proporcionando una lista de condiciones necesarias (y tal vez suficientes) para que un argumento sea paradójico. En particular, caracterizo cómo tienen que ser las premisas y la conclusión de un argumento paradójico. v) Argumento (en 2.2.1) que la conclusión escéptica cubre con los requisitos para pertenecer a una paradoja. vi) Defiendo (en 2.2.2) a las premisas más controversiales del argumento escéptico: que el pensar es normativo (en 2.2.1.1) y que considerar que la noción de pensamiento es primitiva o inanalizable produce misterios irresolubles (en 2.2.1.2); todo ello, de la manera menos controversial que me es posible (con la finalidad de que encajen en mi caracterización de lo que es una paradoja).

1. Una interpretación metafísica del argumento escéptico

En este primer capítulo realizo una interpretación del argumento escéptico de Kripke. Primero, caracterizo una concepción del querer decir que Kripke atribuye al sentido común. Luego, presento un reto escéptico que se le plantea a tal concepción, a saber: se le conmina a citar un *hecho* que determine lo que un individuo quiere decir con un signo. Enseguida, defiendo que, de acuerdo con Kripke, el reto escéptico es un reto *metafísico* que exige proporcionar un tipo de hechos que haga verdaderas las oraciones de nuestro discurso sobre el querer decir algo con un signo, y que tal tipo

de hechos debe dar cuenta de la *normatividad* esencial al querer decir. Posteriormente, expongo las razones a favor de la tesis central del argumento escéptico, a saber: *que no existen hechos sobre lo que queremos decir con un signo*. Por último, examino el alcance y generalidad de la conclusión escéptica.

1.1. La concepción pre-teórica del querer decir

Kripke inicia su exposición del argumento escéptico planteando un escenario que involucra a un individuo que es competente en el uso del lenguaje aritmético (llamémoslo *S*). En particular, *S* es competente en el uso del signo ‘+’ para realizar sumas. Y, como todo sujeto que domina el lenguaje aritmético, cuando *S* utiliza ‘+’ para sumar se ve a sí mismo como *guiando* su conducta de acuerdo con la *regla* de adición. Encontramos esta noción de regla en varios pasajes del texto de Kripke:

Por medio de mi representación simbólica externa y mi representación mental interna, yo ‘capto’ la *regla* de adición. Un punto es crucial para que yo ‘capte’ esta regla. Aunque yo mismo haya hecho sólo un número finito de sumas en el pasado, *la regla determina mi respuesta para indefinidas nuevas sumas que yo nunca he considerado previamente*.³

Ordinariamente, supongo que, al computar ‘68+57’, como lo hago, no sólo realizo un salto injustificado en la oscuridad. Sigo *instrucciones [directions]* que previamente me di a mí mismo, las que unívocamente determinan que en este nuevo caso debería decir ‘125’.⁴

Normalmente, cuando consideramos una regla matemática como la de la adición, pensamos en nosotros mismos como *guiados* cuando la aplicamos en cada nuevo caso. Ésta es justo la diferencia entre alguien que calcula nuevos valores de una función y alguien que indica números al azar.⁵

Lo que Kripke entiende por ‘regla’ tiene dos características: i) tal regla *determina* (en algún sentido) qué usos de ‘+’ son *correctos* para *S* y ii) la “captación” de tal regla le proporciona a *S* (en algún sentido) *instrucciones* sobre cómo *debe* usar ‘+’ en un número indefinido de posibles ocasiones de uso. Kripke sugiere que la regla de adición y el contenido⁶ estándar de ‘+’ (i.e. la función de suma) están íntimamente conectados; y sugiere también que la captación de ambos (función y regla) está íntimamente conectada con la *competencia* de *S* en el uso de ‘+’.

Kripke resume esta relación entre la regla de suma y el contenido de ‘+’ en su afirmación de que “...mis intenciones pasadas concernientes a [mi querer decir] la adición [con ‘+’ en tales ocasiones pasadas] determinan una única respuesta [correcta] para un número indefinido de nuevos

³ Kripke (1982) p.7. (cursivas mías). “By means of my external symbolic representation and my internal mental representation, I ‘grasp’ the rule for addition. One point is crucial to my ‘grasp’ of this rule. Although I myself have computed only finitely many sums in the past, the rule determines my answer for indefinitely many new sums that I have never previously considered.” A lo largo de la tesis, todas las traducciones son mías. Agrego una nota al pie con la cita en el lenguaje original, para que el lector pueda cotejar.

⁴ *Ídem* p. 10. (cursivas mías) “Ordinarily, I suppose that, in computing ‘68 + 57’ as I do, I do not simply make an unjustified leap in the dark. I follow directions I previously gave myself that uniquely determine that in this new instance I should say ‘125’ in this very instance.”

⁵ *Ibidem* p.17. (cursivas mías) “Normally, when we consider a mathematical rule such as addition, we think of ourselves as *guided* in our application of it to each new instance. Just this is the difference between someone who computes new values of a function and someone who calls out numbers at random.”

⁶ Por contenido del estado de un sujeto de querer decir *tal y cual* con un signo ϕ entiendo cualquier entidad designada por un término o expresión que pueda sustituirse por la frase ‘*tal y cual*’. La razón de tal denominación es que, por un lado, es plausible suponer que el que un sujeto quiera decir *tal y cual* con un signo es un estado mental *intencional* de ese sujeto y, por ende, posee un contenido (se dirige a *algo*). En segundo lugar, no conozco un término o expresión previamente en uso para designar al referente del objeto directo del verbo ‘querer decir’.

casos en el futuro.”⁷ Este fraseo suena extraño, pero podemos explicarlo como sigue. Cuando *S* tiene la intención de querer decir la suma con ‘+’, *S* se compromete con una interpretación de ‘+’: una asignación de contenido a ‘+’. Al asignar un contenido a ‘+’, *S* se compromete con seguir ciertas reglas (instrucciones, pautas, normas, etc.) implícitas en tal asignación. Por ejemplo, supongamos que *S* quiere decir la resta con ‘+’, en vez de la suma. Entonces, *S* interpreta a la expresión ‘ $n + m$ ’ como expresando la resta de n y m (y no su suma). Si $n=10$ y $m=8$ entonces *S* debe dar ‘2’ (y no ‘18’) como la respuesta correcta a la pregunta ‘¿Cuánto es $n + m$?’. En resumen, la intención de *S* de querer decir la suma con ‘+’ (la interpretación que hace de ‘+’) determina cuáles son los usos correctos de ‘+’ para *S* (compromete a *S* con seguir reglas de uso implícitas en su asignación de contenido a ‘+’).

Las observaciones de Kripke sobre la relación entre el contenido de ‘+’ y la regla de adición son parte de una concepción general. De acuerdo con tal concepción, la noción de *regla* forma parte esencial de nuestro concepto (pre-teórico) de *querer decir algo* con un signo. Por esta razón, Kripke afirma que, aunque planteó el argumento escéptico inicialmente con un ejemplo matemático, “...el problema escéptico relevante se aplica a *todos los usos significativos del lenguaje*”⁸ y que, como consecuencia de su argumento, “...la idea completa del *significado* se desvanece en el aire”.⁹

La concepción del querer decir de Kripke (y su estrecha relación con la noción de regla) son muy intuitivas. Cuando quiero decir algo con mi uso de un signo, no sólo emito sonidos o escribo garabatos sin ton ni son, lo uso siguiendo algún tipo de reglas (instrucciones, normas, etc.). Tales reglas son lo que interiorizo cuando aprendo el significado del signo en cuestión, y son las que me permiten usarlo correctamente (aunque falle de vez en vez) en circunstancias futuras, nuevas y desconocidas.¹⁰

Es importante señalar que la concepción pre-teórica de la noción de querer decir algo no pretende ser parte de una *teoría filosófica* sobre tal noción. Cuando Kripke habla de “reglas” no está postulando entidades con propiedades peculiares. Él sólo está describiendo en términos ordinarios

⁷ Kripke dice explícitamente esto: “This is the whole point in the notion that in learning to add I grasp a rule: my past intentions regarding addition determine a unique answer for indefinitely many new cases in the future.” Traducido al español: “Este es todo el punto de la noción de que cuando aprendí a sumar capté una regla: mis *intenciones pasadas* concernientes a la adición determinan una única respuesta para un número indefinido de nuevos casos en el futuro.” Kripke (1982) p. 7 y 8 (cursivas mías). Considero que mis modificaciones al fraseo de Kripke no alteran de manera importante lo que Kripke tenía en mente (y espero, sirvan para hacerlo más claro).

⁸ *Ibidem* p. 7 (cursivas mías) “...the relevant sceptical problem applies to all meaningful uses of language”.

⁹ *Ibidem* p. 22 (cursivas mías). “...the entire idea of meaning vanishes into thin air.” Aunque Kripke afirma que “la idea del *significado* se desvanece en el aire” a lo largo del argumento escéptico él está lidiando con la noción *pragmática* de que *un sujeto* quiera decir algo con un signo (de que un *sujeto* signifique algo con un signo). Mientras que la noción de que *un sujeto* quiera decir algo involucra esencialmente referencia a un sujeto, la noción de *significado* (una noción *semántica*) no involucra referencia a ningún sujeto. Por ejemplo, el que ‘rojo’ signifique *rojo* (en español) es una propiedad del signo ‘rojo’, compatible con que un sujeto x no quiera decir *rojo* con ‘rojo’ (sino, tal vez, *verde* u otro concepto o ninguno). Podría ser verdad, en última instancia, que si la paradoja escéptica plantea un problema genuino a la noción de *querer decir*, esto tenga *consecuencias* importantes (y negativas) con respecto a la noción de *significado*; aunque inicialmente no se haya formulado como una paradoja de la noción de *significado*. Aquí no desarrollaré esta posibilidad. Nótese que Kripke indicó explícitamente (ver cita anterior) que el problema escéptico se aplica a *usos* significativos de un lenguaje. Esto reitera que la noción central del argumento escéptico es una noción *pragmática*, y no una noción *semántica*. En este punto, mi interpretación concuerda con la de Mario Gómez Torrente [Gómez Torrente (2005)].

¹⁰ Como veremos en 1.4, esta intuición se aplica a todo tipo de expresión interpretable de un lenguaje. Por el momento, me restringiré al caso de ‘+’, asumiendo que pueden establecerse las mismas consideraciones con respecto a cualquier asignación de contenido a un signo y sus usos correspondientes.

(un tanto imprecisos y probablemente metafóricos)¹¹ un fenómeno muy desconcertante, a saber: cuando realizamos una interpretación de un signo hay “algo” en nuestra mente que es responsable de que ciertos usos de ese signo sean *correctos* para nosotros, y nuestra “captación” de ese “algo” nos “instruye” sobre cómo identificar los usos correctos de un signo para usarlo como deberíamos. Esta intuición ordinaria necesita de un examen minucioso para establecer qué implicaciones le subyacen (en particular, cuáles son sus implicaciones metafísicas).

1.2. El reto escéptico: la hipótesis escéptica y el factualismo sobre el querer decir

Examinemos ahora un reto escéptico que se plantea a la concepción pre-teórica del querer decir. Para ello, consideremos nuevamente a *S*. Supongamos que *S* sólo ha usado ‘+’ en el pasado para sumar números menores al 57.¹² Supongamos que en el presente, entra en escena un escéptico que le pide a *S* que calcule el resultado de ‘68 + 57’.¹³ *S* responde automáticamente y con total seguridad que el resultado es 125. En parte, *S* proporcionó esa respuesta porque piensa que con ‘+’ él siempre ha querido decir la función de suma. Podemos formular este pensamiento de *S* de la siguiente manera:

Tesis de sentido común: Yo quería decir la suma con ‘+’ en el pasado, al igual que en el presente.

Si la tesis de sentido común es verdadera, entonces la respuesta de *S* a la pregunta del escéptico es correcta, a saber: el resultado de aplicar ‘+’ a 68 y 57 es 125. Sin embargo, el escéptico pone en tela de juicio la verdad de la tesis de sentido común. Según, Kripke:

¹¹ Aunque es intuitivo pensar que nuestro querer decir algo con un signo involucra “reglas”, que hay “algo” ante nuestra mente que nos “guía” en cómo usar un signo, etc., está lejos de ser claro que tal intuición se capture mediante el sentido *literal* de las oraciones que Kripke utiliza para expresar tal idea. Usar una oración *X* para expresar nuestras intuiciones sobre algún asunto no es evidencia clara de que el contenido de nuestra intuición corresponda al contenido *semántico* (*i.e.* literal) de *X*, en vez de a una implicación *pragmática* de nuestro uso de *X*. Gómez Torrente piensa, sin embargo, que es un aspecto constitutivo de la paradoja escéptica, que tomemos literalmente a las afirmaciones relevantes de Kripke [Gómez Torrente (2005)]. Él parafrasea tales afirmaciones en su (así denominada) ‘premisa básica’ de que “si existe el hecho de que siga la regla *r* (al hacer *a*) ese hecho debe consistir en al menos la existencia de una cosa que me es directamente accesible y me proporciona una *justificación* (en sentido amplio) para hacer *a*.” [Gómez Torrente (2005), p. 3. (mi subrayado)] Esto me parece erróneo. Por un lado, la interpretación de Gómez Torrente oscurece el por qué Kripke sostiene que su concepción del seguimiento de reglas se *resume* en la afirmación de que “...mis intenciones pasadas concernientes a la adición determinan una única respuesta para un número indefinido de nuevos casos en el futuro.”, cuando esta segunda afirmación no parece implicar (en virtud de su semántica) referencia a (o cuantificación sobre) “reglas” u otro tipo de entidad que tenga un poder justificatorio. Por otro lado, incluso asumiendo que un análisis semántico de oraciones como ‘Sigo la regla *r* (al hacer *a*)’ mostrara que tales oraciones contienen referencia no-eliminable a entidades con poderes justificatorios, eso no es intuitivo en sí mismo (depende de aceptar argumentos semánticos no accesibles a un agente en virtud de su mero asentimiento, a un nivel intuitivo, a tal tipo de oraciones). Además, una vez conociendo tal compromiso ontológico con cosas con poder justificatorio, al afirmar las oraciones usadas por Kripke (asumiendo que hubiera tal compromiso), difícilmente aceptaríamos con tanta confianza intuitiva que tales oraciones son verdaderas (tomadas literalmente).

¹² Podemos suponer que *S* ha sumado números mayores o menores al 57 en el momento del reto escéptico. Lo importante es que cualquier sujeto que ha usado ‘+’ sólo ha realizado un número finito de sumas con el mismo. Esto permite formular una hipótesis escéptica con respecto a un tiempo *t* con base en el par de números más grande que *S* haya sumado antes de *t*.

¹³ El término ‘escéptico’ se aplica comúnmente a quien sostiene que no hay cierto tipo, general e importante, de conocimiento (*e.g.* el empírico). Esta caracterización incluye *a fortiori* a quien sostiene que no existe ningún tipo de conocimiento, aunque probablemente no incluye otros tipos de escepticismo (*e.g.* el pirrónico). Sin embargo, como se verá más adelante, hay una diferencia entre estos escépticos comunes y el “escéptico” de Kripke que es importante resaltar: El escéptico de Kripke no pone en cuestión nuestro *conocimiento* de los hechos sobre el significar, sino su *existencia*. El “escéptico” que nos interesa aquí debe entenderse en analogía con un “escéptico” moral que niega la *existencia* del bien y del mal moral, no nuestro *conocimiento* del mismo. La tesis de este último es *metafísica*, no *epistemológica*.

El escéptico afirma (o finge afirmar) que yo estoy malinterpretando ahora mi propio uso previo. Por ‘más’, dice él, yo *siempre quise decir* cua-más...¹⁴

Podemos formular esta hipótesis del escéptico de la siguiente manera:

Hipótesis Escéptica: *S* quería decir la cua-suma con ‘+’ en el pasado, pero quiere decir la suma con ‘+’ en el presente.

Por ‘cua-suma’ el escéptico entiende una función matemática \oplus que se define para todo par de números enteros positivos $\langle x, y \rangle$ como sigue: $[(x < 57 \ \& \ y < 57) \rightarrow (x \oplus y = x + y)] \ \& \ [(x \geq 57 \vee y \geq 57) \rightarrow x \oplus y = 5]$. Lo relevante de esta función para el argumento escéptico es lo siguiente: si consideramos los pares de números x e y menores al 57 tanto la suma como la cua-suma arrojan los mismos valores si se toma a x e y como sus argumentos; sin embargo, ambas funciones arrojan valores distintos cuando toman algún argumento mayor o igual al 57. Esto tiene por consecuencia que, dependiendo de qué función matemática S quiso decir con ‘+’ en un tiempo determinado t (e.g. el pasado), diferentes respuestas a la pregunta ‘¿Cuál es el resultado de $68 + 57$?’ cuentan como correctas en t . Por ejemplo, si la hipótesis escéptica es verdadera (i.e. si S quiso decir la cua-suma con ‘+’ en el pasado), entonces la respuesta correcta para S (en el pasado) a ‘¿Cuál es el resultado de $68 + 57$?’ es 5 y no 125; mientras que si la tesis de sentido común es verdadera (i.e. si S quiso decir la suma con ‘+’ en el pasado), entonces la respuesta correcta para S (en el pasado) a ‘¿Cuál es el resultado de $68 + 57$?’ es 125 y no 5. El punto crucial aquí es que el que S tenga la intención de querer decir una función y no otra con un cierto signo, tiene por consecuencia que diferentes usos de ese signo cuenten como correctos (o como incorrectos) de acuerdo con sus propias intenciones lingüísticas. Como dijimos en el apartado anterior, en esto justamente se resume (según Kripke) la idea de que la noción de querer decir algo con un signo implica reglas. En el presente caso puesto a discusión por el escéptico, esta idea tiene por consecuencia la verdad de la siguiente implicación:

Si S quiso decir la suma con ‘+’ en t entonces S usó ‘+’ correctamente en t (al contestar a ‘¿Cuánto es $68 + 57$?’ con la suma de 68 y 57)

Ahora bien, claramente la tesis de sentido común y la hipótesis escéptica no pueden ser ambas verdaderas, alguna de ellas tiene que desecharse. Y la hipótesis escéptica es la opción natural a descartar, pues de acuerdo con Kripke:

Si el escéptico propone su hipótesis sinceramente, él está loco; una hipótesis bizarra como la propuesta de que yo siempre quise decir cua-más es absolutamente descabellada.¹⁵

La hipótesis del escéptico es, en parte, descabellada porque él ni siquiera se toma la molestia de dar razones que hagan plausible creer su hipótesis (o que hagan implausible creer la tesis de sentido común).¹⁶ En cambio, hay todo tipo de razones para creer que su hipótesis es falsa. Pero, una vez que se ha admitido que su hipótesis es falsa, el escéptico continúa con su argumento y muestra su verdadera intención al sostener tal hipótesis.

Kripke deja en claro que el escéptico no quiere convencer a S (o a nosotros) de la verdad de su hipótesis (el escéptico sólo *finge* afirmar su hipótesis). Todo lo contrario. Él quiere producir en S la reacción (normal y sensata) de juzgar que la hipótesis escéptica es *falsa*. Sin embargo, (argumenta el escéptico) si la hipótesis escéptica es falsa sólo lo es *contingentemente*: S pudo querer

¹⁴ Kripke (1982) p.9. “The sceptic claims (or feigns to claim) that I am now misinterpreting my own previous usage. By ‘plus’, he says, I *always meant* quus...”

¹⁵ Kripke (1982) p.9. “...if the sceptic proposes his hypothesis sincerely, he is crazy; such a bizarre hypothesis as the proposal that I always meant quus is absolutely wild”

¹⁶ El escéptico proporcionó un escenario *posible* en la que su hipótesis es verdadera, pero eso es insuficiente para mostrar que tiene alguna *plausibilidad*.

decir la cua-suma con ‘+’ en el pasado (y la suma en el presente) aunque *de hecho* haya querido decir la suma con ‘+’ en el pasado (y en el presente). Por ejemplo, consideremos un escenario en el que ‘+’ se introduce en el lenguaje aritmético (por los matemáticos expertos) como un signo para expresar la cua-suma de un par de números (y otro signo se introduce para expresar la suma). Supongamos que, en tal escenario, *S* quiso decir la *cua-suma* con ‘+’ *en el pasado* (de acuerdo con las convenciones establecidas sobre su uso). Sin embargo, *en el presente*, *S* se ve afectado por una droga que lo confunde y le hace creer que ‘+’ se definió para expresar la suma. En consecuencia, *S* adopta la intención de querer decir la suma con ‘+’ *en el presente* (contraviniendo las convenciones de uso de ‘+’ y sus intenciones pasadas de apegarse a tales convenciones). La hipótesis escéptica describe con verdad tal escenario y tal escenario es posible. Por lo tanto, la hipótesis escéptica *pudo* ser verdadera.¹⁷

Hasta aquí, el escéptico ha mostrado que *si su hipótesis es falsa entonces es contingentemente falsa*. Pero (continúa el escéptico) si la hipótesis escéptica es contingentemente falsa, entonces debe haber algún aspecto del mundo que la haga falsa (y algún aspecto del mundo que haga verdadera a la tesis de sentido común); esto es, un *hecho* sobre qué concepto quería decir *S* con ‘+’. Este punto del escéptico es una consecuencia del siguiente principio general:¹⁸

P) Para toda $\Phi \in D$, Si Φ tiene condiciones de verdad, entonces Φ describe un hecho¹⁹

Si las oraciones pertenecientes a un discurso *X* tienen condiciones de verdad entonces, por *modus ponens* con (P), obtenemos que las oraciones en *X* describen hechos. Llamemos ‘un factualismo sobre *X*’ a la tesis de que las oraciones en *X* describen hechos.²⁰

¹⁷ Kripke enfatiza que la hipótesis escéptica no es imposible *a priori*, pero no es clara la razón de su énfasis. Es dudoso que si tal hipótesis no es imposible *a priori* entonces es imposible *a posteriori*, pues nuestro conocimiento sobre lo que es posible/imposible generalmente es *a priori*. Además tal hipótesis describe algo claramente *contingente* (y por lo tanto, posible). Tal vez con “imposible *a priori*” Kripke tenía en mente el concepto de *ser epistémicamente posible*, *i.e.* no contradecir nada que conozcamos (o podamos conocer) *a priori*. Sin embargo, esta interpretación parece contradecirse con la propia posición de Kripke sobre el estatuto epistémico de nuestras afirmaciones sobre lo que queremos decir con ‘+’, por ejemplo: “La idea de que carecemos de acceso ‘directo’ a los hechos de si queremos decir más o cuás, es bizarra de cualquier forma. ¿No conozco, directamente, y con un considerable grado de certeza, que quiero decir la suma?” [Kripke (1982) p. 40. “The idea that we lack ‘direct’ access to the facts whether we mean plus or quus is bizarre in any case. Do I not know, directly, and with a fair degree of certainty, that I mean plus?"]. Esto hace razonable pensar que nuestro conocimiento de lo que queremos decir con ‘+’ es *a priori*, de manera que es dudoso que la hipótesis escéptica resultara epistémicamente posible, de acuerdo con el propio Kripke. Mi sospecha es que Kripke tenía en mente que no puede mostrarse que la hipótesis escéptica es *imposible* con base en proposiciones *necesarias* cognoscibles *a priori*, por ejemplo, verdades lógicas y verdades analíticas. Si tal conocimiento *a priori* (de verdades lógicas y analíticas) refutara la hipótesis escéptica, *a fortiori*, tal hipótesis sería imposible (pues tales verdades son verdades necesarias, cualquier proposición que las contradiga es imposible). ¿Cambiaría la conclusión sobre la posibilidad de que la hipótesis escéptica fuese verdadera si consideramos proposiciones *metafísicamente necesarias* que contradijeran a tal hipótesis? Claramente no, ninguna ley metafísica prohíbe la posibilidad de que interpretemos un signo cualquiera como queramos, sin importar cuán bizarra sea esa interpretación con relación a nuestras prácticas cotidianas.

¹⁸ Este punto del escéptico se sigue de (P) y la asunción trivial de que *si una oración es verdadera/falsa entonces (a fortiori) tiene condiciones de verdad*. Kripke no discute (P) explícitamente. Sin embargo, claramente es una asunción del argumento escéptico, pues de otra manera no podría inferirse de la falsedad (contingente) de la hipótesis escéptica la existencia de un hecho que la haga falsa.

¹⁹ Donde Φ es una oración declarativa, *D* es un discurso y ‘ \in ’ es el predicado ‘pertenecer a’ que se aplica a oraciones y a discursos cuando las primeras pertenecen a los segundos.

²⁰ Un factualismo, en el sentido que interesa en la presente discusión, presupone una concepción no-deflacionista de la verdad. Para un deflacionista de la verdad, cualquier oración (no paradójica) de la forma ‘ $V(p)$ ’ (en la que se menciona a *p* y se predica la verdad de tal oración) es equivalente en contenido a *p* misma. Tal concepción implica que la función del predicado de verdad se captura totalmente mediante el esquema T de Tarski: *X* es verdadera si, y sólo si, *p* (donde *p* es una oración declarativa y ‘*X*’ es algún tipo de expresión que denota a *p*). Una concepción deflacionista de la verdad implica que el predicado ‘es verdad’ no expresa una propiedad genuina (o robusta) susceptible de investigación metafísica sustantiva (*e.g.* en términos de la correspondencia entre oraciones/proposiciones y *hechos*), pues una vez explicada su

Enseguida explico el contenido de los conceptos centrales a (P). Comencemos por la noción de *hecho*. Si bien no poseo una definición de ‘hecho’, puedo elucidar mi uso del término como sigue: un hecho ocurre (acaece, sucede, etc.) cuando alguna entidad (o grupo de entidades) posee alguna propiedad o se encuentra en alguna relación con una o más entidades. Por ejemplo, el hecho de que yo estoy escribiendo ahora esta oración consiste en que yo (un particular) tengo la característica (una propiedad) de estar escribiendo en este momento una oración. En la actualidad existe un debate entre quienes piensan que un hecho (en mi sentido) es una *entidad* (una entidad cuya existencia implica necesariamente la verdad de una cierta proposición) y quienes niegan esto. En esta tesis permanezco neutral sobre esta discusión. Es plausible que existan hechos entendidos como *el que una entidad posea propiedades o se encuentre en relaciones con una o más entidades*, independientemente de si los hechos (así entendidos) sean entidades de un tipo especial o no sean entidades en absoluto.²¹ Es importante remarcar que *el que una entidad posea propiedades o se encuentre en relaciones con una o más entidades* puede ocurrir o no ocurrir. El estado de cosas *posible* en el que yo nunca terminé de escribir esta tesis y el estado de cosas *real* en el que sí terminé, ambos caen bajo lo que entiendo por ‘hechos’ (los primeros son hechos meramente posibles, los segundos son hechos posibles pero también reales). Cuando hable de hechos debe entenderse de manera tácita que también incluyo hechos *posibles*.

En segundo lugar, debemos hacer una acotación importante sobre la forma en que interpreto (P): La letra esquemática *D* en (P) se debe entender como restringida (implícitamente) a discursos *X* tal que Φ pertenece a *X* si, y sólo si, si Φ es verdadera/falsa, entonces Φ es contingentemente verdadera/falsa. La razón de esta restricción es que una lectura irrestricta de (P), que se aplique a oraciones cuya verdad/falsedad es necesaria/imposible es innecesariamente controversial. Algunos filósofos razonan como sigue:

Una oración describe un hecho que la hace verdadera o falsa, y no describe a ningún otro hecho. La verdad de una oración necesaria, o la falsedad de una contradictoria, son compatibles con cualquier forma en la que el mundo pudo haber sido. El que cualquier hecho particular ocurra o no, no afecta la verdad de una oración necesaria o la falsedad de una contradictoria. Entonces, no podemos determinar un hecho particular que haga verdadera a una oración necesaria, o que haga falsa a una oración

(magra) función semántica (sostiene el deflacionista), ya no queda nada ulterior qué explicar sobre la verdad. Entonces, si es correcta una concepción deflacionista de la verdad no surge una pregunta por el tipo de *hechos* que determinan que *S* quiso decir más y no cuántos; menos aún surge una pregunta por la *naturaleza* de ese tipo de hechos. Entonces, la paradoja escéptica (como se formula aquí) no surge si es correcta una concepción deflacionista sobre la verdad. Paul Boghossian argumentó [Boghossian (1990)] que ambas concepciones de la verdad (la deflacionista y la no-deflacionista) son incompatibles (por razones diferentes) con un no-factualismo *sobre el significado de un signo*, y concluyó que un no-factualismo sobre el significado es incoherente. Si Boghossian está en lo correcto, (P) es directamente incompatible con un no-factualismo sobre el significado, pues le subyace una concepción no-deflacionista de la verdad incompatible con ese tipo de no-factualismo. De acuerdo con mi interpretación, el argumento escéptico no versa directamente sobre la noción de *significado*, sino sobre la noción de *significar* (ver la notas 9), de manera que las objeciones de Boghossian a un no-factualismo sobre el significado no afectan directamente al argumento escéptico bajo mi interpretación (si lo afectan indirectamente, esto debe argumentarse). Sin embargo, como se verá en 2.2.1.1, concuerdo en que la conclusión escéptica no-factualista sobre la noción de *significar* es incoherente en cierto sentido.

²¹ Mi caracterización de la noción de hecho también es neutral sobre qué concepción adoptemos sobre la naturaleza de las propiedades y su posesión. Podemos ser realistas trascendentes/platónicos o immanentes/aristotélicos sobre la naturaleza de la propiedad *ser rojo* e, independientemente de qué posición elijamos, aceptar que una manzana *x* es roja si, y sólo si *x* tiene la propiedad de *ser roja*. Incluso, podemos ser nominalistas sobre universales y concebir a una propiedad como un tipo de conjunto/clase (por ejemplo, clases de particulares cuya semejanza es primitiva, clases de tropos, etc.) y aceptar que tener una propiedad consiste en pertenecer a tal tipo de conjunto/clase.

contradictoria, pues cualquier hecho serviría para ese propósito. En consecuencia, las proposiciones necesarias, imposibles, contradictorias, etc., no describen hechos.²²

Sin embargo, incluso si aceptamos este razonamiento, eso no afecta la verdad de la interpretación restringida de (P), ni de su aplicación a las oraciones relevantes (como ‘S quiere decir la suma con ‘+’), pues si tales oraciones son verdaderas/falsas, son contingentemente verdaderas/falsas.

Finalmente, hay que notar que es perfectamente coherente ser un factualista con respecto a un discurso X y ser un no-factualista con respecto a un discurso Y. Por ejemplo, yo puedo pensar que nuestro discurso sobre partículas sub-atómicas es fáctico y que nuestro discurso moral no lo es. En el caso presente, el escéptico de Kripke asume (pero sólo para reducir al absurdo) un factualismo sobre un discurso que abarca (al menos) a las oraciones de la forma ‘S quiere decir *c* con ϕ en *t*’ (donde ‘*c*’ se refiere a un contenido, ϕ se refiere a un signo y, en este punto del argumento, ‘*t*’ se refiere al tiempo pasado). Según (P), si una oración de esa forma es verdadera entonces describe un estado de cosas real, mientras que si es falsa entonces describe un *posible* estado de cosas.

Esta asunción es muy intuitiva también. Consideremos una oración como ‘Juan quiso decir *perro* con su uso de la palabra ‘perro’’. Usualmente pensamos que si tal oración es verdadera entonces describe un hecho, *e.g.* el hecho o estado de cosas en el que un individuo (Juan) posee una cierta propiedad (la propiedad de querer decir *perro* con ‘perro’).²³ Incluso, pre-teóricamente asumimos una idea más fuerte: un hecho de este tipo ocurre (o no ocurre) *independientemente* de lo que juzgamos, creemos, deseamos, etc., sobre lo que expresan las oraciones que los describen. Por ejemplo, supongamos que Pedro me dice: “¡Mira, un perro!” a la vez que señala a un perro. Influenciado por argumentos a favor de la indeterminación de la traducción, yo podría pensar momentáneamente que Pedro tal vez quiere decir el concepto de *parte-no-separada-de-perro* con su uso de ‘perro’.

Sin embargo, poniendo de lado los argumentos teóricos de Quine [Quine, (1964)] y su poder persuasivo (o falta del mismo), pre-teóricamente pensaríamos que mi juicio sobre lo que Pedro quiere decir con ‘perro’ es falso (o, al menos, que *podría* ser falso) aunque yo (o cualquier otra persona) juzgue (crea, opine, etc.) lo contrario. Es decir, intuitivamente aceptamos que el que

²² Mi evidencia para pensar que Kripke se compromete (implícitamente) con una versión (tal vez restringida, tal vez irrestricta) de (P), es su aceptación del condicional *si la hipótesis escéptica es contingentemente falsa entonces existe un hecho que la hace falsa*. Esta evidencia es insuficiente para mostrar que Kripke se compromete con la versión restringida de (P), pues es compatible con su aceptación de tal condicional que Kripke añadiera “y *si la hipótesis escéptica es necesariamente falsa/verdadera entonces también existe un hecho que la hace falsa/verdadera*” Mi evidencia para pensar que Kripke adoptó la versión restringida de (P) (a oraciones contingentemente verdaderas/falsas) es un razonamiento de este tipo: si Kripke hubiera aceptado una versión *irrestringida* de (P), entonces también aceptaría el condicional *si la hipótesis escéptica es falsa entonces existe un hecho que la hace falsa*; y no tendría que mostrar que *la hipótesis escéptica es contingentemente falsa* (con su escenario del sujeto en LSD), para mostrar que *existe un hecho que hace falsa a la hipótesis escéptica*. Sólo me explico que Kripke no realizara la inferencia más directa a favor de *existe un hecho que hace falsa a la hipótesis escéptica* a partir de *la hipótesis escéptica es falsa* (sin mostrar que la hipótesis escéptica es *contingentemente* falsa), porque él aceptó la lectura restringida (más débil) de (P) que no le permitía hacer la inferencia más directa. Esto no significa que Kripke mismo crea que una versión irrestricta de (P) es implausible. Kripke pudo aceptar la versión restringida de (P) *en su interpretación del argumento escéptico* porque: i) quiso apearse a la idea de Wittgenstein en el *Tractatus* de que sólo las oraciones (lógicamente) contingentes (de un lenguaje ideal) representan hechos (pues su texto es, en parte, una interpretación del pensamiento de Wittgenstein) o ii) quiso evitar objeciones innecesarias del tipo de filósofos que aceptan que las verdades necesarias, contradicciones e imposibilidades no describen hechos (*e.g.* quienes piensan que las verdades analíticas/lógicas no son verdaderas en virtud de describir un hecho, sino “en virtud de su significado/forma-lógica”).

²³ Este hecho podría ser más complejo bajo análisis, *e.g.* el estado de cosas que ocurre cuando Juan, *perro* y ‘perro’ se encuentran en la relación *x quiere decir y con z*.

un sujeto juzgue (crea, opine, etc.) que Juan quiere decir *parte-no-separada-de-perro* con ‘perro’ (en un lenguaje u otro), tal juicio *no hace que sea un hecho* que Juan quiere decir *parte-no-separada-de-perro* con ‘perro’. Esto indica que pre-teóricamente aceptamos que la verdad de nuestro discurso sobre lo que queremos decir con un signo es *objetiva* (*no es relativa* a nuestros juicios, creencias, deseos, etc. sobre el dominio de tal discurso, ni a los lenguajes en los que realizamos tales juicios o expresamos tales creencias, deseos, etc.).

Una vez expuesto este compromiso pre-teórico con un factualismo acerca de nuestro discurso sobre el querer decir, el escéptico puede plantear su reto. Tal reto consiste en pedirnos que cite un tipo de hecho que haga falsa a su hipótesis y verdadera a la tesis del sentido común (acorde con nuestros *propios* compromisos semántico-metafísicos). El reto se extiende a cualquier sujeto con suficiente inteligencia e interés para afrontarlo. ¿Qué tipo de hecho da cuenta de que queremos decir un concepto familiar con ‘+’, y no otro concepto bizarro que el escéptico proponga? ¿Qué tipo de hecho hace verdaderas nuestras afirmaciones ordinarias sobre lo que queremos decir con ‘+’ y falsea las hipótesis bizarras del escéptico? El reto escéptico nos invita a afrontar estas preguntas racionalmente, proveyendo una respuesta que proporcione un *fundamento* (metafísico) a nuestras asunciones cotidianas sobre el querer decir.

1.2.1. El reto escéptico es un reto *metafísico*, no un reto *epistemológico*

Antes de continuar con la siguiente parte del argumento escéptico, abordemos algunas cuestiones que nos permitirán entenderlo mejor. Para ello, consideremos la siguiente cita del texto de Kripke:

Una respuesta al escéptico debe satisfacer dos condiciones. Primero, debe dar una explicación de qué hecho (sobre mi estado mental) es el que constituye mi querer decir suma, no cua-suma. Pero además, hay una condición que cualquier candidato putativo para un hecho tal debe satisfacer. Éste debe, en algún sentido, mostrar cómo estoy justificado en dar la respuesta ‘125’ a ‘68 + 57’.²⁴

De acuerdo con esto, Kripke afirma que cualquier hecho que refute la hipótesis escéptica es un hecho sobre el estado mental de *S* que satisface las siguientes condiciones:²⁵

a) Tal hecho determina que *S* quiso decir la suma (y no la cua-suma) con ‘+’.²⁶

²⁴ Kripke (1982) p. 11 “An answer to the sceptic must satisfy two conditions. First, it must give an account of what fact it is (about my mental state) that constitutes my meaning plus, not quus. But further, there is a condition that any putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer ‘125’ to ‘68+57’.”

²⁵ Algún lector precavido se podría preguntar “¿por qué, y en qué sentido, los hechos que se citen para refutar al escéptico deben ser hechos *sobre los estados mentales de S*? Kripke no explica esto. Sin embargo, podemos dar una respuesta sencilla en su lugar. La respuesta es que, normalmente, pensamos que el que *S* quiera decir tal o cual concepto con un signo depende de algunos aspectos de su mente (aunque no sepamos exactamente cuáles). Si *S* no tuviera una mente no podría querer decir nada. Si *S* cambiara lo que quiere decir con un signo, pensamos que tal cambio ocurrió “en la mente de *S*”. Sin embargo, el sentido en el que los hechos relevantes son “sobre los estados mentales de *S*”, no necesariamente implica que un estado de *S*, de querer decir tal o cual concepto con un signo, sea un estado “puramente mental”, que no involucra el entorno de *S* (e.g., un estado que sujeto podría tener aunque fuera “un cerebro en una cubeta”), pues entonces se excluirían de entrada concepciones externalistas sobre el contenido de nuestras mentes (i.e. aquellas que implican que el contenido de un estado mental se individúa por algo extra-mental). Justo, una de las cuestiones espinosas sobre la presente paradoja es que la naturaleza de los estados de “querer decir tal y cual concepto con tal y cual signo” nos es desconocida, de manera que no debemos presuponer mucho sobre ellos al plantear la hipótesis escéptica. Sin embargo, esto difícilmente puede usarse para negar plausiblemente la íntima conexión que se establece entre los estados de *S* de querer decir un concepto con un signo y su *mente*.

²⁶ Kripke en algunas ocasiones se pregunta por un hecho que *constituya* el que *S* quiera decir la suma con ‘+’ (y no la cua-suma) y en otras por un hecho que *determine* que *S* quiera decir la suma con ‘+’ (y no la cua-suma). Eso muestra que usa los verbos ‘determinar’ y ‘constituir’ (en el sentido relevante) de manera intercambiable o, al menos, que piensa que son equivalentes. El concepto de constitución relevante no debe confundirse con el concepto *mereológico* de igual

b) Tal hecho justifica el uso que *S* realizó con '+', *i.e.* contestar con 125 (esto es, la suma de 68 y 57) a la pregunta '¿Cuánto es 68 + 57?'

Para comprender cabalmente el reto escéptico, es necesario aclarar el contenido de (a) y (b). Empecemos por (a). En (a) ocurre una noción de *determinación*. Podemos elucidar tal noción en términos de la noción de *hacer verdadera a*: un hecho determina que *p* (*e.g.* determina que *S* quería decir la suma con '+' en el pasado) si, y sólo si, tal hecho hace verdadera a la proposición/oración/enunciado de que *p*.²⁷

De acuerdo con esta interpretación, el escéptico pide que demos cuenta de qué tipo de hechos *hacen verdaderas a* oraciones de la forma '*S* quiere decir *c* con ϕ en *t*'. Para abreviar denominaré 'hechos sobre lo que *S* quiere decir' a este tipo de hechos, si los hay y cualquiera que sea su naturaleza. Para responder al reto escéptico debemos tener una concepción general de la naturaleza de los hechos sobre lo que *S* quiere decir que nos permita situarlos en algún punto de nuestro plano ontológico. Encontramos las siguientes concepciones generales sobre la naturaleza de tales hechos:

- i) Los hechos sobre lo que *S* quiere decir se reducen a algún tipo de hechos, *e.g.* a hechos sobre las disposiciones de *S* a usar a ϕ
- ii) Los hechos sobre lo que *S* quiere decir no se reducen a ningún tipo de hechos, *i.e.* son hechos irreducibles

Estas concepciones son exhaustivas: si existen hechos sobre lo que *S* quiere decir, o bien tales hechos son irreducibles o bien no lo son. Por lo tanto, si el argumento escéptico presenta un problema genuino tiene mostrar que no existe ningún tipo de hechos que satisfagan (i) o (ii). De acuerdo con esta interpretación de 'determinar', el reto escéptico tiene un carácter metafísico, esto es: nos exige que adoptemos una concepción general sobre la *naturaleza* de los hechos sobre lo que *S* quiere decir. Hasta aquí las aclaraciones del contenido de la condición (a).²⁸

Investiguemos ahora el contenido de (b). Empecemos por notar que el concepto de justificación que ocurre en (b) tiene un papel central en el argumento escéptico. Como señalamos al inicio de este apartado, el escéptico afirma lo siguiente:

E₁) Si un hecho determina que *S* quiso decir la suma con '+' entonces tal hecho justifica a *S* en su uso de '+' (*i.e.* lo justifica en contestar con 125 a la pregunta '¿Cuánto es 68 + 57?').

Como veremos después, el escéptico considerará diversos hechos que pudieran hacer verdadera a la tesis de sentido común y los rechazará argumentando de cada uno de ellos que (entre otras cosas) no justifican los usos que *S* realizó con '+'. En otras palabras, el escéptico sostendrá que:

E₂) Ningún hecho justifica a *S* en su uso de '+'²⁹

denominación que se establece entre un todo y sus partes. Es claro que el escéptico de Kripke no tenía en mente el concepto mereológico, pues no mostró un mínimo interés en las partes del tipo de hechos relevantes, entendidos como entidades complejas. Para evitar posibles confusiones, evito el uso del término 'constitución' (y similares) a favor del término 'determinación' (y similares).

²⁷ Nada importante para mi interpretación depende de cuáles sean los portadores primarios de verdad. A lo largo de esta tesis asumiré, en general, que las oraciones lo son, pero en algunos otros puntos será útil asumir que las proposiciones lo son.

²⁸ Más adelante, en 1.3.1 y 1.3.2, examinaremos razonamientos del escéptico a favor de que cualquier concepción del tipo (i) o del tipo (ii) es insatisfactoria. De acuerdo con el escéptico, la razón fundamental es que ningún hecho satisface (b). Este papel de (b) en el argumento escéptico será importante para determinar el contenido de (b), como se verá enseguida.

²⁹ Es importante hacer dos aclaraciones aquí. En primer lugar, E₂ juega un papel particularmente importante para rechazar los hechos sobre las disposiciones de *S* a usar '+' (como veremos en 1.3.1). En segundo lugar, E₂ no se aplica a los denominados 'hechos primitivos' sobre lo que *S* quiere decir con '+' (que el escéptico rechazará por otras razones, como

Finalmente, haciendo un *modus tollens* con E_1 y E_2 , el escéptico concluirá que no existen hechos que falseen su hipótesis (ni que la hagan verdadera, pues un argumento análogo puede generarse invirtiendo los roles de la tesis del sentido común y la hipótesis escéptica). Debido a que la noción de justificación del escéptico es tan central a su argumento, es importante determinar su contenido. Un posible candidato es el concepto de justificación epistémica, que puede caracterizarse como sigue:

J_E) S está justificado epistémicamente en creer $[p]$ si, y sólo si, S posee una base epistémica adecuada para creer $[p]$

Uso la frase ‘poseer una base epistémica adecuada’ como un “place holder”; esto es, una frase que puede sustituirse por cualquiera que sea la mejor manera de caracterizar la noción estándar de justificación de la epistemología contemporánea.³⁰ El concepto de justificación en (J_E) es epistémico porque (como generalmente se acepta por los epistemólogos contemporáneos) forma parte del análisis de la noción de *conocimiento*, *i.e.* es una de sus condiciones necesarias. Llamemos ‘interpretación epistémica’ a una interpretación del reto escéptico que identifique su concepto de justificación del escéptico con el concepto de justificación epistémica.

Un primer problema de la interpretación epistémica es que, al menos en general, la existencia de un hecho no es el tipo de cosa que justifica epistémicamente a un sujeto a creer una proposición (más bien, es el tipo de cosa que *hace verdadera* a una proposición). También (por lo menos en general) la *existencia* de un hecho no es suficiente para que un sujeto esté justificado epistémicamente (¡por ese mismo hecho!) en creer una cierta proposición. Por ejemplo, la mera existencia de un olmo enfrente de la ventana de mi cuarto no me justifica en creer que existe un olmo frente a la ventana de mi cuarto (podría no haberlo visto, podría no saber que es un olmo, etc.). Por esta razón, si un hecho tuviera la singular propiedad de que su mera existencia justificara epistémicamente a un sujeto en creer una proposición (*e.g.* la proposición de que el uso de ‘+’ que S realizó es correcto), se deberían dar razones específicas a favor de esta posibilidad señalando alguna propiedad peculiar de tal hecho que lo hiciera tan epistémicamente especial. Sin embargo, el escéptico no parece proporcionar ninguna razón a favor de que la mera existencia de un hecho que haga verdadera a la tesis de sentido común sea suficiente para que S esté justificado epistémicamente (¡por ese mismo hecho!) en creer que su uso de ‘+’ es correcto. Por lo tanto, E_1 carece de motivación apropiada bajo la interpretación epistémica. Esta objeción puede evitarse si reformulamos a E_1 como sigue:

E_1^*) Si un hecho x determina que S quiso decir la suma con ‘+’ entonces hay una base epistémica adecuada para creer que S usó ‘+’ correctamente, y tal base está esencialmente asociada al conocimiento de x .³¹

veremos en 1.3.2). Formulo de esta manera a E_2 por simplicidad, pero en realidad debería restringirse a hechos no primitivos.

³⁰ Diferentes concepciones, internistas y externistas (o de algún tercer tipo), se encargan de caracterizar con mayor precisión (y de diferentes maneras) cuándo alguien tiene una justificación epistémica a favor de (una creencia en) una proposición. La discusión suscitada por las teorías en disputa sobre cómo caracterizar mejor tal noción no nos interesarán aquí.

³¹ Ambas reformulaciones de E_1 y E_2 me fueron sugeridas por mi lectura del libro *Escepticismo del significado y teorías de conceptos* de Silvio Mota Pinto, aunque difieren en varios aspectos de lo que Mota Pinto parece tener en mente. De acuerdo con Mota, un aspecto central al argumento escéptico es su ‘condición epistémica’, según la cual “alguna evidencia asociada con el hecho determinante de su comprensión respecto de ‘+’ y accesible a S debe ser capaz de justificar sus creencias acerca de cómo entiende ‘+’” [Mota-Pinto (2009) p.24] La razón de Mota Pinto a favor de su atribución de esta condición epistémica al escéptico consiste en evidencia textual a favor de que el escéptico se interesa en nuestra justificación para *creer* que queremos decir con un concepto determinado con ‘+’ [Kripke (1982) p.23]. Tal

Acorde con esta reformulación de E_1 , E_2 tendría que reformularse como sigue:

E_2^*) No hay una base epistémica adecuada para creer que S usó '+' correctamente que esté esencialmente asociada al conocimiento de un hecho x que determine que S quiso decir la suma con '+'.

Esta nueva formulación de la interpretación epistémica, conformada por E_1^* y E_2^* , parece prometedora. De entrada, hay una motivación *prima facie* plausible para aceptar a E_1^* : si lo que S quiere decir con '+' determina (en un sentido metafísico) cuáles usos de '+' son correctos para S , entonces es plausible suponer que el que S sepa lo que él quiere decir con '+' constituye (o provee) una base epistémica adecuada para que S sepa cuáles usos de '+' son correctos para él. Sin embargo, a pesar de su plausibilidad inicial, este fraseo más caritativo de la interpretación epistémica tiene consecuencias desastrosas para el argumento escéptico, a saber: si se acepta tal interpretación entonces o bien el escéptico es inconsistente o bien comete petición de principio, como explicaré enseguida. Para advertir esto es necesario considerar otros aspectos importantes del reto escéptico. Examinemos ahora la siguiente cita:

Otra regla importante del juego es que no hay limitaciones [...] sobre los hechos que pueden ser citados para responder al escéptico. La evidencia no debe ser confinada a aquella que sea accesible a un observador externo, que puede observar mi conducta manifiesta pero no mi estado mental interno. [...]Entonces, cualquier cosa que pudiera entenderse por 'buscar dentro de mi mente', el escéptico afirma que incluso si Dios lo hiciera, de todas formas no podría determinar que quise decir adición mediante 'más'.³²

En esta cita el escéptico concede que incluso bajo condiciones epistémicas ideales (aunque S tuviera acceso irrestricto a todo hecho sobre su conducta y estados mentales), S sería incapaz de satisfacer su reto. Podemos formular con mayor precisión esta concesión epistémica del escéptico. Sea un conjunto $\Sigma = \{x/ \text{o bien } x \text{ es una proposición verdadera sobre la mente de } S \text{ o bien } x \text{ es una proposición verdadera sobre la conducta de } S\}$. Tenemos que, de acuerdo con el escéptico, podemos

evidencia es sólo aparente, pues aunque muchas veces Kripke frasea su pregunta *metafísica* de una manera epistémica, nunca hace un mínimo esfuerzo para dar una respuesta a la pregunta epistémica. Pero, incluso aceptando que el escéptico tuviera interés en un aspecto epistémico de nuestra comprensión de '+', no hay evidencia textual que sugiera que el escéptico acepta la condición particular que Mota Pinto propone, pues (en primer lugar) no es claro cuál es el contenido de la condición epistémica de Mota Pinto. Por ejemplo, ¿qué tipo de *asociación* se afirma que debe haber entre un hecho que determine lo que S comprende con '+' y la evidencia que le permita a S justificar sus creencias sobre lo que comprende?, ¿es contingente o necesaria?, ¿se conoce *a priori* o *a posteriori*? etc. Tampoco es claro cuál es la forma lógica de su condición epistémica. El que Mota Pinto acepte que el escéptico concluye un no-factualismo sobre el significar como *consecuencia* de que (según Mota Pinto) no existen hechos que (entre otras cosas) satisfagan su condición epistémica, sugiere que tal condición puede reformularse así:

E_1^{**}) Para todo hecho x , si x determina lo que S comprende con '+' entonces hay una evidencia asociada a x que es accesible a S y que justifica las creencias de S sobre lo que él comprende con '+'.

Pero incluso si aceptamos la condición epistémica de Mota Pinto (entendida como E_1^{**}) como una buena *exégesis* del texto de Kripke, no es claro por qué deberíamos pensar que E_1^{**} es *verdadera*. Bien podría ser el caso que una respuesta a la pregunta *metafísica* '¿en qué consiste el que S quiera decir la suma con '+'?' sea independiente de la respuesta a la pregunta *epistémica* '¿cómo sabe S que quiere decir la suma con '+'?' En general, pensamos que ese tipo de preguntas son independientes, y nada que haya argumentado el escéptico muestra lo contrario. Entonces, la interpretación de Mota Pinto deja al reto escéptico sin una motivación adecuada, al basarse en una asunción epistémica dudosa. Una interpretación más caritativa (aunque también problemática) de la condición epistémica de Mota Pinto se presentará al final de 2.2.2.3 (nota 145), cuando se discuta el primitivismo con respecto a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos y la relación de tal primitivismo con nuestro acceso privilegiado, de primera persona, a tales hechos.

³² Kripke (1982) p. 14. "Another important rule of the game is that there are no limitations [...] on the facts that may be cited to answer the sceptic. The evidence is not to be confined to that available to an external observer, who can observe my overt behavior but not my internal mental state. [...] So whatever 'looking into my mind' may be, the sceptic asserts that even if God were to do it, he still could not determine that I meant addition by 'plus'."

asumir sin problema, a lo largo de la discusión del argumento escéptico, que la siguiente tesis es verdadera:

E₃) Para toda $x \in \Sigma$, x es accesible a S como evidencia para justificar epistémicamente a sus creencias.³³

Interpretaré provisionalmente la expresión ‘base epistémica adecuada’ en términos evidencialistas. De acuerdo con esta interpretación, un sujeto está justificado epistémicamente en creer $[p]$ si, y sólo si, tiene evidencia suficiente que apoya la verdad de $[p]$. Con todo esto en mente, mostraré enseguida que la interpretación epistémica tiene por consecuencia que el argumento escéptico es inconsistente (en un sentido que especificaré más adelante). Empecemos por considerar las siguientes proposiciones:

$P = [S$ quiere decir la suma con ‘+’ en $t]$

$Q = [S$ usó ‘+’ correctamente en t (al contestar a ‘¿Cuánto es $68 + 57?$ ’ con la suma de 68 y 57)]

$P \supset Q = [Si S$ quiere decir la suma con ‘+’ en t entonces S usó ‘+’ correctamente en $t]$

Notemos que, de acuerdo con el escéptico, P no pertenece a Σ , pues eso contradiría directamente su afirmación de que si Dios buscara dentro de la mente de S (o si observara su conducta) no podría encontrar al hecho que hace verdadera a P . Por razones similares, Q tampoco pertenece a Σ . ¿Pertenece $P \supset Q$ a Σ de acuerdo con el escéptico? No estoy seguro de cómo responder esta pregunta. Supongamos, por *mor* del argumento, que la respuesta es ‘No’. Sin embargo, al caracterizar la concepción pre-teórica de la noción de querer decir algo con un signo, el mismo escéptico aceptó $P \supset Q$ como una verdad conceptual sobre tal noción (justamente así comenzó el planteamiento de su paradoja). Además, la aceptación de $P \supset Q$ es parte de la motivación para aceptar E₁*. Por lo tanto, incluso asumiendo que no pertenece a Σ , el escéptico debe concederle a S acceso epistémico a $P \supset Q$ (pues forma parte de la misma concepción pre-teórica que atribuye al sentido común, que *ex hypothesi* es implícitamente aceptada/creída por sujetos como S).

De manera similar, una vez concedido acceso a la evidencia en Σ , S podría usar tal evidencia para apoyar su creencia en P . Por ejemplo, S podría apelar a su *recuerdo* de que sus profesores de matemáticas le enseñaron (explícitamente) a sumar pero nunca le enseñaron a cua-sumar (de hecho, S podría recordar que antes de la aparición del escéptico él nunca había considerado explícitamente la operación de cua-suma); S podría argumentar que él pretendía usar ‘+’ de la misma manera en la que lo usan los demás usuarios del lenguaje matemático (después de todo, sólo así podría comunicarse con ellos) y podría basarse en el *testimonio* (presente) de tales usuarios de que (al menos normalmente) ellos quieren decir la suma con ‘+’; S podría proporcionar argumentos sofisticados a favor de P (e.g. un argumento a la mejor explicación de por qué su respuesta natural e inmediata a la pregunta ‘¿Cuál es el resultado de $68 + 57?$ ’ fue ‘125’ y no ‘5’); S incluso podría aventurarse a dar un argumento filosófico a favor de P (e.g., S podría argumentar a favor de la tesis epistémica de que sus disposiciones a responder a la pregunta ‘¿Cuánto es $m + n?$ ’ con la suma de m y n constituye buena *evidencia* a favor de la verdad de P , aunque no fuesen

³³ Nótese que el escéptico concede que S tenga acceso a *toda* evidencia en Σ , lo cual no equivale a que *sólo* tenga acceso a la evidencia en Σ . Es compatible que el escéptico conceda a S acceso a la evidencia en Σ , por un cierto conjunto de razones, y conceda (o esté *obligado* a conceder) acceso a S a otro conjunto de evidencia, por otro conjunto de razones. Además, si un sujeto tiene acceso a un conjunto E de evidencia, no hay en general razones epistémicas para prohibir que tal individuo use tal evidencia para extraer un nuevo conjunto de evidencia C^* mediante el uso de principios lógicos conocidos por el mismo (deductivos, inductivos o abductivos).

constitutivas de lo que S quiso decir con ‘+’). Es razonable considerar a este tipo de razones como evidencia suficiente para apoyar la creencia en una proposición como P .³⁴

Entonces, las propias concesiones del escéptico permiten que S tenga acceso epistémico a P y a $P \supset Q$. Y teniendo acceso epistémico a tales proposiciones, S puede hacer uso de ellas para (por un simple *modus ponens*) apoyar su creencia en Q . Por lo tanto, el escéptico de Kripke concede (de manera indirecta) que S esté justificado epistémicamente en creer $Q = [S$ usó ‘+’ correctamente en $t]$. Y, finalmente, es claro que P está esencialmente asociada a cualquier hecho que haga verdadera la tesis del sentido común, pues P misma es la tesis del sentido común (o al menos, es una de sus proposiciones constitutivas). Por lo tanto, si la interpretación epistémica fuese correcta el escéptico tendría que aceptar que hay una base epistémica adecuada para creer Q , y que tal base está esencialmente asociada al conocimiento de cualquier hecho que haga verdadera la tesis de sentido común. Este resultado entra en contradicción con E_2^* , de manera que si la interpretación epistémica fuese correcta el escéptico resultaría inconsistente en el siguiente sentido: sus propias concesiones epistémicas (i.e. E_3 y la concesión de acceso a $P \supset Q$) permitirían contradecir una de sus afirmaciones (i.e. E_2^*).

¿Qué otras afirmaciones del escéptico se podrían usar para bloquear las (posibles) razones de S a favor de P y $P \supset Q$? Aparentemente nada. El escéptico nunca proporcionó evidencia en contra de P . De hecho, ni siquiera revisó la evidencia que S podría tener a su favor (menos aún intentó refutar tal evidencia). Finalmente, el escéptico no proporcionó evidencia alguna a favor de su hipótesis (a lo más, argumentó que es *posible* que tal hipótesis fuese verdadera).³⁵ Entonces ¿qué afirmaciones del escéptico, que se encuentren en el texto de Kripke, podrían usarse para defender a la interpretación epistémica de mis objeciones? Tal vez, se podría argumentar, la misma afirmación no-factualista del escéptico proporciona una manera de bloquear mi objeción a la interpretación epistémica. Por un lado, si no existe un hecho que determine que S quiere decir la suma con ‘+’ entonces *a fortiori* tampoco existe una evidencia esencialmente asociada al conocimiento de tal supuesto hecho que justifique la creencia de S en que su uso de ‘+’ es correcto. Además, asumiendo que es esencial a una proposición tener condiciones de verdad, si la tesis del sentido común carece de condiciones de verdad entonces no existiría una proposición expresada por tal tesis (i.e. no existiría la proposición P) que pudiera usarse como contraejemplo a E_2^* . Sin embargo, esta forma de responder a mi objeción tiene por consecuencia que el escéptico cometa una petición de principio, pues el no-factualismo del escéptico debe ser la *consecuencia* de aceptar el argumento escéptico, y no uno de los supuestos utilizados para defender una de sus premisas (i.e. E_2^*).

Es verdad que este argumento en contra de la interpretación epistémica no muestra, que la noción de justificación del escéptico no sea alguna noción de justificación epistémica no-evidencialista. Sin embargo, el escéptico hace una concesión epistémica aún más fuerte que E_3 , que

³⁴ El hecho de que tales razones no *impliquen* la verdad de P (o la falsedad de la hipótesis escéptica) no las hace malas razones a favor de P (o en contra de tal hipótesis). Aceptar lo contrario equivaldría a aceptar que una proposición [p] cuenta como buena evidencia a favor de una proposición [q] sólo si [p] implica a [q], pero esta condición es sumamente implausible y carece de toda motivación.

³⁵ Este resultado es, por sí mismo, una razón para dudar de la interpretación epistémica, pues si tal interpretación fuese correcta ¿cuál serían las razones del escéptico para sostener E_2^* ? Ninguna que pueda advertir. Sin embargo, el problema que presento es aún más grave. Básicamente consiste en que, al concederle a S acceso a la evidencia en Σ , el escéptico le proporciona a S acceso a evidencia esencialmente asociada al hecho que (de existir) refutaría su hipótesis y que (sumada a $P \supset Q$) es suficiente para justificar a Q (contradiendo a E_2^*).

descarta cualquier otra noción de justificación epistémica como el concepto de justificación relevante para su argumento:

Dado, sin embargo, que todo en mi historia mental es compatible con ambas, la conclusión de que quise decir más y la conclusión de que quise decir cuás, es claro que el reto escéptico *no es un reto epistemológico*. Éste pretende mostrar que nada en mi historia mental o comportamiento pasado—ni siquiera lo que un Dios *omnisciente* sabría—podría establecer si quise decir más o cuás. Pero entonces parece seguirse que no hubo ningún *hecho* acerca de mí que constituyera mi haber querido decir más en vez de cuás.³⁶

En virtud de su *omnisciencia* (i.e. *conocimiento* de *todo* hecho), Dios tendría cualquier tipo de justificación epistémica (internista, externista o de cualquier otro tipo) a favor de cualquier proposición en Σ que fuera necesaria para tener conocimiento de ella. Y, como he mostrado, tal Dios podría justificar su creencia en P a partir de algún conjunto de proposiciones en Σ . Y, finalmente, gracias a su acceso a P y a $P \supset Q$, podría justificar su creencia en $Q = [S$ usó ‘+’ correctamente en t]. Si, por *mor* del argumento, se concediera que S tiene la omnisciencia de ese Dios, entonces no tendría ningún problema para satisfacer el (supuesto) componente epistémico del reto escéptico. Sólo tendría problemas para hacerlo si asumimos de entrada la verdad de la conclusión escéptica, pero entonces el escéptico cometería nuevamente una petición de principio.

La moraleja de este problema para la interpretación epistémica es que si el argumento escéptico ha de funcionar, se requiere un concepto de justificación que permita dar razones a favor de i) todo hecho que determine lo que S quiere decir con ‘+’ debe justificar sus usos de tal signo y ii) ningún hecho satisface (i); y tales razones a favor de (i) y de (ii) deben ser independientes de la verdad de la conclusión escéptica (y compatibles con sus idealizaciones epistémicas). El error fundamental de la interpretación epistémica es contravenir esta moraleja.

1.2.2. *Justificar* el uso de ϕ requiere reconocer una relación *normativa* entre nuestro querer decir algo con ϕ y nuestros usos de ϕ

En la sección anterior examinamos una interpretación insatisfactoria de (b) = [un hecho que refute la hipótesis escéptica debe *justificar* lo usos que S realizó con ‘+’]. Quedó pendiente determinar el sentido en el que el escéptico afirma que un hecho que determine lo que S quiere decir con ‘+’ debe proporcionar una justificación del uso que S haya realizado con ‘+’. Mi propuesta consiste en que, en vez de considerar otras nociones de justificación que el escéptico pudiera tener en mente, debemos examinar algunas características del concepto de justificación epistémica que permitan establecer una *analogía* con el concepto de justificación del escéptico. Hay al menos una característica del concepto de justificación epistémica que permite establecer tal analogía, a saber: el concepto de justificación epistémica es un concepto (*prima facie*) *normativo*. Un concepto C es normativo si, y sólo si, *la satisfacción de C por un sujeto S implica, por sí misma o directamente,*³⁷

³⁶ *Ídem* p. 21. (cursivas mías). “Given, however, that everything in my mental history is compatible both with the conclusion that I meant plus and with the conclusion that I meant quus, it is clear that the sceptical challenge is not really an epistemological one. It purports to show that nothing in my mental history of past behavior — not even what an omniscient God would know — could establish whether I meant plus or quus. But then it appears to follow that there was no *fact* about me that constituted my having meant plus rather than quus.”

³⁷ La cláusula ‘por sí misma o directamente’ se agrega para excluir que lo que el sujeto debe hacer se derive de alguna verdad normativa “externa” a (i.e. independiente de) C (en vez de derivarse exclusivamente de su satisfacción de C). Tal caso sería compatible con que C no fuera un concepto normativo.

que hay circunstancias en las que *S debe* realizar cierto tipo de acción.³⁸ Lo que se quiere rescatar con esta caracterización es que la satisfacción de una noción normativa por parte de un sujeto involucra un ‘*debe*’ que se aplica tal sujeto.

Sin embargo, hay múltiples sentidos de la palabra ‘*debe*’ que no tienen una connotación normativa. Por ejemplo, consideremos las oraciones ‘Si es el caso que *si p entonces q* y es el caso que *p* entonces *debe* ser el caso que *q*’ y ‘La ley natural X nos dice que si un evento *x* de un tipo *F* ocurre en el pasado entonces *debe* ocurrir un evento *y* de un tipo *G* en el futuro’. En ambas oraciones hay ocurrencias de ‘*debe*’ que denotan algún tipo de necesidad (lógica y natural, respectivamente), pero ninguna de esas nociones es normativa en el sentido relevante. Podemos distinguir un ‘*debe*’ normativo de uno que no es normativo mediante dos criterios. El primero consiste en que un ‘*debe*’ normativo expresa (semánticamente) a un concepto *prescriptivo*. Por ejemplo, la proposición [Juan debe serle fiel a su esposa] implica la *prescripción* de una acción a Juan, *i.e.* mantenerse fiel a su esposa. En cambio, [La ley natural X nos dice que si un evento *x* de un tipo *F* ocurre en el pasado entonces *debe* ocurrir un evento *y* de un tipo *G* en el futuro] no implica ninguna *prescripción* al evento *y* (o a ninguna otra cosa). El segundo criterio consiste en que un ‘*debe*’ normativo expresa (semánticamente) a un concepto *evaluativo*. Un concepto es evaluativo si, y sólo si, su satisfacción por una entidad *x* implica una *valoración* (positiva o negativa) de *x*.³⁹ Por ejemplo, [Juan *debe* serle fiel a su esposa] no sólo *describe* una condición o estado de Juan (*e.g.* que si Juan ama a su esposa entonces no la engañaría aunque pudiese), sino que implica *evaluaciones* de las acciones de Juan (*i.e.* si es verdad que Juan debe serle fiel a su esposa entonces la acción de no serle fiel es *mala*).⁴⁰ Una paráfrasis de la oración ‘Juan debe serle fiel a su esposa’ que no tenga ninguna implicación prescriptiva o evaluativa *ipso facto* pierde un aspecto esencial del sentido moral del ‘*debe*’ que ocurre en la misma. Entonces, el punto crucial para entender cuándo un concepto es normativo es determinar si tal concepto (directamente, o por sí mismo) tiene consecuencias *prescriptivas* o *evaluativas* (o ambas); si es *posible* expresar (semánticamente) a una proposición [*p*] que contenga a un concepto *C* y [*p*] no tiene por consecuencia directa a una proposición que contenga un concepto prescriptivo o evaluativo entonces *C* no es normativo.

Intuitivamente, el concepto de justificación epistémica es normativo en el sentido señalado, pues nuestras afirmaciones de que un sujeto está justificado en creer algo implican esencialmente una *evaluación epistémica* de la creencia del sujeto en cuestión (no una mera descripción de la misma). Cuando un sujeto tiene razones que lo justifican en creer una proposición, su poseer esas

³⁸ Más formalmente: *Un concepto C es normativo si, y sólo si, si un sujeto S satisface C entonces_{dir} hay una circunstancia X tal que S debe realizar acciones de un tipo Φ si, y sólo si, X se obtiene* (donde un condicional de la forma ‘*si p entonces_{dir} q*’ es verdadero cuando [*q*] es una consecuencia directa de [*p*], en conjunción, tal vez, con proposiciones triviales no-normativas).

³⁹ Podría pensarse que un término no puede ser a la vez descriptivo y evaluativo. Esto es erróneo. Si digo que Juan es un *asesino* claramente esto describiendo una propiedad (relacional) de Juan, pero *también* estoy evaluando (implícitamente, en virtud del significado de ‘asesino’) su acción como moralmente mala.

⁴⁰ Es importante insistir en que evaluar a una entidad *x* implica hacer *valoraciones* (positivas o negativas) sobre *x*. Si aceptamos que es *bueno* ser altruistas implícitamente aceptamos una *valoración* positiva de las acciones altruistas; si aceptamos que es *malo* mentir implícitamente aceptamos una *valoración* negativa de ese tipo de acción. Esto no implica, necesariamente, que la valoración en cuestión sea subjetiva. Al menos a un nivel intuitivo, es posible que haya valoraciones morales objetivas (dependiendo de si existe algún principio moral verdadero, independiente de nuestros deseos, creencias, etc., al que correspondan tales valoraciones).

razones no sólo puede explicar causalmente su creencia,⁴¹ sino también permite evaluarlo epistémicamente (*i.e.* permite determinar si el sujeto en cuestión está o no epistémicamente *autorizado* en tener tal creencia). Intuitivamente también, la evidencia que Juan tenga a favor de [*p*] puede ser tan fuerte que Juan *debería* creer [*p*] (o, alternativamente, la evidencia de Juan a favor de [*p*] puede ser tan débil que Juan *debería* no creer [*p*]). Análogamente, es intuitivo pensar que los hechos sobre lo que *S* quiere decir con ‘+’ son normativos. Intuitivamente, si *S* quiere decir la suma con ‘+’ entonces *S debería* realizar ciertos usos con ‘+’ y no realizar otros (*e.g.* *S* no debería usar ‘+’ al aplicarlo a *x* e *y* para obtener su cua-suma). Intuitivamente también, si *S* quiere decir la suma con ‘+’ entonces hay usos de ‘+’ que están *autorizados* para *S* y otros que no lo están. Entonces, es razonable creer que (b) afirma que cualquier hecho que refute al escéptico debe tener una relación *normativa* con los usos que *S* realice con ‘+’.⁴²

Hechas estas aclaraciones sobre el contenido de (a) [el hecho que refuta la hipótesis escéptica *determina* que *S* quiso decir la suma (y no la cua-suma) con ‘+’] y el contenido de (b) [el hecho que refuta la hipótesis escéptica *justifica* los usos que *S* realizó con ‘+’] examinemos las razones del escéptico al exigir satisfacer (a) y (b). La condición (a) es una instancia del principio general de que si aceptamos un cierto tipo de hechos en nuestra ontología debemos tener alguna concepción filosóficamente aceptable de su naturaleza. La motivación para exigir satisfacer (b) surge de la concepción pre-teórica del querer decir. Tal concepción, recordemos, consiste en que cuando un sujeto quiere decir algo con un signo capta “reglas” que determinan los usos *correctos* de un signo para un sujeto y que lo *guían* para realizar dichos usos correctos. En virtud de la interpretación de un signo con la que un sujeto se compromete, tal sujeto *debe* realizar ciertos usos de tal signo y evitar otros. Tales reglas nos sirven como *criterios* para establecer si un sujeto está *autorizado* o no en su uso de un signo. Entonces, hablar de “reglas” (al nivel intuitivo, y tal vez

⁴¹ Asumiendo que pueda establecerse una relación causal entre su *tener* esas razones (*e.g.* su *creer* esas razones) y la creencias justificada por tales razones.

⁴² Kripke mismo sugirió que el escéptico usó la noción de justificación para formular su paradoja debido a una connotación normativa de la misma. Por esta razón, justo después de haber rechazado al disposicionalismo por no capturar la naturaleza *normativa* de la relación entre el significado de ‘+’ y el uso que *S* realizó con tal signo (véase la nota 26 y su cita correspondiente en 1.3.1), Kripke afirmó lo siguiente:

En el inicio de nuestra discusión del análisis disposicionalista, sugerimos que [tal análisis] tenía un aire de irrelevancia con respecto a un aspecto significativo del problema escéptico — que el hecho de que el escéptico pueda mantener su hipótesis de que quise decir cuás, muestra que no tengo *justificación* para responder ‘125’ en vez de ‘5’. ¿Cómo es que el análisis disposicionalista siquiera parece tocar este problema? Nuestra conclusión en el párrafo anterior muestra que en algún sentido, después de dar un número de críticas más específicas a la teoría disposicional hemos regresado en un círculo completo a nuestra intuición original. Precisamente el hecho de que nuestra respuesta a la pregunta de qué función quise decir es *justificativo* de mi presente respuesta, es ignorada en la explicación disposicional y lleva a todas sus dificultades. [“In the beginning of our discussion of the dispositional analysis, we suggested that it had a certain air of irrelevance with respect to a significant aspect of the sceptical problem -that the fact that the sceptic can maintain the hypothesis that I meant quus shows that I had no *justification* for answering ‘125’ rather than ‘5’. How does the dispositional analysis even appear to touch this problem? Our conclusion in the previous paragraph shows that in some sense, after giving a number of more specific criticisms of the dispositional theory, we have returned full circle to our original intuition. Precisely the fact that our answer to the question of which function I meant is *justificatory* of my present response is ignored in the dispositional account and leads to all its difficulties.” Kripke (1982) p.37]

Acorde con esta cita, *confirmamos* la intuición de que el análisis disposicionalista es *irrelevante* a la pregunta por la *justificación* del uso que *S* hace de ‘+’ justo después de mostrar que la relación entre lo que queremos decir y los usos que hacemos con un signo es *normativa*. ¿Por qué confirmamos lo primero a partir de lo segundo? Al parecer, porque la pregunta del escéptico no inquiriere sobre una explicación meramente descriptiva (*e.g.* causal) sobre la relación entre significar algo con un signo y sus usos, sino por algo que *autorice* (y, en ese sentido, *justifique*) nuestros usos a partir de lo que significamos. El disposicionalismo ignora el carácter *justificativo* de la pregunta del escéptico, porque ignora su connotación *normativa*.

metafórico, en el que Kripke lo hace) se captura en la tesis de que la relación entre lo que un sujeto quiere decir con un signo y sus usos del mismo es *normativa*. De acuerdo con esto, (a) y (b) están intuitivamente motivadas. Además, ambas condiciones están muy relacionadas entre sí: una concepción adecuada de la naturaleza de los hechos sobre lo que *S* quiere decir, tiene que dar cuenta de sus características más fundamentales, siendo una de ellas su carácter normativo.

1.3 La tesis escéptica: no hay hechos que determinen lo que queremos decir con un signo en el pasado

En la primera parte de este apartado enumero brevemente un primer grupo de tipos de hechos que se citan para afrontar el reto escéptico y las razones del escéptico para rechazarlos. Este primer grupo se caracteriza porque i) son respuestas ingenuas del sentido común al reto escéptico y ii) su rechazo no es controversial (en general). En las siguientes dos sub-secciones (1.3.1 y 1.3.2) examino los argumentos de Kripke en contra de dos tipos de hechos que han sido filosóficamente controversiales en la discusión del argumento escéptico: hechos sobre disposiciones de *S* a usar ‘+’; y hechos primitivos sobre lo que *S* quiso decir. Ambas respuestas al reto escéptico proporcionan diferentes concepciones filosóficas sobre lo que *S* quiere decir con ‘+’. Empecemos por considerar las respuestas del sentido común al reto escéptico.

Hechos sobre usos pasados que *S* realizó con ‘+’. Un primer candidato para refutar al escéptico son los hechos sobre los usos que *S* realizó con ‘+’ en el pasado. Si esos hechos falsearan a la hipótesis escéptica y verificaran la hipótesis del sentido común, entonces serían compatibles con que *S* haya querido decir la suma, pero no con que *S* haya querido decir la cua-suma con ‘+’. Sin embargo, el escenario que propone Kripke involucra a un hablante común que no ha realizado todos los usos posibles de un cierto signo y, por lo tanto, siempre se puede definir un concepto como el de cua-suma que sea compatible con los usos de ‘+’ que *S* realizó en el pasado, pero que no sea compatible con los usos futuros que *S* realice con tal signo. Entonces, cualquier hecho sobre los usos de ‘+’ que *S* realizó en el pasado será compatible con la hipótesis escéptica, y no la refutará.

Hechos sobre algoritmos asociadas por *S* a ‘+’. Por un ‘algoritmo’ Kripke entiende un conjunto de pasos a seguir para llevar a cabo una cierta acción (*e.g.* sumar). En este sentido, un algoritmo para sumar asociado a ‘+’ consiste en algún conjunto de pasos a efectuar asociados con el uso de ‘+’ cuyo resultado sea la suma de un par de números. Por ejemplo, un algoritmo tal es el siguiente: “Para calcular la suma de un número *x* y un número *y*, primero hay que *contar* un número *x* de objetos, luego *contar* un número *y* de objetos, luego poner ambos grupos de objetos juntos para finalmente *contar* el número *z* de objetos del grupo resultante. El número *z* será el resultado de sumar *x* e *y*”.

Este candidato para refutar la hipótesis escéptica es inicialmente plausible, pues solemos llamar ‘reglas’ a cierto tipo de algoritmos y, normalmente, entendemos por ‘la regla de adición’ un algoritmo sobre cómo sumar. Tal vez (se podría pensar) lo que el escéptico entiende por ‘regla’ al caracterizar la concepción pre-teórica del querer decir, no es más que un algoritmo. Sin embargo, citar un algoritmo en el sentido señalado, no nos lleva muy lejos para determinar lo que *S* quería decir con ‘+’. En primer lugar, hay que notar que proporcionar un algoritmo para sumar involucra el uso de diversos signos del lenguaje (*e.g.* el uso de ‘contar’). Pero una vez admitido esto, el escéptico puede repetir su estrategia y formular una nueva hipótesis escéptica sobre lo que *S* quería decir con el conjunto de signos usados para formular el algoritmo en cuestión (*e.g.* “*S* no quería

decir *contar* con ‘contar’ en el pasado, sino *cua-contar*, donde *cua-contar* un número x de objetos consiste en contar el número de objetos si x no es mayor que n ; y de otra forma, el resultado de *cua-contar* x es cinco”). Esta estrategia escéptica se puede repetir con respecto algoritmos cada vez más “básicos”. En última instancia, esta dialéctica nos conduce o bien a un regreso al infinito (a reglas para interpretar reglas, *ad infinitum*) o bien a usos de signos cuya interpretación no está fundamentada. En ambos casos, no se logra citar un hecho que nos justifique en nuestro uso de ‘+’ y nos permita refutar al escéptico.

Recapitulando: los algoritmos no sirven para determinar el contenido que S asignó a ‘+’, pues un algoritmo involucra el uso de signos y, entonces, el escéptico puede hacer interpretaciones no-estándares de tales signos y preguntarse por un hecho que refute su hipótesis escéptica sobre el contenido de esos signos, repitiendo esta estrategia a niveles cada vez más básicos, hasta llegar a un uso injustificado de un signo o prosiguiendo hacia el infinito. Una moraleja de este rechazo es que no debemos tomar literalmente nuestra intuición de que el significado de un signo involucra reglas (en el sentido cotidiano del término). Tales reglas se formulan mediante signos que pueden interpretarse de maneras no-estándares (compatibles con la hipótesis escéptica); de manera que citarlas para responder al reto escéptico sólo pospone la cuestión.

Hechos sobre la fenomenología de S asociada a sus usos de ‘+’. Por ‘fenomenología’ se entiende aquí algún tipo de experiencia subjetiva (*e.g.* sensación, imagen mental, impresión subjetiva, etc.) que sea característica de nuestro uso significativo de un signo. Si existe algún tipo de experiencia subjetiva que S tenga siempre que utiliza ‘+’ para sumar (y que no tuviera si usara ‘+’ para *cua-sumar*) tal tipo de experiencia es un candidato *prima facie* plausible para refutar al escéptico, pues S podría identificar por introspección un hecho sobre sus experiencias, que le permitiera identificar si está sumando o *cua-sumando*. Sin embargo, esta propuesta tiene serios problemas.

En primer lugar, no hay una fenomenología o experiencia subjetiva característica de querer decir la suma con ‘+’ (ni de sumar, ni de *cua-sumar*) para un gran número de sujetos, de manera que no hay un hecho fenomenológico que descarte una hipótesis escéptica sobre ellos. Al menos, cuando yo hago introspección (en circunstancias adecuadas en las que no estoy cansado, presto suficiente atención, etc.) cuando quiero decir la suma con ‘+’ no encuentro ninguna experiencia característica de tal estado (no encuentro una experiencia que acompañe de manera constante a mi querer decir la suma con ‘+’).

Esto muestra que incluso si S tuviese una experiencia subjetiva característica cuando quiere decir la suma con ‘+’, esa experiencia no es *esencial* a la ejemplificación de su estado de querer decir la suma: tal estado *puede* ejemplificarse en otros individuos con diferentes experiencias o ninguna. Entonces S *podría* sentir la “experiencia de sumar” cuando *cua-suma* y viceversa (de hecho, S *podría* sentir cualquier tipo de sensación, o tener cualquier tipo de experiencia subjetiva, cuando suma y cuando *cua-suma*). Entonces, cualquier hecho sobre la fenomenología que S tuviera cuando quiere decir la suma con ‘+’ es compatible con que S quisiera decir la *cua-suma* con ‘+’.

E incluso asumiendo que *necesariamente* todo sujeto tiene una experiencia subjetiva cuando quiere decir la suma con ‘+’, que *necesariamente* no tiene ese tipo de experiencia en ninguna otra circunstancia (*e.g.* si quisiera decir la *cua-suma* con ‘+’) y que es *posible* que tal tipo de experiencia sea indetectable por introspección (incluso en circunstancias *prima facie* ideales) de todas maneras ese tipo de experiencia no nos *guiaría* en la aplicación correcta de ‘+’ a un par de números x e y ; pues bien podríamos tener ese tipo de experiencia *sui generis* (y sumamente bizarra)

sin que eso nos permitiera identificar qué usos de ‘+’ son correctos y cuáles incorrectos. Por estas razones este tipo de hechos no sirven para refutar al escéptico.

Hasta aquí, he revisado algunos tipos de hechos sugeridos para refutar al escéptico con base en nuestro sentido común. Sin embargo, todos ellos tienen problemas serios. A continuación examinaré dos propuestas filosóficamente más sofisticadas que pretenden refutar al escéptico, y las razones que el escéptico proporciona para rechazarlas. Su examen revelará aspectos del querer decir que son centrales para el éxito de su argumento.

1.3.1 Hechos sobre nuestras disposiciones a usar un signo: objeciones iniciales

La postura filosófica que examinaré a continuación se denomina ‘disposicionalismo’. Tal postura sostiene que los hechos sobre las disposiciones que S tiene a usar ‘+’ constituyen lo que S quiere decir con ‘+’. Por ‘disposición’ se entiende una propiedad de un objeto x que se define en términos del comportamiento de x si x se encontrara en ciertas circunstancias reales o contrafácticas. Describamos el hecho de que un objeto posea una disposición mediante una oración subjuntiva verdadera sobre ese objeto. Por ejemplo, la fragilidad de un vaso de vidrio x es la propiedad disposicional de x de que: si x *fuese* impactado con suficiente fuerza contra un objeto sólido, entonces x se *rompería* (aunque de hecho x esté intacto y sin peligro real de romperse, y aunque de hecho x nunca se rompa). De acuerdo con el disposicionalismo, el hecho de que S quiera decir la suma con ‘+’ en el pasado consiste en que S haya tenido en el pasado un conjunto de disposiciones a usar ‘+’ para obtener sumas de pares de números; por ejemplo, la presunta disposición de S que consiste en que si se le preguntara a S por el resultado de la operación ‘ $n + m$ ’ entonces S respondería con la suma de n y m (para cualesquiera números n y m).

Esta postura rescata un aspecto importante de la postura del sentido común (examinada y rechazada al inicio de 1.3) de acuerdo con la cual los usos *pasados* que S efectuó con ‘+’ determinan que S quería decir la suma con ‘+’. Aunque resultó fallida, tal propuesta tiene de fondo la idea (característica del pensamiento tardío de Wittgenstein) de que el significado de un signo se reduce (en algún sentido) a su uso. La propuesta disposicionalista también tiene esta idea de fondo, pero proporciona una explicación más sofisticada que evita los problemas de su predecesora (no sólo abarcar los usos de ‘+’ que S realizó en el pasado, sino también los usos potenciales de ‘+’ que S realizaría en circunstancias *futuras* adecuadas).⁴³ Además, un disposicionalista puede dar cuenta de un sentido en el que el querer decir contiene reglas que determinan los usos potenciales futuros de un signo: las disposiciones de S a usar ‘+’ involucran *regularidades* en el uso que S realice con ‘+’ (bajo ciertas circunstancias determinadas). Tales regularidades “contienen” (en potencia) a los usos futuros de ‘+’. Por estas razones, el disposicionalismo parece filosóficamente prometedor.

Sin embargo, el escéptico argumenta que el disposicionalismo no se sostiene tras escrutinio cuidadoso. Examinemos los argumentos escépticos en contra de esta posición. En primer lugar, tenemos, en las palabras de Kripke, una formulación más precisa del análisis disposicionalista:

En primer lugar, debemos formular el análisis disposicionalista simple. Tal análisis proporciona un criterio que me dirá qué función numérica teórica φ quise decir con el símbolo de función binaria ‘ f ’, a saber: El referente φ de ‘ f ’ es esa única función binaria φ tal que yo estoy dispuesto, si se me

⁴³ En sentido estricto, el disposicionalismo no tiene de fondo la idea de Wittgensteiniana de que el significado de un signo se reduce a su uso; pues no es una postura sobre el significado de un signo, sino sobre lo que un sujeto significa con un signo. Sin embargo, tiene el mismo espíritu reduccionista sobre el significar que la postura Wittgensteiniana tiene sobre el significado.

pregunta sobre [el valor de] ' $f(m, n)$ ', donde ' m ' y ' n ' son numerales que denotan a números particulares m y n) a responder ' p ' (donde ' p ' es un numeral que denota a $\varphi(m, n)$). El criterio está diseñado para permitirnos "leer" qué función quise decir por un símbolo de función dado, a partir de mi disposición. Los casos de adición y cuadición anteriores simplemente serían casos especiales de tal esquema de definición.⁴⁴

De acuerdo con esta postura, se puede responder al escéptico citando el hecho de que S tiene la disposición a dar la suma de un par de números n y m cuando se le pregunta por el valor de ' $n + m$ '. Esta disposición es más eficaz en determinar correctamente los valores potenciales presentes, pasados y futuros de ' $n + m$ ' que son *compatibles* con que S tuviera la intención de sumar e *incompatibles* con que S tuviera la intención de cua-sumar. Ante tal postura, el escéptico proporciona varias objeciones que examinaré a continuación.

El problema de la infinitud. Hay números demasiado grandes para que una mente humana los capte (nuestras mentes son finitas, los números infinitos). Entonces, el escéptico puede redefinir 'cua-suma' para denotar una función que concuerde con la suma con respecto a pares de números que la mente humana puede captar, pero que no concuerde con la suma con respecto a pares de números que la mente humana no puede captar. Dado que S tiene una mente humana, no posee una disposición que determine cuándo quiere sumar y no cua-sumar (en el nuevo sentido estipulado), pues todos los usos que S está dispuesto a realizar con '+' (tomando en cuenta sus limitaciones cognitivas) son compatibles con que S haya querido decir la cua-suma (en el sentido redefinido).

El problema del error. Como cualquier otra persona, S puede tener disposiciones a equivocarse en el uso de '+'. Por ejemplo, cuando S usa '+' para sumar números de más de dos dígitos puede tener la disposición de olvidar "llevar" la unidad resultante de la suma de los primeros dos dígitos (e.g., cuando suma números como 36 y 48 suele dar como resultado 74 y no 84 como debería, pues suele olvidar "llevar" el 1 de la cifra 14, resultante de sumar 6 y 8). Recordemos además que, según el disposicionalismo caracterizado, todas las disposiciones de S a usar '+' determinan lo que S quiso decir. Entonces, las disposiciones de S a equivocarse al usar '+' también jugarían un papel al determinar la intención de S de querer decir una función determinada. Por lo tanto, la función que S tiene en mente no sería *la suma*, pues las disposiciones de S a usar '+' no sólo determinarían tercias ordenadas de números $\langle x, y, z \rangle$ tal que $x + y = z$. Por ejemplo, si se toman en cuenta las disposiciones de S a equivocarse para determinar el concepto que quiere decir entonces tales disposiciones incluirán la tercia de números $\langle 36, 48, 74 \rangle$, que no corresponde con al menos una tercia de números determinados por la suma, i.e. $\langle 36, 48, 84 \rangle$.

Estos dos primeros problemas pueden objetarse como sigue. El escéptico parece estar considerando un disposicionalismo muy "burdo". Para obtener un disposicionalismo más fino que evite el problema de la infinitud, es necesario agregar cláusulas *ceteris paribus* a la descripción de las disposiciones relevantes; cláusulas como "si S tuviera las capacidades intelectuales, vida, etc. necesarios para llevar a cabo las operaciones relevantes con '+' con respecto a un par de números n y m , entonces S estaría dispuesto a proporcionar la suma de n y m como respuesta a la pregunta '¿cuál es el resultado de $n + m$?'. Este tipo de cláusulas *ceteris paribus* excluyen las

⁴⁴ Kripke (1982) p. 26. "First, we must state the simple dispositionalist analysis. It gives a criterion that will tell me what number theoretic function φ of ' f ' is that unique function φ such that I am disposed, if queried about ' $f(m, n)$ ', where ' m ' and ' n ' are numerals denoting particular numbers m and n , to reply ' p ', where ' p ' is a numeral denoting $\varphi(m, n)$. The criterion is meant to enable us to 'read off' which function I mean by a given function symbol from my disposition. The cases of addition and quaddition above would simply be special cases of such a scheme of definition."

interpretaciones no-estándares de '+' que difieren de la suma con respecto a números que la mente humana no puede captar (e.g. por ser demasiado grandes para computarlos) y parece así evitar nuevamente las objeciones del escéptico. Análogamente, un análisis disposicionalista adecuado podría incluir cláusulas *ceteris paribus* similares que excluyan las disposiciones de *S* a cometer errores.

El punto central de ambas respuestas a los problemas del error y de la infinitud es mostrar que sólo se aplican a versiones implausibles del disposicionalismo, que incluyen a *todas* las disposiciones de *S* a usar '+' para determinar lo que *S* quiso decir con '+'. En cambio, un disposicionalismo aceptable sólo debería incluir un subconjunto de tales disposiciones, que evitara las interpretaciones bizarras de '+' y sólo determinara los valores *correctos* de acuerdo con el contenido estándar de '*n + m*', cuando se toman un cierto par de números *n* y *m* como sus argumentos; esto es, un subconjunto de nuestras disposiciones a usar '+' que involucre condiciones *ideales*, en donde nuestras disposiciones al error y nuestras limitaciones cognitivas se excluyan (mediante cláusulas *ceteris paribus* como las que señalamos anteriormente). Sin embargo, estas respuestas a sus objeciones producen un tercer problema para el disposicionalista.

El problema de la circularidad. Las únicas cláusulas *ceteris paribus*, que conocemos a ciencia cierta, y que evitan los problemas anteriores requieren especificarse haciendo referencia a *la función que S quiso decir mediante su uso de '+'*. Por ejemplo, la manera más natural de determinar cuáles son las "operaciones *relevantes*" en las cláusulas *ceteris paribus* anteriormente mencionadas, es por referencia a *la operación matemática que S quería decir con '+'*. Por lo tanto, al incluir cláusulas *ceteris paribus* que eviten el problema de la infinitud se hace circular al análisis disposicionalista. Análogamente, el que *S* tenga una disposición a cometer *errores* al usar '+' depende de *qué función quiere decir S con '+'* (la suma o la cua-suma): si se quiere decir la suma con '+' es erróneo denotar al 5 con ' $68 + 57$ ', pero si se quiere decir la cua-suma con '+' es erróneo denotar al 125 con ' $68 + 57$ '. Entonces la sugerencia de introducir cláusulas *ceteris paribus* para excluir las disposiciones de *S* a errar en el uso de '+' y evitar el problema del error, también hace circular a la explicación disposicionalista.

Este problema, sin embargo, no es concluyente. El escéptico no ha proporcionado ningún argumento para mostrar que la circularidad *no puede* evitarse. El escéptico mostró que toda manera *conocida (en el momento presente)* de especificar adecuadamente las circunstancias *ideales* en las que un sujeto aplica '+' a un par de números para obtener su suma (y no su cua-suma), requiere hacer referencia a lo que tal sujeto quiere decir con '+'. Sin embargo, nada de lo dicho hasta ahora muestra que no exista una manera alternativa, *aún desconocida*, de especificar tales condiciones ideales sin referirse a lo que el sujeto quiere decir con '+'. Es compatible con todo lo que el escéptico ha dicho que mañana mismo se descubra una manera no-circular de especificar las condiciones ideales deseadas. Si ese fuera el caso, entonces sería ilícito concluir que no *existe* un hecho sobre las disposiciones de *S* a usar '+' que determina que *S* quiso decir la suma con '+' (a lo más sería lícito concluir que *no sabemos* si existe o no un hecho tal). Entonces, el escéptico necesita un argumento ulterior para mostrar que, *en principio*, este tipo de circularidad es inevitable para un disposicionalista.⁴⁵ En ausencia de tal argumento, no es lícito concluir que cualquier tipo de

⁴⁵ Algunos filósofos [e.g. Forbes (1983)] piensan que *en principio* es posible proporcionar las condiciones ideales en las que un sujeto usa '+' correctamente, sin usar el concepto de *querer decir la suma*. La idea central es que, aunque pudieran existir problemas prácticos, epistémicos, cognitivos, etc. para establecer tales condiciones ideales, ninguna de esas limitaciones constituyen un problema *de principio* para suponer que dichas condiciones existan (hasta donde el problema

disposicionalismo es circular (a lo más, el escéptico podría concluir que, hasta el momento presente, *no conocemos* algún conjunto de hechos disposicionales sobre *S* a los que se reduzca el que *S* signifique la suma con '+').⁴⁶ Por último, y para robustecer sus demás objeciones, el escéptico planteó una última objeción, más fundamental y aparentemente más fuerte, en contra del disposicionalismo.

El problema de la normatividad. Encontramos este último problema, expresado clara y concisamente, en palabras del propio Kripke:

El disposicionalista proporcionó una explicación *descriptiva* de esta relación [entre el contenido y el uso de un signo]: si '+' quiere decir adición, entonces responderé '125'. Pero ésta no es la explicación apropiada de la relación, la cual es *normativa*, no descriptiva. El punto no es que, si quise decir adición con '+', yo *responderé* '125', sino que, si yo quiero concordar con lo que quise decir en el pasado con '+', yo *debería* responder '125'. Un error computacional, finitud de mi capacidad, y otros factores problemáticos pueden conducirme a no estar dispuesto a responder como yo debería, pero si esto es así, no habré actuado de acuerdo con mis intenciones. La relación del significado y la intención con la acción futura es *normativa*, no *descriptiva*.⁴⁷

Aparentemente, el problema de la normatividad es la fuente de los demás problemas del disposicionalismo. Es porque el disposicionalista sólo cuenta con hechos especificables en terminología exclusivamente descriptiva que no tiene ninguna implicación acerca de qué usos de '+' están *autorizados* para *S*. Y es por esta razón que no puede introducir cláusulas *ceteris paribus* en su análisis que le permitan dar cuenta de una manera no-circular del conjunto (potencialmente) infinito de condiciones bajo las que un sujeto usa *correctamente* (*i.e.* con autorización) un signo, y excluir de su análisis (nuevamente, sin ser circular) las disposiciones de *S* a cometer *errores* (*i.e.* a usar '+' de una manera no-autorizada). La razón de fondo es que un análisis disposicionalista carece del vocabulario normativo (*i.e.* evaluativo y/o prescriptivo) que es esencial para describir la relación

de la circularidad lo demuestra). Esto puede apoyarse como sigue: De acuerdo con el escéptico, ni siquiera un Dios omnisciente podría citar los hechos que hagan verdaderas la hipótesis del sentido común y justifiquen nuestro usos de '+', pero ¿realmente puede el escéptico afirmar justificadamente que dicho Dios no puede listar las condiciones ideales bajo las cuales un agente aplicaría '+' a un par de números *n* y *m* sólo para obtener su suma *sin usar el concepto de querer decir la suma*? Hasta donde puedo ver, el problema de la circularidad planteado por el escéptico no nos justifica en contestar negativamente esa pregunta. Sin embargo, si el problema de la normatividad es un problema genuino, proporciona las razones necesarias para mostrar que la circularidad en el análisis disposicionalista no puede evitarse *en principio*, pues un análisis disposicionalista (que es puramente descriptivo) no contiene la terminología evaluativa que es (presumiblemente) *esencial* para describir nuestro significar algo con un signo.

⁴⁶ El rechazar que el problema de la circularidad no plantea un problema de principio no equivale a afirmar que no presenta un problema serio, sumamente difícil para una postura disposicionalista (y para una postura naturalista en general). Hasta donde sé no se ha descubierto *aún* un análisis naturalista satisfactorio del que un sujeto signifique un cierto concepto con un signo (ni del que la ejemplificación de un pensamiento posea un contenido determinado). Podría ocurrir, que tras siglos de investigación no se encontrara un análisis naturalista no-circular de la propiedad de poseer un contenido. Si eso ocurriese sería más razonable pensar que la propiedad de poseer un contenido es primitiva. Sin embargo, las razones del escéptico no garantizan tal pesimismo anti-naturalista, e incluso si tras siglos de investigación infructuosa no se encontrara un análisis naturalista adecuado, eso no tiene por qué forzarnos a aceptar un primitivismo. Un naturalista bien podría argumentar que sí hay una propiedad natural a la que se reduce la propiedad de poseer un contenido, pero que tal propiedad nos es cognitivamente inaccesible, *en principio* (McGinn ha argumentado a favor de una posibilidad similar en el caso de los *qualia* esenciales a sensaciones y demás estados fenoménicos [McGinn (1993)]).

⁴⁷ *Ídem* p. 37 (la traducción es mía). "The dispositionalist gives a *descriptive* account of this relation: if '+' meant addition, then I will answer '125'. But this is not the proper account of the relation, which is *normative*, not descriptive. The point is *not* that, if I meant addition by '+', I *will* answer '125', but that, if I intend to accord with my past meaning of '+', I *should* answer '125'. Computational error, finiteness of my capacity, and other disturbing factors may lead me not to be *disposed* to respond as I *should*, but if so, I have not acted in accordance with my intentions. The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*."

normativa entre lo que *S* quiere decir con ‘+’ y los usos de ‘+’ que *S* realice (véase 1.2.2 para una caracterización de ‘normativo’ en el sentido relevante). Entonces, la circularidad en el análisis disposicionalista será inevitable si se pretende rescatar adecuadamente tal relación normativa.

Hay que enfatizar que si el problema de la normatividad es sólido entonces plantea un problema de principio para cualquier análisis disposicionalista aceptable, pues algo esencial a tal tipo de análisis es que se formulan únicamente en términos de lo que un sujeto *haría* en ciertas circunstancias, no en términos de lo que tal sujeto está *autorizado* a hacer en esas circunstancias. En otras palabras, el análisis disposicionalista puede formularse adecuadamente sin ningún término normativo; mientras que la relación entre lo que un sujeto quiere decir con un signo y los usos del mismo, sólo puede capturarse mediante términos normativos.

Una última consecuencia de aceptar el problema de la normatividad, más interesante y general, es que se aplica a cualquier teoría sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’ en el pasado, que sea especificable en terminología exclusivamente descriptiva. Entonces, por ejemplo, cualquier teoría causal, biológica, conductista, funcionalista, etc., sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’, que pueda formularse satisfactoriamente sin usar términos normativos, será tan insatisfactoria como la propia teoría disposicionalista. En última instancia, si el querer decir es esencialmente normativo ningún análisis *naturalista* de los hechos sobre lo que *S* quiere decir funcionará.⁴⁸ La razón, reitero, es que tales análisis pueden formularse adecuadamente sin la necesidad de usar nociones evaluativas/prescriptivas, mientras que si nuestro querer decir es normativo no puede formularse de la misma manera.

1.3.2 Hechos primitivos sobre lo que queremos decir con un signo: objeciones iniciales

Otra respuesta filosófica al escéptico consiste en suponer que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son *primitivos*, no analizables en términos más básicos. De acuerdo con esta postura, lo que justifica el uso de ‘+’ que *S* realizó en el pasado y lo que determina que *S* quería decir la suma (y no la cuasuma) con ‘+’ en el pasado, es *el hecho primitivo de que S quería decir la suma con ‘+’ en el pasado* (de aquí en adelante, me referiré a esta postura con el nombre de ‘primitivismo’). Entonces, de acuerdo con el primitivismo, la pregunta por la naturaleza de esos hechos tiene una respuesta trivial: su naturaleza es totalmente *sui generis*, y no hay nada más que decir al respecto.

A pesar de ser una respuesta al reto escéptico sumamente simple, el primitivismo tiene varios problemas, pues implica que varias incógnitas muy desconcertantes sobre la naturaleza de los hechos sobre lo que *S* quiere decir, queden por siempre (y en principio) sin respuesta. Kripke expresa tal pensamiento de la siguiente manera:

Tal vez, podríamos tratar de recuperarnos, argumentando que querer decir adición mediante ‘más’ es [...] un estado primitivo, que no debe ser asimilado a [...] ningún estado ‘cualitativo’, ni tampoco debe ser asimilado a las disposiciones, sino que es un estado de su propio y único tipo.

⁴⁸ Por un análisis naturalista entiendo un análisis con base en hechos descritos adecuadamente, y en su totalidad, por alguna ciencia natural. Dado que el discurso de las ciencias naturales pretende ser meramente descriptivo (pues, aunque implica leyes, tales leyes no son normativas en el sentido señalado en 1.2.2), los hechos descritos en su vocabulario no servirán para capturar la dimensión normativa del significar (asumiendo que realmente tenga esa dimensión).

Tal movimiento sería irrefutable en algún sentido [...]. Pero parece desesperado: deja la naturaleza de este estado primitivo postulado —el estado primitivo de ‘querer decir adición mediante “más”’— completamente en el misterio.⁴⁹

Enseguida examinaremos algunas inquietudes que el escéptico plantea y que nos permiten percatarnos del costo intelectual de adoptar un primitivismo. Una primera inquietud sobre el estado mental de querer decir la suma con ‘+’ es que: “no parece ser un estado susceptible de introspección, y sin embargo, nosotros supuestamente estamos conscientes de él con un considerable grado de certeza siempre que ocurre.”⁵⁰ Conocemos, desde nuestra propia consciencia y con un alto grado de certeza qué es lo que queremos decir con nuestro uso de un signo; pero, este conocimiento no se adquiere por la introspección de una experiencia subjetiva, accesible directamente a nuestra consciencia, que sea característica de querer decir un concepto y no otro (para ver esto examínense los argumentos sobre los hechos fenomenológicos en 1.4). ¿Cómo, entonces, podemos conocer desde nuestra propia consciencia y con alto grado de certeza que queremos decir la suma y no la cua-suma, si no hay ninguna experiencia subjetiva (sensación, *qualia*, etc.) que nos permita identificar uno de esos conceptos y no el otro como el contenido asignado a ‘+’? La pregunta anterior no sólo es perfectamente inteligible, sino que también resulta intelectualmente desconcertante, al grado de exigirnos una respuesta que mitigue nuestra insatisfacción intelectual. Sin embargo, lo único que podremos obtener si aceptamos el primitivismo es que, en principio, no podemos proporcionar una respuesta sustantiva a esa pregunta.⁵¹ Claramente, ese tipo de respuesta no mitiga nuestro desconcierto intelectual.

Examinemos ahora un segundo aspecto sobre los hechos lo que *S* quiere decir que resulta intelectualmente desconcertante. Encontramos una formulación del mismo en el siguiente fragmento del texto de Kripke:

Tal estado tendría que ser un objeto finito, contenido en nuestras mentes finitas. No consiste en haber explícitamente pensado en cada caso de la tabla de adición, ni siquiera en la codificación de cada caso por separado en mi cerebro: carecemos de la capacidad para eso. Sin embargo [...] “de una manera rara” cada caso tal está ya “en algún sentido presente”. [...] ¿Qué sentido podría ser ese? ¿Podemos concebir un estado finito que no *podiera* ser interpretado de una manera similar a [la interpretación realizada mediante la función] cuás? ¿Cómo podría ser eso? La propuesta que estoy ahora discutiendo oculta esa pregunta debajo de la alfombra, dado que la naturaleza del supuesto ‘estado’ se deja en el misterio.⁵²

Nuevamente, si adoptamos el primitivismo no podemos dar cuenta de cómo, y en qué sentido, un estado mental presente y *finito* de *S* (su querer decir la suma con ‘+’) “contiene”

⁴⁹ *Ibidem* p. 51 “Perhaps we may try to recoup, by arguing that meaning addition by ‘plus’ is a [...] primitive state, not to be assimilated to [...] any ‘qualitative’ states, nor to be assimilated to dispositions, but a state of a unique kind of its own. Such a move may in a sense be irrefutable [...]. But it seems desperate: it leaves the nature of this postulated primitive state — the primitive state of ‘meaning addition by “plus”’ — completely mysterious”.

⁵⁰ *Ibidem* p. 51 “It is not supposed to be an introspectible state, yet we supposedly are aware of it with some fair degree of certainty whenever it occurs”.

⁵¹ Algunos filósofos se han quejado de la falta de argumentos de Kripke a favor de esta objeción al primitivismo. Aquí únicamente intento apearme a las razones de Kripke para presentar una interpretación fidedigna de su argumento, y sólo hasta el siguiente capítulo realizo una evaluación de la intuición que motiva esta objeción del escéptico.

⁵² *Ibidem* pp. 52-53 “Such a state would have to be a finite object, contained in our finite minds. It does not consist in my explicitly thinking of each case of the addition table, nor even of my encoding each separate case in the brain: we lack the capacity for that. Yet [...] “in a *queer* way” each such case already is “in some sense present”. [...] What can that a sense be? Can we conceive a finite state which *could* not be interpreted in a quus-like way? How could that be? The proposal I am now discussing brushes such questions under the rug, since the nature of the supposed ‘state’ is left mysterious.”

(potencialmente) *infinitos* usos correctos de ‘+’ para *S*, muchos de los cuales nunca han sido (ni serán) realizados. De la misma manera, no podemos dar cuenta de por qué son correctas (infinitas) inferencias a partir de proposiciones de la forma [*S* quiere decir *c* con ‘+’ en *t*]. Por ejemplo, de la proposición [*S* quiere decir la suma con ‘+’ en *t*] (donde *t* es un tiempo determinado) y de la proposición [*S* aplica ‘+’ a *m* y *n* en *t*] (donde *m* y *n* son números determinados) deberíamos poder inferir trivialmente la proposición [*S* realizó una aplicación *correcta/incorrecta* de ‘+’ a *m* y *n* en *t*] (para infinitos par de números).

Hasta aquí las objeciones al primitivismo.⁵³ Antes de pasar a la siguiente sección, debemos considerar una tercera opción para responder al escéptico, una posición “híbrida” entre el disposicionalismo y el primitivismo. Esta opción surge de una ambigüedad en la afirmación de que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son primitivos, *i.e.* no *analizables*. Aquí, obtendremos interpretaciones diferentes de ‘primitivo’ dependiendo de lo que entendamos por ‘análisis’. En primer lugar, podemos entender por ‘análisis’ una reducción *a priori* de un tipo de hechos A a un tipo de hechos B. Por ejemplo, Russell intentó una reducción *a priori* con respecto a los hechos sobre la percepción de objetos macroscópicos, a hechos sobre la percepción de *sensibilia*, *i.e.* posibles objetos de la sensación *inmediata* de algún individuo (*e.g.* sensaciones visuales particulares).⁵⁴

También podemos entender por ‘análisis’, una reducción *a posteriori*, como la que algunos filósofos esencialistas realizan de hechos sobre la substancias naturales (*e.g.* la substancia natural *Agua*) a hechos sobre substancias postuladas por la química (*e.g.* la *substancia cuyas moléculas están principalmente compuestas por H₂O*). Ambos tipos de análisis difieren en su estatuto epistémico (pues el primero se justifica *a priori* mientras que el segundo se justifica *a posteriori*), pero no difieren en su carácter reduccionista. Acorde con este primer tipo de análisis, cuando decimos que un hecho es primitivo decimos que ese hecho es *irreductible*.

Sin embargo, también podemos usar el término ‘análisis’ para significar un procedimiento conceptual (metafísico) no-reduccionista: una vez aceptado que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son *irreductibles* (y en este sentido “inanalizables”) podemos proporcionar una explicación de su naturaleza con base en otro tipo de hechos *metafísicamente más fundamentales o básicos*;

⁵³ Algunos filósofos se han quejado de que esta objeción de Kripke depende de su compromiso implícito y no-argumentado con un reduccionismo. Nuevamente, aquí sólo presento una interpretación general del argumento de Kripke. En el siguiente capítulo defiendo la intuición de Kripke que a motiva a esta objeción.

⁵⁴ Hasta donde entiendo, Russell tenía en mente un análisis *metafísico* reduccionista de un tipo de hechos A (los hechos sobre la percepción de un objeto macroscópico) con base en un tipo de hechos B (los hechos sobre la sensación inmediata de *sensibilia*). Él no estaba proporcionando, por ejemplo, un análisis *semántico* de lo que significa la expresión ‘*S* percibe un objeto macroscópico *x*’. Y plausiblemente, el análisis que Russell tenía en mente no se realiza con base en evidencia *a posteriori*. Para realizar tal análisis es necesario (al menos) establecer una *equivalencia* entre el que un sujeto perciba un objeto macroscópico y el que ese sujeto capte cierto conjunto de *sensibilia*, es decir, Russell tendría que justificar una tesis del siguiente tipo:

(Rs) *S* percibe un objeto macroscópico *x* si, y sólo si, *S* percibe directamente un conjunto *C* de *sensibilia* adecuadamente correlacionados con *x*

Ahora bien, acorde con la teoría de Russell, por la justificación *a posteriori* de una proposición [*p*] podemos entender: o bien i) una justificación de [*p*] con base en evidencia adquirida vía percepción de un objeto macroscópico; o bien ii) una justificación de [*p*] con base en captación inmediata de algún conjunto de *sensibilia*. Si adoptamos la opción (i), entonces el análisis de la percepción propuesto por Russell sería circular, pues para justificar el análisis de Russell debemos justificar la equivalencia (Rs), y para justificar (Rs) *empíricamente* (*i.e.* vía percepción de objetos macroscópicos), debemos saber previamente *en qué consiste percibir un objeto macroscópico*. Si optamos por la opción (ii), (Rs) no se puede justificar, pues no podemos inferir la existencia de *correlaciones* entre objetos externos a nuestra mente y conjuntos de *sensibilia* a partir, únicamente, de nuestra captación inmediata de *sensibilia*. Por lo tanto, la justificación de tal análisis debe proporcionarse *a priori*, no *a posteriori*.

análogamente a lo que hacemos cuando analizamos un concepto con base en conceptos más fundamentales o básicos.⁵⁵

Entonces, aunque Kripke nunca utilizó esos términos, podemos entender por ‘análisis’ un procedimiento conceptual que abarca a este tipo de “análisis” no-reductivo. Acorde con esta interpretación, cuando decimos que un hecho es ‘primitivo’ estamos diciendo que tal hecho es *fundamental*. Las objeciones del escéptico al primitivismo parecen dirigirse en contra de una postura que sostiene que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son irreductibles y *fundamentales* (pues si tal postura se acepta entonces no queda abierta ningún tipo de explicación metafísica para responder nuestras dudas sobre los aspectos desconcertantes de tales hechos).

Sin embargo, las razones proporcionadas hasta ahora por el escéptico no afectan tan claramente a un primitivismo que afirme que los hechos sobre lo que *S* quiere decir, son irreductibles pero *no-fundamentales*, pues *prima facie* permiten una explicación metafísica de la naturaleza de ese tipo de hechos en términos de algún conjunto de hechos *metafísicamente más fundamentales* (aunque diferentes). Un primitivista de este tipo podría afirmar que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son ‘primitivos’ en el sentido de *irreductibles* pero no son ‘primitivos’ en el sentido de *fundamentales*: tal teórico podría pensar que el hecho sobre lo que *S* quiere decir con ‘+’ *se deriva metafísicamente de* los hechos sobre las disposiciones de *S* a usar ‘+’ (por ejemplo). Llamemos a esta postura un ‘primitivismo híbrido’. Incluso si mi interpretación de lo que Kripke quería abarcar con su uso de ‘análisis’ es errónea, la opción híbrida bosquejada debe examinarse para determinar si la tesis escéptica está justificada o no.⁵⁶

Debemos extraer razones para rechazar la alternativa híbrida del texto de Kripke o, en el caso de que Kripke no haya considerado esta posición, suplementar los argumentos de Kripke con nuevas razones para rechazar tal alternativa. ¿Qué nos tiene que decir el escéptico sobre esta última opción teórica, de acuerdo con la cual los hechos sobre lo que *S* quiere decir son irreductibles y no-

⁵⁵ La noción de *fundamentación metafísica* puede elucidarse mediante el siguiente ejemplo. Hay una conocida discusión acerca de la naturaleza de los *hechos mentales* entre materialistas no-eliminativistas y dualistas. Un materialista no-eliminativista sostiene que: 1) hay hechos mentales (distintos de los hechos físicos) y 2) todo lo que existe tiene una naturaleza esencialmente física. Por lo mismo, él afirma que algún subconjunto de los hechos físicos es una *base adecuada* para *dar cuenta de la naturaleza* de cualquier hecho mental (en ese sentido un materialista debe *fundamentar* la existencia de los hechos mentales *con base en* un subconjunto de los hechos físicos). En contraste, un dualista afirma que ningún conjunto de hechos físicos es una base adecuada para explicar la naturaleza de los hechos mentales (en ese sentido, un dualista afirma que los hechos mentales son *fundamentales*, pues no hay hechos más básicos a partir de los cuales se fundamente su existencia). En general, esta noción se utiliza para hacer sentido de la siguiente posibilidad: “Existen hechos del tipo A y hechos del tipo B. Los hechos del tipo A *no son idénticos con* (no *se reducen a*) los hechos del tipo B. Sin embargo, los hechos del tipo A *están fundados metafísicamente* en los hechos del tipo B. En ese sentido, los hechos del tipo A tienen esencialmente la misma naturaleza que los hechos del tipo B, pues los primeros *se derivan* metafísicamente de los segundos.”

⁵⁶ Sólo conozco a un filósofo que ha sostenido un primitivismo híbrido como una respuesta explícita al escéptico de Kripke, a saber: Scott Soames [Soames, (1984)]. Soames maneja una noción de superveniencia en vez de una de fundamentación metafísica, pero en esencia, busca sostener una postura del mismo tipo: aceptar que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son *irreductibles* pero que supervienen-de/dependen-ontológicamente-de/se-fundamentan-metafísicamente-en una base *X* de hechos. La base *X* que Soames admite es una base de disposiciones de *S* que satisface los siguientes constreñimientos i) *X* incluyen las disposiciones de *S* a emitir ejemplares de una construcción lingüística ϕ y ii) *X* incluye otras disposiciones que van más allá de la mera emisión de ϕ (como re-comprobar los resultados obtenidos al emitir ϕ , preguntar a alguien más si los procedimientos realizados al emitir ϕ son adecuados cuando uno no está seguro, etc.) y iii) aunque las disposiciones pertenecientes a *X* pueden estar descritas mediante vocabulario con alguna connotación *intencional* (mediante expresiones como ‘afirmar a ϕ ’, ‘usar a ϕ para tal propósito’, etc. que presuponen la atribución de estados intencionales al agente descrito) tal vocabulario intencional no debe especificar ningún *contenido* particular (so pena de pecar de circularidad). Desgraciadamente, no puedo examinar aquí la postura de Soames en detalle, por limitaciones de espacio.

fundamentales? Desgraciadamente, las limitaciones de espacio y tiempo inherentes a esta tesis no me permiten examinar adecuadamente las razones escépticas que pudieran proporcionarse en contra de esta postura híbrida. Sólo diré que es *prima facie* plausible pensar que si aceptamos que los hechos sobre lo que *S* quiere decir son irreducibles y *normativos*, cualquier intento de fundamentar metafísicamente a este tipo de hechos con base en algún tipo de hechos *no-normativos* dejará, nuevamente, en total misterio las múltiples características desconcertantes de los hechos sobre lo que *S* quiere decir, que se derivan de su normatividad. Después de todo, tendríamos que asumir un escenario del siguiente tipo: i) *S* tiene una propiedad *F* (la propiedad de *querer decir tal y cual con un signo*) y *F* tiene la propiedad *N* (*N = ser normativa*); ii) *S* tiene una propiedad *G* (*G = tener tales y cuales disposiciones*) y *G* no tiene la propiedad *N*; sin embargo, iii) *F* se deriva metafísicamente de *G*, pero *N* no se deriva metafísicamente de ninguna propiedad de *G*! ¿De dónde proviene la normatividad de *F*? Es un misterio” Si esto es correcto, una alternativa híbrida no nos proporciona una respuesta a las preguntas desconcertantes del escéptico que mitigue nuestra insatisfacción intelectual, sólo será una postulación de que una propiedad normativa se deriva metafísicamente a partir de otra propiedad no-normativa.

Hasta aquí, los tipos de análisis metafísicos examinados se corresponden con el listado del apartado 1.2.1 de concepciones sobre la naturaleza de los hechos sobre lo que *S* quiso decir. Dado que ese listado es exhaustivo, si las razones del escéptico para rechazar las opciones listadas son correctas, entonces la tesis escéptica [no hay hechos sobre lo que *S* significó con ‘+’ en el pasado] parece estar adecuadamente justificada.

1.4 La conclusión final del argumento escéptico

Con base en los argumentos esgrimidos por el escéptico, él afirma que no existe un hecho que refute su hipótesis. Si su razonamiento nos parece correcto entonces debemos aceptar que: (CE₁) No existe un hecho sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’ en el pasado.

Este resultado no es el resultado final que el escéptico desea obtener. La conclusión final del escéptico se obtiene a partir de varias “generalizaciones” de CE₁. A lo largo de esta sección, examinaré tales generalizaciones. En 1.4.1, examinaré cómo CE₁ puede generalizarse al *presente* y al *futuro*, para obtener que: (CE₂) No existe un hecho sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’ en un tiempo cualquiera (presente, pasado o futuro).

En 1.4.2, CE₂ se generalizará a todo sujeto, signo y contenido, para obtener un tercer resultado provisional: (CE₃) No existe un hecho sobre si *s* quiere decir *c* con ϕ en *t* (para cualquier *s*, *c*, ϕ y *t*)

En 1.4.3, CE₃ se generalizará a toda *manera* en la que un sujeto significa algo con un signo, obteniendo: (CE₄) No existe un hecho sobre si *s* significa *c* con ϕ en *t* (para cualquier *s*, *c*, ϕ y *t* y cualquier interpretación apropiada de ‘significa’)

Finalmente, CE₄ se reformula para obtener la conclusión final del argumento escéptico: (CE) Para toda $\Phi \in D_{sig}$, Φ no tiene condiciones de verdad. [Toda oración perteneciente al discurso sobre el significar carece de condiciones de verdad.]

Dedico una sección especial para estas tres generalizaciones para distinguir entre razonamientos centrales al argumento escéptico (expuestos en 1.1, 1.2. y 1.3) y algunas inferencias

que no forman parte del *núcleo* del argumento escéptico, pero que son necesarias para entender su generalidad.⁵⁷

1.4.1 Primera generalización: si no existen hechos pasados sobre lo que *S* quiso decir entonces no existen hechos presentes/futuros sobre lo que *S* quiere/querrá decir

Hasta ahora, si los argumentos del escéptico son correctos, él ha mostrado que no existe un hecho que determine lo que *S* quiso decir con ‘+’ *en el pasado*. Sin embargo, una vez obtenido este resultado, fácilmente se puede generalizar a cualquier tiempo posterior. En primer lugar, hay que notar que el hecho de que *S* haya querido decir tal o cual concepto con ‘+’ *en el pasado* y el hecho de que *S* quiera (o querrá) decir tal o cual concepto con ‘+’ *en el presente* (o en el futuro), tienen esencialmente la misma *naturaleza*, *i.e.* o bien ambos hechos pasados y presentes son primitivos (en alguno de los sentidos descritos de ‘primitivo’), o bien ambos hechos pueden analizarse (en alguno de los sentidos descritos de ‘analizarse’) en términos de algún otro tipo de hechos. Ambos hechos (pasados y presentes/futuros) difieren con respecto a un cierto tiempo, pero esta diferencia no hace ninguna diferencia relevante con respecto a su naturaleza.

Sin embargo, la duda escéptica sobre la existencia de los hechos sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’ en el pasado, surge únicamente en virtud de la naturaleza de esos hechos pasados. Entonces, si concluimos con el escéptico que no existe ningún hecho que determine lo que *S* quiso decir con ‘+’ *en el pasado*, debemos concluir que no existe ningún hecho que determine lo que *S* quiso decir con ‘+’ *en el presente* (o en el futuro) por las mismas razones.

Esto es más claro si consideramos una dialéctica análoga. Supongamos que afirmo la existencia de cierto tipo de entidades, que llamaré ‘imposibilia’, y las defino como entidades que poseen propiedades contradictorias. Por supuesto, las contradicciones son imposibles, pero si un imposibilia (en el sentido definido) existiese (en este o algún otro mundo posible) entonces las contradicciones serían posibles. Por lo tanto, dada la naturaleza misma de esas entidades, su existencia es imposible. Si mi razonamiento hubiera sido temporal, y en vez de preguntarme si los imposibilia existen (o no) *simpliciter*, y me hubiera preguntado si existen en un tiempo determinado *t*, y hubiera mostrado por razones análogas, que los imposibilia no pueden existir en *t* entonces, por las mismas razones debería pensar que no existen en ningún otro tiempo diferente de *t* (anterior o posterior). La naturaleza misma de esas entidades hace que su existencia sea imposible, y esto no es afectado por un factor externo a su naturaleza, como el tiempo particular con respecto al cual consideramos si existen o no.

Esta misma conclusión puede obtenerse mediante un razonamiento ligeramente diferente y tal vez un poco más plausible. Podemos considerar un tiempo futuro t_{p+n} con respecto al tiempo presente t_p . Dado que t_p (nuestro presente) es parte del pasado de t_{p+n} , podríamos correr en t_{p+n} consideraciones escépticas análogas a las que se presentaron en t_p sobre lo que *S* quiso decir con ‘+’ en $t_{p-1, \dots, p-n}$ (nuestro pasado): *Si las oraciones declarativas pertenecientes al discurso sobre nuestro querer decir algo en el pasado de t_{p+n} son verdaderas/falsas, entonces describen posibles hechos. Pero no hay hechos posibles que sean descritos por las mismas (pues o bien esos hechos serían primitivos o bien serían no-primitivos, y ninguna de esas opciones es aceptable). Por lo tanto, las oraciones pertenecientes a nuestro discurso sobre el querer decir no son ni verdaderas, ni falsas.*

⁵⁷ El lector familiarizado con estas generalizaciones puede continuar con el capítulo 2, aunque recomiendo la sección 1.4.1 por cuestiones exegéticas de interés y el final de 1.4.3 en la que formulo la conclusión escéptica.

Si los razonamientos del escéptico nos parecieron convincentes cuando consideramos una hipótesis escéptica *en el presente* sobre lo que *S* quería decir *en el pasado*, entonces también nos deberían convencer en un paso análogo posterior, cuando consideramos una hipótesis escéptica *en un tiempo futuro* sobre lo que *S* quería decir *en el presente y demás tiempos anteriores a ese tiempo futuro*. Después de todo, ambos razonamientos serían análogos en todas las cuestiones relevantes para su corrección y solidez, de manera que no deberíamos evaluarlos de diferente manera. Entonces, como prometimos, podemos obtener de $CE_1 = [No\ hay\ ningún\ hecho\ posible\ sobre\ lo\ que\ S\ quiso\ decir\ con\ '+'\ en\ el\ pasado]$ el resultado de que:

CE_2) No existe un hecho sobre si *S* quiso decir la suma con '+' en ningún tiempo (presente, pasado o futuro)

Pero una vez aceptado este resultado, surge una pregunta: ¿por qué razón el escéptico no planteó su reto de manera más general desde un principio, abarcando no sólo lo que *S* quería decir *en el pasado* sino también lo que *S* quiere y querrá decir en el presente y el futuro? Si bien este paso inferencial temporal no es problemático ¿no es en realidad una complicación innecesaria para plantear el argumento escéptico? En realidad, este paso inferencial es necesario para formular el argumento escéptico de manera inteligible. Los motivos para esto los encontramos en la siguiente cita:

Las reglas básicas para nuestra formulación del problema deben aclararse. Para que el escéptico converse conmigo en absoluto, debemos tener un lenguaje común. Entonces, yo estoy suponiendo que el escéptico, provisionalmente, no cuestiona mi uso *presente* de la palabra 'más'; él está de acuerdo con que, conforme a mi uso *presente*, '68 + 57' denota al 125. No sólo él está de acuerdo conmigo en esto, él conduce el debate entero conmigo en mi lenguaje como *presentemente* lo uso.⁵⁸

El paso inferencial es una parte esencial del argumento escéptico, porque éste no se puede *formular* si el escéptico y su interlocutor no tienen un lenguaje en común para comunicarse; por ejemplo, sin asumir que ambos entienden a la perfección la hipótesis escéptica y su insistente negación de la tesis de sentido común (fingida, por propósitos ulteriores de mostrar asunciones metafísicas más profundas sobre el querer decir). Hasta aquí he explicado por qué es correcto este paso inferencial temporal. También he explicado cuál es su papel en el argumento escéptico. Sin embargo, debemos prevenir al lector de un tipo de confusión en la que algunos filósofos han incurrido al considerar tal paso inferencial. Consideraré una interpretación errónea de Colin McGinn sobre el concepto de normatividad del escéptico para ejemplificar el tipo confusión que tengo en mente. De acuerdo con McGinn: "La pregunta meta-lingüística, recordemos, es si mi *presente* uso de un signo dado se conforma con mis intenciones lingüísticas *pasadas* con respecto a ese signo; *i.e.* si un cierto ítem lingüístico sintácticamente identificado *ha conservado o cambiado su significado a través del tiempo.*" [McGinn (1984) p. 146 (cursivas mías)]. McGinn también afirmó que "[...]la normatividad para Kripke es sólo una cuestión de usar una palabra de acuerdo con las propiedades semánticas con las que uno la usó *antes*" [McGinn (1984) p.144 (cursivas mías)].

Para McGinn, la relación "normativa" que se establece entre los usos de '+' por *S* y el contenido que le asigna a '+' es la relación *trans-temporal* de que *S* use '+' acorde con su

⁵⁸ Kripke (1982) p.11-12. "The ground rules of our formulation of the problem should be made clear. For the sceptic to converse with me at all, we must have a common language. So I am supposing that the sceptic, provisionally, is not questioning my *present* use of the word 'plus'; he agrees that, according to my present usage, '68 + 57' denotes 125. Not only does he agree with me in this, he conducts the entire debate with me in my language as I *presently* use it."

interpretación *pasada* de tal signo; esto es, es una relación de *constancia en el uso de '+' a través del tiempo*. Sin embargo, la relación normativa entre una interpretación de '+' por parte de un sujeto y los usos que tal sujeto realice se puede establecer *en un mismo tiempo*. Por ejemplo, la relación entre el hecho de que *S* quiere decir la suma con '+' *en el presente* (un cierto tiempo *t*) implica que ciertos usos (potenciales o reales) de '+' son correctos para *S en el presente* (el mismo tiempo *t*),⁵⁹ independientemente de si de hecho *S* los realiza o no. En realidad, si *S* de hecho *cambiara* sus intenciones lingüísticas con respecto a '+' (si, por ejemplo, quisiera decir la cua-suma y no la suma, sólo para ver la reacción del escéptico) en un tiempo posterior *t** *ipso facto* se modificaría el conjunto de usos *correctos* para *S en ese mismo tiempo posterior t**. Por lo tanto, si *S* cambiara su interpretación de '+' en el futuro, no habría una constancia en el uso de '+' por parte de *S*, aunque *S* hubiera usado '+' *correctamente* con respecto a su interpretación (no-estándar) futura de '+'.

Esta concepción equivocada de McGinn sobre la normatividad, se debe a una incompreensión del paso inferencial temporal caracterizado.⁶⁰ Warren Goldfarb comete la misma confusión que McGinn, mientras que Graeme Forbes comete una confusión muy similar.⁶¹ La confusión de Forbes se encuentra en su afirmación de que "...el escéptico quiere saber cuáles son las condiciones intrasubjetivas de identidad trans-temporal [de los contenidos]"⁶². De acuerdo con Forbes, el escéptico de Kripke piensa que si no hay condiciones de identidad trans-temporal entre un concepto *c*₁ (que un sujeto *s* entendió en el pasado) y un concepto *c*₂ (que *s* entiende en el presente) entonces no hay un hecho que determine si *c*₁ es el mismo (o diferente) concepto que *c*₂. De esto el escéptico concluye (de acuerdo con Forbes, según Kripke) que no hay un hecho que determine qué concepto entendió *s* en el pasado. Forbes no acepta este paso inferencial, y piensa que aunque no existiera un hecho que determine si *c*₁ (en el pasado) y *c*₂ (en el presente) son el mismo (o diferente) concepto, podría existir un hecho que determine que *s* entendía un concepto determinado en el pasado (digamos, *c*₁).

La interpretación de Forbes se basa en: i) el paso inferencial temporal que hemos explicado (aunque de diferente manera que Forbes) y ii) que (de acuerdo con Forbes) "...la afirmación de que no hay un hecho sobre lo que el sujeto quería decir en el pasado es ambigua entre la afirmación de

⁵⁹ Algunas personas podrían encontrar misteriosa la posibilidad de que un uso *potencial* (i.e. no-ocurrente en el presente) tenga una propiedad *en el presente*, como la propiedad de ser un uso correcto para *S*. Esto no es misterioso en absoluto. Si un juez delibera en el presente si declarar culpable o inocente a un enjuiciado bien podría ser el caso que sólo exista una (potencial) *elección* (moral y jurídicamente) correcta para él *en el presente*, aunque esa elección aún no haya ocurrido.

⁶⁰ Otro aspecto de la relación entre los usos de '+' realizados por *S* y lo que *S* quiere decir con tal signo, que podría ser la fuente de confusión de McGinn, es el que se muestra en la afirmación del escéptico de que con respecto a un tiempo *t* lo que *S* quiere decir con '+' en *t* determina los usos correctos futuros de '+' para *S*, pues entonces nuevamente parecería que se establece una relación *esencialmente trans-temporal* entre lo que *S* quiere decir con '+' en *t* y los usos que *S* realice con '+' *en un tiempo *t** diferente de y posterior a *t**. Sin embargo, la cuestión que interesa al escéptico es bastante diferente. El punto importante que el escéptico quiere remarcar es que en un tiempo *t* hay un número indefinido de usos de '+' que *S* no ha realizado (en ese sentido, son *posibles usos futuros* de '+', aunque de hecho *S* nunca los realice y, por lo tanto, no se encuentren jamás en su *futuro real*); y que con respecto a un par de números *n* y *m* considerados en esos usos potenciales, '+' se aplica en *t* correcta o incorrectamente a tales números, dependiendo de la interpretación que se haya hecho en *t* con respecto al contenido de '+'. Entonces, la relación que interesa entre los usos de '+' (presentes, pasados o futuros) y la interpretación que se haga de tal signo, se puede formular en un mismo tiempo *t*, aunque los usos considerados sean "futuros" (i.e. que no han sido realizados por *S*). Por lo tanto, la relación entre lo que significamos con un signo y los usos que hacemos con el mismo no es esencialmente trans-temporal. No culpo a McGinn por su confusión. Al elaborar esta clarificación de la relación normativa entre las interpretaciones de un signo y sus usos no estaba seguro de cómo evitar la formulación trans-temporal, y la misma formulación de Kripke a veces sugiere la interpretación de McGinn.

⁶¹ Goldfarb (1985) y Forbes (1983).

⁶² Forbes (1983), p.18 "...the skeptic wants to know what the intrasubjective transtemporal identity conditions are" (mi traducción)

que tal sujeto no tiene una comprensión determinada en el pasado y la afirmación de que, aunque tal sujeto tenga dicho entendimiento pasado, no hay un hecho sobre si es el mismo que su entendimiento presente”.⁶³ La interpretación de Forbes me parece dudosa por dos razones. La primera es que hace depender al argumento escéptico de la tesis de que hay casos de identidad indeterminada (a través del tiempo). Aunque hay defensores de tal tesis [Parsons, (2000)], esto es sumamente controversial, y debilita innecesariamente al argumento escéptico. Podemos hacer sentido del uso del escéptico de Kripke de las diversas nociones trans-temporales, sin asumir que él está interesado por la cuestión de la *identidad* trans-temporal de conceptos (justo como lo hemos hecho en esta sección), y sin atribuirle (en consecuencia) la inferencia dudosa que el mismo Forbes rechaza. La segunda razón para rechazar la interpretación de Forbes, es que no veo ninguna plausibilidad en la tesis de que la oración ‘No hay un hecho que determine lo que un sujeto quiere decir en el pasado’ signifique en alguno de sus sentidos lo mismo que la oración ‘No hay un hecho que determine si lo que un sujeto quiso decir en el pasado es lo mismo que quiere decir en el presente’, ni encuentro buena evidencia proporcionada por Forbes de que Kripke tenía en mente dicha lectura no-estándar de la primera oración.

Una vez advertido el lector de estas confusiones, continuemos con la segunda generalización de la conclusión (provisional) del argumento escéptico.

1.4.2 Segunda generalización: El argumento se aplica a todo sujeto, signo y contenido del mismo

Como había dicho al inicio de 1.4 (y como lo reitera el título de esta sub-sección), una segunda manera para generalizar el argumento consiste en mostrar que la estrategia escéptica se aplica a todo sujeto, signo y contenido del mismo. En otras palabras, si el argumento escéptico es correcto, es el caso que, para todo sujeto s , signo ϕ , y concepto c (y tiempo t) se puede formular una tesis de sentido común, del siguiente estilo:

(TSC) s quería decir c con ϕ en el pasado (en todo tiempo anterior a t en el que usó ϕ) y en el presente (en un tiempo t)

Y dada cualquier tesis de sentido común del tipo anterior debemos poder formular una hipótesis escéptica correspondiente de la siguiente forma:

(HE) s quería decir $cua-c$ con ϕ en el pasado (en todo tiempo anterior a t en el que usó ϕ), pero quiere decir c con ϕ en el presente (en t)

Por último, las mismas razones que proporcionó el escéptico para el caso de S , ‘+’ y el concepto de suma deben ser plausibles *mutatis mutandis* para cualquier instancia apropiada de sustitución de las letras esquemáticas en (HE) y en (TSC).⁶⁴ Kripke proporcionó razones para aceptar este tipo de generalización del argumento escéptico con respecto a términos generales y predicados (e.g. el término ‘mesa’ y el predicado ‘ser una mesa’):

Creo que aprendí el término ‘mesa’ de tal manera que se aplicará a una cantidad indefinida de ítems futuros. Entonces, puedo aplicar el término a una nueva situación, digamos, cuando entro a la Torre

⁶³ Forbes (1983), p.18 “...the claim that there is no fact about what the subject means in the past is ambiguous between the claim that he had no determinate understanding in the past and the claim that, although he has such an understanding, there is no fact about whether it is the same as the present one” (mí traducción)

⁶⁴ Dado que en la presentación del argumento escéptico, no requirió asumir nada particular sobre S , excepto ser competente en el uso de ‘+’, lo mismo se aplica para cualquier otro sujeto competente en el uso de ‘+’. Por esta razón, la generalización del argumento escéptico es inmediata a cualquier sujeto competente en el uso del signo relevante.

Eiffel por primera vez y veo una mesa en su base. ¿Puedo responder al escéptico que supone que por ‘mesa’ en el pasado quise decir *mes-silla*, donde ‘mes-silla’ es cualquier cosa que es una mesa que no se encuentra en la base de la Torre Eiffel, o una silla que se encuentre ahí? ¿Pensé explícitamente en la Torre Eiffel cuando por primera vez ‘capté el concepto de’ una mesa, me di instrucciones sobre lo que quería decir con ‘mesa’? E incluso si de hecho pensé en la Torre, ¿no podría cualquier instrucción que me di al mencionarla, ser reinterpretada de acuerdo con la hipótesis escéptica?⁶⁵

De la misma manera, él proporcionó una explicación de cómo podrían construirse interpretaciones bizarras de los cuantificadores:

Podría insistirse en que la función cuás se descarta como una interpretación de ‘+’ porque fallan en satisfacer algunas leyes que acepto para ‘+’ (por ejemplo, no es asociativa; pudimos haberla definido de manera que ni siquiera fuera conmutativa). Uno podría incluso observar que, en los números naturales, la adición es la única función que satisfacen ciertas leyes que acepto — las ‘ecuaciones recursivas’ para +: $(x)(x + 0 = x)$ y $(x)(y)(x + y' = (x + y)')$ [...] El problema es que los otros signos usados en estas leyes (los cuantificadores universales, el signo de igualdad) han sido aplicados solamente en un número finito de instancias, y se les puede dar interpretaciones no-estándares que encajarán en interpretaciones no-estándares de ‘+’. Entonces, por ejemplo ‘ (x) ’ podría significar para toda $x < h$, donde h es un límite superior a las instancias en las que la instanciación universal se ha aplicado hasta ahora [...]⁶⁶

Colin McGinn mostró que la estrategia escéptica se puede extender a términos singulares (como nombres propios) y a conectivas lógicas (como la conjunción):

Considera el nombre ‘Kripke’ y mi uso de este nombre hasta este momento: yo he usado este nombre sólo un número finito de veces en un rango circunscrito de circunstancias (en particular, únicamente hasta el presente); sin embargo, ordinariamente pensamos que el significado de este nombre me da el derecho de usarlo de cierta manera en otras circunstancias o en otros tiempos, *e.g.* si veo a Kripke en una conferencia mañana seré capaz de decir correctamente ‘ese es Kripke’. Pero supongamos que me encuentro a un bizarro escéptico que cuestiona mi derecho de aplicar ‘Kripke’ a Kripke en un tiempo futuro: este escéptico dice que el uso correcto de ‘Kripke’, determinado por mi entendimiento pasado de ese nombre, es aplicarlo a *Putnam* después de algún tiempo futuro t . Esto es, la hipótesis escéptica sobre ‘Kripke’ es que se refiere a *Kripnam*, donde Kripnam es o bien Kripke si es visto antes de t o bien Putnam si es visto después de t [...]⁶⁷

⁶⁵ Kripke (1982) p.19. “I think that I have learned the term ‘table’ in such a way that it will apply to indefinitely many future items. So I can apply the term to a new situation, say when I enter the Eiffel Tower for the first time and see a table at the base. Can I answer a sceptic who supposes that by ‘table’ in the past I meant *tabair*, where ‘tabair’ is anything that is a table not found at the base of the Eiffel Tower, or a chair found there? Did I think explicitly of the Eiffel Tower when I first ‘grasped the content of’ a table, gave myself directions for what I meant by ‘table’? And even if I did think of the Tower, cannot any directions I gave myself mentioning it be reinterpreted compatibly with the sceptic’s hypothesis?”

⁶⁶ *Idem* p.16, nota 12. “It might be urged that the quus function is ruled out as an interpretation of ‘+’ because it fails to satisfy some of the laws I accept for ‘+’ (for example, it is not associative; we could have defined it so as not even to be commutative). One might even observe that, on the natural numbers, addition is the only function that satisfies certain laws that I accept — the ‘recursion equations’ for +: $(x)(x + 0 = x)$ and $(x)(y)(x + y' = (x + y)')$ [...] The problem is that the other signs used in these laws (the universal quantifiers, the equality sign) have been applied in only a finite number of instances, and they can be given non-standard interpretations that will fit non-standard interpretations of ‘+’. Thus for example ‘ (x) ’ might mean for every $x < h$, where h is some upper bound to the instances where universal instantiation has hitherto been applied [...].”

⁶⁷ McGinn (1984) p. 141-142. “Consider the name ‘Kripke’ and my use of this name heretofore: I have used this name only finitely many times in a circumscribed range of circumstances (in particular, only up to the present time); yet we ordinarily think that the meaning of this name entitles me to use it in a certain way in other circumstances or at other times, *e.g.* if I see Kripke at a conference tomorrow I will be able to say correctly ‘that’s Kripke’. But suppose I

Asumo que mi palabra ‘y’ significa la función veritativa de la conjunción, como es definida por una tabla-de-verdad que especifica su valor para argumentos arbitrarios, *i.e.* asumo que si unes *cualesquiera* dos oraciones con ‘y’ la oración resultante será verdadera sólo si ambas oraciones en conjunción son verdaderas. Pero supongamos que un escéptico semántico cuestiona esta asunción ordinaria: él me pide presentar algún hecho acerca de mi pasado uso de ‘y’ que muestre que esta palabra no significa ‘cua-y’, donde *cua-y* es una función veritativa que concuerda en su tabla-de-verdad con la conjunción sólo con respecto a oraciones de menos de cien palabras y a partir de entonces concuerda con la *disyunción*.⁶⁸

Por último, es plausible extender la estrategia escéptica a oraciones. Si se acepta un principio composicional para la asignación de un sujeto de contenido a una oración, a partir de su asignación de contenido a sus expresiones constituyentes, entonces la extensión es inmediata (pues el contenido asignado a las partes de una oración determinaría el contenido asignado a tal oración, de acuerdo con este tipo de principio composicional pragmático). Si no aceptamos que la asignación de un sujeto de contenido a una oración sea composicional, entonces podemos considerar el siguiente tipo de escenario escéptico (de mi autoría):

Un sujeto *s* usa una oración ϕ correctamente si, y sólo si, *s* usa ϕ para describir las circunstancias en las que son satisfechas sus condiciones de verdad (de acuerdo con el contenido que asignó a ϕ). Normalmente, pensamos que un sujeto *s* quiere expresar la proposición (verdadera) de que la *suma* de 68 y 57 es 125 con la oración ‘68+57=125’. Sin embargo, el escéptico afirma (finge afirmar) la hipótesis de que en realidad *s* quiere expresar la proposición (falsa) de que la *cua-suma* de 68 y 57 es 125 con la oración ‘68+57=125’. ¿Qué hecho determina que la tesis de sentido común es verdadera y que la hipótesis escéptica es falsa?

Podríamos considerar otras construcciones significativas del lenguaje y examinar cómo aplicarles la estrategia escéptica, pero el mecanismo de producción de interpretaciones escépticas ya es suficientemente claro, y la lista de construcciones lingüísticas examinadas cubre en lo fundamental las principales categorías sintácticas y semánticas de un lenguaje natural. Entonces, si el argumento escéptico es correcto, podemos concluir que:

CE₃) No existe un hecho sobre si *s* quiere decir *c* con ϕ en *t* (para cualquier instancia de sustitución de las variables *s*, *c*, ϕ y *t*).

Pasemos a la tercera y última generalización. A partir de ella, podremos examinar la conclusión final del argumento escéptico y una propuesta del escéptico para salir de su “paradoja” que es compatible con aceptar la verdad de su conclusión.

encounter a bizarre sceptic who questions my right to apply ‘Kripke’ to Kripke at some future time: this skeptic says that the correct use of ‘Kripke’ determined by my past understanding of the name, is to apply it to *Putnam* after some future time *t*. That is, the skeptical hypothesis about ‘Kripke’ is that it refers to *Kripnam*, where Kripnam is either Kripke if seen before *t* or Putnam if seen after *t*.”

⁶⁸ McGinn (1984) p. 142 “I take my word ‘and’ to mean the truth-function of conjunction as defined by a truth-table which specifies its value for arbitrary arguments, *i.e.* I take it that if you join *any* two sentences with ‘and’ the resulting sentence is true just if both of the joined sentences are true. But suppose a semantic sceptic questions this ordinary assumption: he ask me to produce some fact about my past use of ‘and’ which shows that this word does not mean *quand*, where *quand* is a truth function that agrees in its truth-table with conjunction only with respect to sentences of fewer than one hundred words and thereafter agrees with *disjunction*.”

1.4.3 Tercera generalización: El argumento se aplica a todo modo de *significar*

Una tercera manera de generalizar el argumento escéptico consiste en notar que la expresión ‘*S* quiere decir *c* con ϕ ’ es análoga a otras expresiones como ‘*S* expresa *c* con ϕ ’, ‘*S* asocia *c* a ϕ como su contenido’, ‘*S* entiende *c* con su empleo de ϕ ’, ‘*S* denota *c* con ϕ ’, etc., en un aspecto fundamental: estas expresiones tienen en común la característica de expresar diferentes *maneras* en las que un sujeto significa algo con un signo. Dichas frases tal vez difieran en su *significado/contenido*, e incluso en la mismísima *propiedad* que (presuntamente) atribuyen a un sujeto cuando son verdaderas de él.

Sin embargo, hay una característica común y esencial a todas las propiedades que se atribuyen con tales frases: la idea de que un sujeto “da vida conceptual” a un signo “en sí mismo conceptualmente inerte” al dotarlo de un contenido particular. El tercer tipo de generalización consiste en reconocer tal aspecto esencial y común a todas las expresiones listadas (y otras análogas de manera relevante) y en percatarse de que el argumento escéptico se aplica a todas ellas. En ese sentido, el argumento escéptico no discrimina entre las diferentes *maneras* de significar, las considera a todas ellas igualmente carentes de un correlato en la realidad. Un resultado interesante sobre la tercera generalización es que, si tal generalización es aceptable, el argumento escéptico se aplica directamente a expresiones como ‘*S* se refiere a *x* con ϕ ’. Por lo tanto, si la tercera generalización es aceptable esto muestra que (si el argumento escéptico es correcto) nuestra autoconcepción de seres capaces de *referirnos a* entidades del mundo para *hablar* de ellas está fundamentalmente errada.

Para ver cómo resulta plausible la tercera generalización invito al lector a sustituir uniformemente las expresiones de la forma ‘*S* quiere decir *c* con ϕ ’ que ocurren a lo largo del argumento escéptico con alguna de las expresiones listadas (u otras análogas de manera relevante) y evaluar si los diversos pasos del argumento escéptico pierden plausibilidad bajo tales sustituciones. Por razones de espacio, aquí sólo examinaré (de manera muy general) cómo puede formularse un argumento escéptico con respecto a la noción de *referirse a algo*. Dado que el resultado de aplicar el argumento escéptico a esta noción es más radical, confío en que este ejercicio sea suficiente para convencer a mi lector. Consideremos la siguiente historia escéptica (de mi autoría):

Si las oraciones pertenecientes al discurso sobre nuestro referirnos a algo con un signo en el pasado son (contingentemente) verdaderas/falsas, entonces describen hechos pasados sobre a qué nos referimos con tal signo. Tales hechos son normativos sobre los usos que hagamos con tal signo, *e.g.* si nos *refiriéramos* la suma con ‘+’ entonces *deberíamos* usar ‘68 + 57’ para *referirnos* al número 125; en cambio, si nos *refiriéramos* a la resta con ‘-’, *deberíamos* usar ‘68 - 57’ para *referirnos* al número 11. Y, o bien tales hechos son irreductibles o bien no lo son. Sin embargo, ninguna de esas opciones es adecuada. Si aceptamos que son hechos irreductibles entonces aceptamos que existen *misterios irresolubles* sobre su normatividad; pero esto no resulta racionalmente aceptable. Si aceptamos que son hechos reductibles a algún conjunto de hechos naturales (no-normativos) entonces *perdemos su normatividad esencial*. Entonces, no hay manera de incluirlos en ninguna concepción racionalmente aceptable del mundo (no podemos incluirlos en ninguna ontología aceptable). Tenemos que concluir entonces, que no hay hechos *pasados* sobre a qué nos referimos con un signo. Pero si este es el caso, lo mismo vale para los hechos sobre nuestro referirnos a algo en el presente y en el futuro, de manera que no existe ningún hecho descrito por las oraciones que pertenecen al discurso sobre nuestro referirnos a algo en *un tiempo cualquiera* (presente, pasado o futuro).

Este ejercicio muestra (espero) la plausibilidad de aplicar el argumento escéptico a otro tipo de maneras de significar. Si mi lector no está convencido de esta extensión le exhorto a que considere una expresión (relevantemente) análoga a las de mi lista; que realice una sustitución del tipo indicado; y que finalmente evalúe si la (poca o mucha) plausibilidad del argumento inicial se conserva tras la sustitución. Confío plenamente en que los resultados convencerán a mi lector. Tras esta tercera generalización podemos obtener el siguiente resultado preliminar:

CE₄) No existe un hecho sobre si *s* significa *c* con ϕ en *t* [para cualquier valor apropiado de las variables *s*, *c*, ϕ y *t* y cualquier interpretación apropiada de 'significa'].

Para obtener la conclusión escéptica final a partir de CE₄ y una instancia de (P) [Para toda $\Phi \in D$, si Φ tiene condiciones de verdad entonces Φ describe un hecho] por un *modus tollens*, requiero re-formular CE₄ de una manera apropiada. Llamaré 'discurso sobre el significar' ('*D_{sig}*' abreviado) al discurso al que pertenece cualquier oración que resulte de sustituir uniformemente todas las letras esquemáticas en cada una de las expresiones listadas (y demás expresiones análogas relevantes) por instancias de sustitución adecuadas (o de cuantificar sobre ellas). Acorde con esta terminología, CE₄ puede reformularse así:

CE₅) Para toda $\Phi \in D_{sig}$, Φ no describe un hecho. [Ninguna oración perteneciente al discurso sobre el significar describe un hecho].

Como se prometió, podemos obtener la conclusión escéptica final (CE) a partir de una instancia de (P) y CE₅ por *modus tollens*:

P_{sig}) Para toda $\Phi \in D_{sig}$, si Φ tiene condiciones de verdad entonces Φ describe un hecho.

CE₅) Para toda $\Phi \in D_{sig}$, Φ no describe un hecho.

∴ CE) Para toda $\Phi \in D_{sig}$, Φ no tiene condiciones de verdad.

(CE) es un resultado descabellado. Claramente, al usar las palabras escritas en esta tesis es verdad que yo usé tales palabras con un cierto contenido en mente (generalmente, con la intención de formar oraciones inteligibles y verdaderas). Claramente, si usted entendió la serie de palabras escritas en mi tesis (esté de acuerdo o no con lo que digo) entonces usted está interpretando las palabras que yo usé al escribir mi tesis. Si no fuera verdad que usted entendió lo yo que escribí, entonces usted sólo habría visto garabatos trazados en un pedazo de papel, pero si usted me está leyendo esto no es el caso. Nótese que aunque las palabras que usé fueran significativas-en-español podría haber un sujeto (sin ninguna familiaridad con el español) que no las comprendiera. Mis usos de tales palabras no querrían decir nada para tal sujeto, aunque tengan un significado en español.

Lo que escribí en el párrafo anterior parece un claro contraejemplo a (CE), pues yo usé varias oraciones pertenecientes al discurso sobre el significar (las oraciones subrayadas) y es innegable que lo que escribí en tal párrafo es *verdad*. Sin embargo, el escéptico afirma que todo lo que dije en el párrafo anterior es *compatible* con su aceptación de la verdad de (CE) (¡incluso mi uso significativo de oraciones subrayadas en el párrafo anterior!; ¡incluso, mi afirmación vehemente de que lo que dije es verdad!). Para hacer plausible tal afirmación, el escéptico puede razonar como sigue (nuevamente, esta es una historia de mi autoría):

Cierto: usamos ese tipo de oraciones, y al hacerlo nos entendemos a la perfección. Yo no exijo, como resultado de mi argumento, que tales oraciones se desechen como *sinsentidos*. Pero reconocer que tales oraciones tienen *sentido*, sólo consiste en reconocer que son *útiles* en nuestras vidas. Y tales oraciones son útiles en nuestras vidas aunque *no describan hechos*. Aceptar lo contrario, implica aceptar que tales oraciones describen la posesión de propiedades misteriosas (y, si aceptamos eso, luego no podremos hacer lugar para ellas en ninguna concepción racionalmente aceptable de la realidad). Sólo a

partir de la asunción de que tales oraciones *describen hechos*, se puede concluir que al aceptar mi argumento, me comprometo con que tales oraciones no se pueden usar con sentido. Sin embargo, podemos rechazar esa asunción porque es falsa: *la función de las oraciones sobre el significar no consiste en describir hechos*. Su función no es *descriptiva*, sino *prescriptiva*.⁶⁹ Tales oraciones (continúa el escéptico) sirven para expresar nuestra *aprobación* o *desaprobación* sobre el empleo que un miembro de nuestra comunidad realice con un signo (análogamente al uso *interjetivo* que podemos hacer con oraciones como ‘eso es horrible’, ‘eso es repugnante’, ‘eso es lindo’ etc. para *expresar las emociones, sensaciones, y deseos* que tenemos en presencia de un objeto, en vez de usarlas para *describir sus propiedades*). Los usos aprobativos o vituperantes de las oraciones sobre el significar son útiles para *promover* o *disuadir* a miembros de nuestra comunidad, de realizar ciertas prácticas lingüísticas que nos pueden parecer provechosas o perjudiciales. En otras palabras, las oraciones sobre el significar tienen un papel *regulativo* sobre nuestras acciones lingüísticas. Incluso (sostiene el escéptico) ¡tiene perfecto sentido usar una oración de la forma ‘ ϕ es verdad’ aunque ϕ pertenezca al discurso sobre el significar! Es adecuado usar ‘ ϕ es verdad’ siempre que no la usemos para tratar de describir hechos, sino con el propósito de expresar *aprobación* o *desaprobación* sobre nuestras acciones lingüísticas (el mismo tipo de propósito bajo el que es adecuado usar a ϕ misma).

En términos muy generales, esta me parece ser la denominada ‘solución escéptica’ a la paradoja de seguir una regla; que consiste en aceptar la verdad de (CE) y luego producir una historia compatible con (CE) que rescate nuestras intuiciones originales sobre el significar. Sin embargo, como veremos en 2.2.1.1, (CE) es inaceptable. Afortunadamente para mí, no es necesario examinar en detalle la historia del escéptico (tal y como la propone Kripke, de la forma en la yo la propongo o de alguna otra manera) para encontrar en ella alguna incoherencia interna que me permita rechazarla. Como he dicho, tal historia se construye bajo la asunción de que previamente hemos aceptado que la conclusión escéptica es verdadera. Por lo tanto, si muestro que aceptar la verdad de tal conclusión es incoherente, la historia del escéptico resultará superflua. Hasta aquí termino mi interpretación del argumento escéptico. Ahora continuaremos con el segundo capítulo de esta tesis. En él evalúo si el argumento escéptico plantea una paradoja filosóficamente interesante.

2. Extensión del argumento escéptico a la noción de pensar y evaluación del mismo

Este segundo capítulo se divide en dos partes principales. En la primera parte examinaremos argumentos de McGinn que muestran que el argumento escéptico debe extenderse a la noción de pensar, e indagaremos qué se requiere para que dicha extensión sea exitosa. En la segunda parte evaluaré si el argumento escéptico (extendido) plantea una paradoja (en un sentido filosóficamente interesante). Yo argumentaré que sus premisas y conclusión cubren con los requisitos necesarios para que tal argumento presente una paradoja. Empecemos entonces con el desarrollo de estos puntos.

⁶⁹ Mediante esta terminología, el escéptico trata de capturar nuestra intuición inicial de que el significar es normativo, sin apelar a aspectos misteriosos (i.e. normativos) sobre nuestra mente que acompañen nuestros usos de un signo.

2.1 La extensión del argumento escéptico a la noción de pensamiento

En *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Colin McGinn pensó identificar varias debilidades del argumento escéptico. De acuerdo con él, tal argumento debe extenderse a la noción de *pensamiento*:

El punto es que es necesario para Kripke aplicar su paradoja al nivel de los *conceptos*: esto es, él tiene que argumentar que la noción de poseer un determinado concepto está similarmente desprovisto de un fundamento factual — no hay un hecho sobre qué conceptos poseo y estoy haciendo uso, al tener un *pensamiento* particular [...]⁷⁰

Es necesario para Kripke aplicar la tesis anti-factualista a conceptos y pensamientos por (al menos) dos razones. Una es que la paradoja sería de relativo poco interés si no tuviera implicaciones para la posesión de conceptos: pues si la idea de que a las adscripciones de conceptos a la gente les corresponden hechos-en-el-mundo estuviera en buena forma, entonces no habría una amenaza general a nuestra creencia de que nuestras mentes pueden albergar representaciones de estados de cosas extra-mentales determinados—la noción general de intensionalidad no estaría bajo amenaza [...]⁷¹

La segunda razón se sigue inmediatamente de la primera razón: si la factualidad y determinación de los conceptos no estuviera bajo amenaza a partir de la paradoja, entonces parecería que tenemos una respuesta fácil al escéptico semántico de Kripke, a saber que ‘+’ significa adición en mi lenguaje, simplemente porque yo asocio ‘+’ con el *concepto de adición* (y no cuadición): esto es, cuando yo uso ‘+’ en oraciones, el pensamiento que tengo y comunico es un pensamiento cuyo contenido contiene el concepto de adición.⁷²

McGinn usa ‘pensamiento’ para designar a los estados mentales de un sujeto que son, o contienen, “representaciones de *estados de cosas* extra-mentales”. Esta noción de pensamiento está íntimamente conectada con la noción de una actitud proposicional. Una actitud proposicional es un estado mental de un individuo que tiene por contenido a una proposición (estados de un individuo como sus creencias, deseos, esperanzas, sospechas, etc.). Pero, aunque las actitudes proposicionales de un individuo se concibieran de otra manera, ellas están íntimamente conectadas con los pensamientos de ese individuo en el sentido de McGinn: si nuestra mente no pudiera contener pensamientos en el sentido de McGinn (esto es, representaciones de estados de cosas, mentales o extra-mentales), *a fortiori* no podríamos adoptar ninguna actitud hacia tales estados de cosas (ya sea que esas actitudes se interpreten como relaciones hacia una proposición o hacia algún otro tipo de entidad, o como estados no-relacionales). Entonces, una extensión del argumento escéptico a la

⁷⁰ McGinn (1984) p.144 “The point is that it is necessary for Kripke to apply his paradox at the level of *concepts*: that is, he has to argue that the notion of possessing a determinate concept is likewise devoid of factual foundation — there is no fact of the matter’ about which concepts I possess and am exercising in having a particular *thought* [...].”

⁷¹ McGinn (1984) p.144-145 “It is necessary for Kripke to apply the anti-factualist thesis to concepts and thoughts for (at least) two reasons. One is that the paradox would be of relatively little interest if it had no implications for concept possession: for the idea that ascriptions of concepts to people correspond to facts-in-the-world were in good order, then there would be no general threat to our belief that our minds can house determinate representations of extra-mental states of affairs — the general notion of intentionality would not be under threat [...].”

⁷² McGinn (1984) p.145 “The second reason follows immediately upon the first reason: if the factuality and determinacy of concepts were not under threat from the paradox, then it would seem that we have a ready reply to Kripke’s semantic sceptic, namely that ‘+’ means addition in my language simply because I associate with ‘+’ the *concept of addition* (and not quaddition): that is, when I use ‘+’ in sentences the thought I have and communicate is a thought whose content contains the concept of addition.”

noción de pensamiento implica *ipso facto* un escepticismo (metafísico) sobre la noción de una actitud proposicional (y a la inversa).⁷³

Consideremos ahora las dificultades del argumento escéptico señaladas por McGinn. En primer lugar, parece ser verdad que el argumento escéptico pierde interés filosófico si sólo se aplica a la noción de significar. Por un lado, la noción de significar podría ser prescindible en nuestro pensamiento de (algunos aspectos de) la realidad, siempre que tuviéramos a nuestra disposición la noción de actitud proposicional: tal vez podríamos aceptar la conclusión escéptica y evitar el uso de la noción de significar al pensar los aspectos del mundo para los que (pre-teóricamente) se invoca a tal noción, siempre que pudiéramos utilizar algún concepto de actitud proposicional en su lugar. Por ejemplo, la idea de que *S* le asigna un concepto *c* a un signo ϕ como su contenido, podría remplazarse por la idea de que *S* usa (enuncia, emite) ϕ con el propósito de producir (en las circunstancias adecuadas) que algún escucha de su uso de ϕ adquiera *creencias* que involucren a *c* como parte de su contenido.

E incluso suponiendo que la noción de significar fuese imprescindible en nuestro pensamiento de alguna parcela de la realidad, esto no implicaría que *ipso facto* tal noción es interesante *desde una perspectiva filosófica*. Que la noción de significar sea (o no) filosóficamente interesante, depende de si la parcela de la realidad cuyo pensamiento requiere de tal noción es (o no) filosóficamente interesante. De hecho, como consecuencia de la distinción entre el que *un signo* posea significado/contenido (un fenómeno *semántico*) y el que un *sujeto* signifique-algo-con ese signo (un fenómeno *pragmático*), el principal interés en la noción de significar reside en la pragmática.⁷⁴ Este resultado, le resta interés filosófico general al argumento escéptico.

Tal vez (se podría argumentar) un escepticismo sobre la noción de significar podría afectar también (aunque indirectamente) a la semántica. De hecho, algunas concepciones filosóficas de la semántica sí son directamente afectadas por el argumento escéptico (aquellas que no reconocen la distinción entre el significado de un signo y el “significado” del hablante, o que intentan analizar a la primera noción en términos de la segunda). Sin embargo, se requieren argumentos adicionales para mostrar esto, y encontrarlos no es una tarea sencilla. Por el momento, podemos concluir que, *en general*, el interés filosófico del argumento se ve drásticamente afectado si sólo se aplica a la noción de significar, a menos de que se provean argumentos que restauren su interés general.

En segundo lugar, examinemos la observación de McGinn, de que la extensión del argumento escéptico a las actitudes proposicionales es necesaria para que tal argumento sea sólido. En términos cercanos a los utilizados en mi interpretación del argumento escéptico, esta observación se traduce en lo siguiente: si los hechos sobre lo que *S* significa pudieran reducirse-a/fundamentarse-metafísicamente-en hechos sobre cuál es el contenido de las actitudes proposicionales de un sujeto (en conjunción con hechos sobre los usos que *S* haga con ‘+’), entonces habría algún conjunto de hechos que respondería al reto escéptico y refutaría su hipótesis. Esta opción tiene plausibilidad, porque las actitudes proposicionales son estados de la mente de un individuo que se caracterizan (principalmente) por poseer un *contenido*. Entonces, el contenido de las actitudes proposicionales que un sujeto tenga al emplear un signo ϕ podría determinar lo que tal

⁷³ Si existen pensamientos en el sentido de McGinn entonces plausiblemente se reportan con expresiones del tipo ‘*S* piensa que *p*’, ‘*S* se representa un estado de cosas en el que *p*’, y similares. Tales expresiones son completamente análogas a expresiones como ‘*S* desea que *p*’, ‘*S* cree que *p*’, etc., de manera que los estados mentales descritos por tales expresiones (cuando son verdaderas de un sujeto) entran naturalmente en la categoría de actitudes proposicionales.

⁷⁴ Véase la nota 9 sobre la distinción entre las nociones de significado y significar.

sujeto quiere decir con sus usos de ϕ .⁷⁵ Por lo tanto, la extensión del argumento escéptico no sólo es deseable, sino que también es necesaria para que tal argumento sea sólido.

Sin embargo, McGinn sostiene que hay problemas serios para realizar esta extensión. En primer lugar, McGinn señala que una extensión del argumento escéptico se aplicará a la posesión de conceptos y pensamientos sólo si: i) existen *ítems* mentales que poseen *contenido* y ii) hay “usos” (o algo similar a un uso) de tales ítems que puedan evaluarse como correctos/incorrectos *en virtud de las propiedades semánticas de su contenido*. ¿Qué implica aceptar la existencia de tales ítems? ¿Es plausible tal compromiso a partir de una base intuitiva? De acuerdo con McGinn, aceptar la existencia de representaciones mentales nos lleva a aceptar una concepción filosófica muy controvertida sobre la ontología de las actitudes proposicionales: la hipótesis del lenguaje del pensamiento (LOTH de aquí en adelante).⁷⁶ Sin embargo, como veremos, esta opción no resulta viable para el escéptico, pues hace que su argumento dependa de asunciones sumamente controvertibles. Enseguida caracterizaré de manera general a este tipo de hipótesis filosófica, para luego examinar en detalle cómo resolver este problema.

2.1.1 McGinn: Si es posible extender el argumento escéptico se debe aceptar LOTH, pero aceptar LOTH es muy controversial

La hipótesis del lenguaje del pensamiento se enmarca en una concepción materialista-funcionalista sobre la naturaleza de los estados y procesos mentales, en particular (y de manera más prominente) es una concepción sobre la naturaleza de las actitudes proposicionales y los procesos que las involucran. La idea central que motiva a esta concepción consiste en que las instancias de cada estado mental *tipo* [*type*] (*e.g.* una creencia-tipo) tiene un comportamiento causal característico (en un sistema de estados mentales e “inputs” y “outputs” extra-mentales) que las distingue de las instancias de otros estados mentales tipo (*e.g.* un deseo-tipo, una percepción-tipo, un dolor-tipo, etc.). De acuerdo con esta concepción, cada estado mental tipo se individua por la función-causal que sus *ejemplares* (las que se denominan sus *casos* [*tokens*]) desempeñan en un sistema causal determinado. De acuerdo con esta concepción, un mismo estado mental tipo puede ejemplificarse en distintos individuos, aunque la constitución material de sus ejemplares difiera radicalmente entre sí (por ejemplo, un disparo neuronal en un cerebro humano y una reacción eléctrica en el CPU de un robot con IA).

Ahora bien, las actitudes proposicionales se caracterizan por poseer un contenido proposicional. ¿Cómo se explica, en una teoría funcionalista de la mente que las actitudes proposicionales posean esta propiedad? De acuerdo con Fodor, la respuesta a esta pregunta la encontramos en LOTH.⁷⁷ Tal hipótesis se puede caracterizar, *grosso modo*, mediante el siguiente conjunto de tesis:

⁷⁵ H.P. Grice tiene un proyecto de este tipo [Grice (1957)].

⁷⁶ Defendida paradigmáticamente por Jerry Fodor en [Fodor (1975)] y otros textos suyos.

⁷⁷ Una de las principales motivaciones para adoptar LOTH consiste en explicar diversos fenómenos psicológicos desde una perspectiva naturalista; por ejemplo, explicar nuestra asombrosa capacidad para producir *sistemáticamente* (y desde muy temprana edad) una gran cantidad de pensamientos nuevos (nunca antes considerados) a partir de una base finita, y relativamente pequeña, de conceptos adquiridos (de manera análoga a la formación de las fórmulas complejas, potencialmente infinitas, de un lenguaje, a partir de un vocabulario primitivo finito y un conjunto de reglas recursivas sintácticas y semánticas).

1. Una (ejemplificación de una) representación mental (RM) es una entidad física que tiene una función (en un sistema causal de RM's) análoga a la función que tienen las expresiones y fórmulas en el lenguaje al que pertenecen:
 - i) Tienen una función sintáctica: a partir de una clase CON (por 'conceptos primitivos') de RM's primitivas (no-constituidas por otras RM's) se estructuran (constituyen-en-cierto-orden) RM's complejas, análogamente a como se estructuran las fórmulas complejas de un lenguaje a partir de su vocabulario primitivo y sus reglas sintácticas.⁷⁸
 - ii) Tienen una función(/contenido) semántica(o): una función(/contenido) similar a la función(/contenido) semántica(o) de las expresiones y fórmulas de un lenguaje (e.g. referir a objetos, expresar propiedades, poseer condiciones de verdad, etc.)⁷⁹.
2. Las RM's se rigen por algún tipo de principio composicional: el contenido semántico de una RM sintácticamente compleja, se determina a partir de su estructura sintáctica y del contenido semántico de sus partes sintácticas.
3. Las RM's que tienen la función semántica de representar un estado-de-cosas/expresar una proposición son complejos estructurados a partir de RM's pertenecientes a CON, análogamente a como se estructuran sintácticamente las oraciones de un lenguaje a partir de sus expresiones primitivas. Llamemos PEN (por 'pensamientos') a esta clase de RM's.
4. Una actitud proposicional es una relación (especificable en términos funcionalistas) de un sujeto con una RM perteneciente a PEN.

En resumen (de acuerdo con LOTH): CON es la clase de los conceptos primitivos. Los conceptos son RM's que funcionan como el vocabulario de un lenguaje, y son los constituyentes básicos de los pensamientos. PEN es la clase de los pensamientos. Los pensamientos son entidades complejas formadas por conceptos (en un cierto orden) que funcionan como las oraciones de un lenguaje. En su conjunto, las representaciones mentales conforman un sistema causal que funciona como un lenguaje de la mente: el (así denominado) *mentalés*. LOTH provee una concepción naturalista sobre la ontología de los conceptos y los pensamientos, y permite explicar (y justificar) nuestra intuición de que los pensamientos que un sujeto puede tener (en un tiempo *t*) *dependen ontológicamente* de los conceptos que tal sujeto posea (en *t*): los pensamientos están *constituidos* por los conceptos y (dado que toda entidad compleja depende ontológicamente de sus constituyentes) esto explica tal dependencia ontológica.

Por último, LOTH tiene la consecuencia de que nuestros pensamientos (y sus conceptos constitutivos) son susceptibles de *evaluación semántica*. Supongamos que usted camina por un sendero y ve un objeto *x* a la distancia. Supongamos que desde la lejanía a usted le parece que *x* es un caballo. De acuerdo con LOTH, usted tuvo un pensamiento *P* (una ejemplificación de una RM perteneciente a PEN) constituido (en parte) por (un ejemplar de) CABALLO⁸⁰. Si *x* es un caballo entonces *P* es un pensamiento verdadero sobre *x*. Y *P* es un pensamiento verdadero sobre *x* si, y

⁷⁸ Esta asunción va de la mano con la tesis (de las principales semánticas formales contemporáneas) de que la sintaxis de los lenguajes naturales (y del lenguaje del pensamiento) se rige por criterios lógicos, como los que rigen la construcción de fórmulas bien formadas en sistemas (formales) de la lógica y aritmética.

⁷⁹ Aquí surge la pregunta de cómo explicar las funciones semánticas de una RM en términos aceptables desde una concepción naturalista. También surge la discusión entre teóricos del rol inferencial (quienes sostienen que la función y el contenido semántico de un signo/RM se determina por su papel en inferencias/procesos inferenciales en el sistema de signos/RM's al que pertenecen) y teóricos representacionistas (quienes sostienen que la función y contenido semántico de un signo/RM consiste en una relación representacional apropiada con entidades del mundo).

⁸⁰ Pongo en mayúsculas una palabra para denotar su concepto-tipo correspondiente, entendiendo 'concepto' en el sentido técnico de Fodor.

sólo si, CABALLO se aplica a x [análogamente, una oración ‘ α es un caballo’ (donde ‘ α ’ refiere a x) es verdadera si, y sólo si, la palabra ‘caballo’ (con su significado usual) se aplica a x]. Tomando en cuenta esta consecuencia de LOTH es posible extender el argumento escéptico a la noción de pensamiento:

En el pasado, un sujeto S (competente para sumar) tuvo una serie de pensamientos p_1, \dots, p_{1+n} en los que aplicó una función f a pares de números x e y . En el presente, S tuvo un pensamiento p_m en el que aplicó una función f^* a un par de números j y k mayores a los que había considerado en el pasado. Según LOTH, cada pensamiento en la serie p_1, \dots, p_{1+n}, p_m está constituido por un concepto-caso que determina sobre qué función versa. Intuitivamente (y asumiendo a LOTH) pensamos que:

TSC*) p_1, \dots, p_{1+n}, p_m estaban constituidos por SUMA ($f = f^* =$ la suma).

Sin embargo, entra en escena un escéptico que sostiene una hipótesis bizarra:

HE*) p_1, \dots, p_{1+n} estaban constituidos por CUA-SUMA, pero p_m está constituido por SUMA ($f =$ la cua-suma y $f^* =$ la suma).

Indudablemente (HE*) es falsa, pero sólo contingentemente: S pudo tener una secuencia de pensamientos p^*_1, \dots, p^*_{1+n} en el pasado, constituidos por ejemplares de CUA-SUMA, y un pensamiento p_m en el presente, constituido por un ejemplar de SUMA. Entonces, de acuerdo con (P), debe existir un tipo de hecho sobre la mente de S que haga verdadera a (TSC*) y falsa a (HE*). Pero no existe tal tipo de hecho, porque... (Continúa el argumento escéptico)

Este resultado parece alentador para el escéptico, al permitir la extensión deseada de su argumento. Sin embargo, encontramos una dificultad básica para la extensión del argumento escéptico, a saber: si tal argumento se hiciera depender de aceptar LOTH, entonces dependería también de aceptar todas sus asunciones teóricas: una concepción reduccionista (materialista) sobre la naturaleza de la mente (en particular, un reduccionismo de las actitudes proposicionales a estados funcionales de un sistema-causal físico), la idea de que el pensamiento involucra entidades físicas que desempeñan funciones representacionales, que tales entidades están estructuradas, que su comportamiento causal se asemeja al comportamiento de un lenguaje, que se rigen por algún tipo de principio composicional, etc. Estos compromisos son altamente controversiales. Ninguna de ellos es trivial, ontológicamente inocente o intuitivo a un nivel pre-teórico; y algunos de ellos dependen de investigación empírica sustantiva para confirmarse o refutarse. Sin embargo, el argumento escéptico pretende partir de una base intuitiva y pre-teórica, sin compromisos con teorías sofisticadas sobre los fenómenos bajo escrutinio. Entonces, LOTH no es una opción adecuada para realizar una extensión aceptable del argumento escéptico.

Resumiendo: una extensión aceptable del argumento escéptico debe “surgir del interior del mismo concepto de pensamiento” en conjunción, tal vez, con algunas asunciones triviales, intuitivas pre-teóricamente o, en general, filosóficamente no-controversiales. Pero asumir LOTH no es una opción de este tipo, por lo cual debemos buscar alguna otra opción si pensamos que el argumento escéptico representa una paradoja genuina. Entonces, surge nuevamente la pregunta de cómo extender el argumento escéptico de una manera aceptable.

2.1.2 Boghossian: la parte de LOTH necesaria para extender el argumento escéptico no es controversial

Paul Boghossian pensó encontrar una mejor manera de realizar la extensión. Encontramos el germen de su propuesta en la siguiente cita:

Parecería, sin embargo, que la estrategia del argumento escéptico sí presupone que las propiedades-de-tener-contenido tienen *algún* tipo de portador (incluso si no es un portador estructurado). Pues, de otra manera, no habrá una manera natural de formular la teoría disposicional del contenido del pensamiento, ni una manera natural de citar el requisito de la normatividad para resistir tal teoría.⁸¹

Aquí, Boghossian propone aceptar la existencia de ítems mentales (portadores de contenido) sin comprometerse con que sean representaciones mentales sintáctica y semánticamente estructurados (como LOTH lo requiere). Este compromiso es menos controversial que LOTH, pero no muestra que la extensión del argumento escéptico sea segura. Sin embargo, Boghossian proporcionó una manera de hacer plausible la existencia de los ítems requeridos para la extensión del argumento escéptico:

Tiene que haber algo—un estado, evento, o particular, sin importar cuál—cuya disposición de ser ejemplificado bajo ciertas circunstancias constituye, en una teoría disposicional, su posesión de cierto contenido. Y aunque este compromiso es, supongo, estrictamente hablando impugnable, es también muy natural y plausible. Después de todo, los contenidos no figuran en una vida mental excepto como subtendidos por un *modo* particular—creencia, deseo, juicio, anhelo—y, por lo tanto, son naturalmente entendidos como las propiedades de estados o eventos que ejemplifican tales modos.⁸²

En esta cita encontramos implícitamente un razonamiento a favor de la existencia de ítems mentales portadores de contenido. Tal razonamiento requiere i) distinguir entre una actitud-proposicional-*tipo* y sus ejemplificaciones y ii) concebir tales ejemplificaciones como *entidades mentales* (que llamaremos ‘actitudes-proposicionales-*caso*’). Ambas tesis pueden defenderse sobre una base razonablemente intuitiva. Por un lado, hay ejemplos que apoyan intuitiva y directamente a (i): Supongamos que usted cree una proposición [*p*] (donde [*p*] es, por ejemplo, la proposición [La luz solar es necesaria para la fotosíntesis]). Al igual que usted, yo también creo [*p*]. Entonces, en algún sentido, usted y yo tenemos *una misma creencia*. Sin embargo, usted bien podría dejar de creer [*p*] aunque yo siguiera creyendo [*p*] (o a la inversa). Entonces, en algún sentido, su creencia y la mía *no son la misma*. ¿Cómo explicar esta aparente inconsistencia (nuestras creencias son la misma, pero no son la misma)? La respuesta es muy simple: usted y yo tenemos *diferentes ejemplificaciones de una misma creencia-tipo*.

Una vez aceptada la distinción entre una actitud-proposicional-tipo y sus ejemplificaciones, tiene sentido hablar de *diferentes* ejemplificaciones de una creencia. Por ejemplo, podemos decir que existen millones de ejemplificaciones diferentes (pertenecientes a diferentes personas en diferentes lugares y momentos) de la creencia (tipo) en que es necesaria la luz solar para que se produzca la fotosíntesis en las plantas. Esto parece requerir que aceptemos la existencia de actitudes-proposicionales-caso, cualquiera que sea su naturaleza (estado, suceso [*event*] o particular). Entonces, el mismo discurso que usamos para reportar actitudes proposicionales nos compromete ontológicamente con la existencia de actitudes-proposicionales-caso que sean sus ejemplificaciones.

⁸¹ Boghossian, (1989a) p. 514 “It would appear, however, that the sceptical argument’s strategy does presuppose that content properties have *some* sort of bearer (even if not necessarily a structured one). For, otherwise, there will be no natural way to formulate a dispositional theory of thought content and no natural way to bring the normativity requirement to bear against it.”

⁸² Boghossian, (1989a) p. 514 “There has to be something—a state, event, or particular, it no matter which—whose disposition to get tokened under certain circumstances constitutes, on a dispositional theory, its possession of a certain content. And although this commitment is, I suppose, strictly speaking contestable, it is also very natural and plausible. After all, contents do not figure in a mental life except as subtended by a particular *mode*—belief, desire, judgement, wish—and, hence, are naturally understood as the properties of the states or events that instantiate those modes.”

Se me podría objetar que aceptar la distinción entre una actitud-proposicional-*tipo* y sus ejemplificaciones no nos compromete con la existencia de actitudes-proposicionales-*caso* de la siguiente manera: “Las actitudes proposicionales son *relaciones* que se establecen entre un sujeto y una proposición, sus ejemplificaciones son *el sujeto y la proposición* relacionados por ella (cuando *usted cree que p* y *yo creo que q* la relación de *creer* tiene diferentes pares de un sujeto y una proposición como sus ejemplificaciones).” Sin embargo, esta forma de dar cuenta de la distinción entre una actitud proposicional y sus ejemplificaciones no nos permite dar cuenta de la solidez intuitiva de algunas inferencias cuyas oraciones constitutivas forman parte del discurso sobre actitudes proposicionales. Para advertir esto consideremos el siguiente escenario:

Cuando niño Juan adquirió una creencia en que Dios existe como resultado de un adoctrinamiento religioso por parte de sus papás. Tiempo después, en su juventud, Juan se liberó de tal adoctrinamiento y perdió (totalmente) dicha creencia. Pero una vez llegada su vejez, Juan razonó que todo lo que hizo a lo largo de su vida no tendrá valor después de su muerte, a menos que un ser superior exista, a saber: Dios. Entonces, la convicción (y deseo) de Juan en que el valor de su vida persistirá tras su muerte volvió a engendrar en él una creencia en la existencia de Dios. María se entera de los cambios en las creencias de Juan y razona como sigue: “La creencia que Juan tuvo en su infancia (en que Dios existe) empezó a existir cuando niño. La creencia que Juan tuvo en su vejez (en que Dios existe) no empezó a existir cuando niño (sino en su vejez). Por lo tanto, no son la misma creencia. Por lo tanto, algunas creencias de Juan en que Dios existe son diferentes.”

El razonamiento de María es bastante intuitivo: sus premisas parecen correctas (asumiendo el escenario anterior) y su conclusión parece seguirse válidamente de ellas. Para dar cuenta de la corrección intuitiva de tal razonamiento no es suficiente distinguir entre (por un lado) la relación de creer y (por el otro) Juan y [Dios existe] como sus ejemplificaciones: tal distinción no es suficiente para dar cuenta de la *diferencia* (entre las creencias de Juan) que María descubre como resultado de su razonamiento. Entonces, una buena formalización de las oraciones constitutivas del razonamiento de María que nos permita dar cuenta de su validez incluye referencia a, y cuantificación sobre, diferentes creencias-caso de Juan en [Dios existe]. Por ejemplo, podemos formalizar el razonamiento de María como sigue:

(F₁) 1. $C_{(j,p)}(c_1) \ \& \ C_{(j,p)}(c_2) \ \& \ E_i(c_1) \ \& \ \sim E_i(c_2) \ / \therefore$ 2. $c_1 \neq c_2 \ / \therefore$ 3. $C_{(j,p)}(c_1) \ \& \ C_{(j,p)}(c_2) \ \& \ c_1 \neq c_2 \ / \therefore$ 4. $\exists x \exists y (C_{(j,p)}(x) \ \& \ C_{(j,p)}(y) \ \& \ x \neq y)$ [Donde $C_{(j,p)}$ es el predicado ‘es una creencia de Juan en que Dios existe’ y E_i es el predicado ‘empezó a existir en la infancia de Juan’].

Sólo formalizaciones como (F₁) en las que se hace referencia a, y se cuantifica sobre, *diferentes* creencias-caso permiten validar las inferencias deseadas. Además, (asumiendo que ocurriera un escenario como el de Juan) las premisas del argumento de María nos parecen verdaderas a un nivel intuitivo y pre-teórico. Entonces, si aceptamos ambas cosas (la validez del argumento de María y la solidez de sus premisas) debemos aceptar nuestro compromiso con la existencia de creencias-caso.⁸³

Este tipo de argumento a favor de creencias-caso es generalizable a otras actitudes proposicionales y cumple con el requisito de “surgir del interior del concepto mismo de pensamiento”, pues no requiere más que algunas asunciones poco controversiales sobre la

⁸³ Es importante notar que, formalizaciones como (F₁) son compatibles con que las creencias-tipo sean *relaciones* entre un sujeto y una proposición. Para tal efecto es necesario analizar las oraciones de la forma ‘S cree que p’ como sigue: $\lambda(y, z)[\exists x (es \ una \ creencia-caso \ de \ y \ en \ z \ (x))(S, [p])]$ (o de alguna manera alternativa que implique cuantificación sobre creencias-caso).

semántica del discurso sobre actitudes proposicionales (apoyadas por nuestras intuiciones pre-teóricas sobre inferencias intuitivamente sólidas que involucran a las oraciones pertenecientes a tal discurso). Por lo mismo, este tipo de argumento a favor de actitudes-proposicionales-caso no requiere comprometerse con hipótesis teóricas sofisticadas como LOTH, ni restringen de manera sustantiva las concepciones metafísicas aceptables sobre la naturaleza de las actitudes proposicionales. En particular, tales argumentos no dicen nada sobre qué tipo de entidades son las actitudes-proposicionales-caso, si son reducibles a entidades físicas, si son entidades estructuradas, si son representaciones, etc.⁸⁴

Entonces, Boghossian está en lo correcto al aceptar la existencia de *ítems mentales* que sean los portadores de contenido proposicional cuando *ejemplificamos* una actitud-proposicional-tipo. Esto nos permite evaluar semánticamente nuestra posesión de un ítem mental de acuerdo con su contenido. Supongamos que yo tengo una creencia-tipo C_1 cuyo contenido es la proposición [La nieve es negra]. En tal caso, yo poseo un ejemplar x de C_1 , y mi posesión de x es (semánticamente) correcta si, y sólo si, yo poseo x en la circunstancia en que la nieve es negra (en otras palabras, es correcto creer que p cuando es el caso que p). Entonces, es verdadero el siguiente principio:

(CREE) Si un sujeto S tiene una creencia-tipo C en $[p]$ entonces_{dir} es correcto que S posea un ejemplar x de C si, y sólo si, p ⁸⁵.

En lenguaje menos formal, (CREE) dice que es una consecuencia directa del que un sujeto crea la proposición $[p]$, que es correcto que él posea tal creencia cuando es el caso que p . Esto, recordemos, es una consecuencia deseable para el escéptico, pues la extensión de su argumento a las actitudes proposicionales requería al menos dos cosas: i) la existencia de ítems mentales portadores de *contenido*, ii) la existencia de “usos” de tales ítems (o algo similar a un uso) susceptibles de evaluación *semántica*, como consecuencia directa de cuál sea contenido de tales ítems. Las creencias-caso cumplen justo con ambas condiciones, son portadores de contenido proposicional y su *posesión* por un sujeto, en un cierto conjunto de circunstancias, es evaluable en virtud de una propiedad *semántica* de su contenido, i.e. tal posesión es *correcta* o *incorrecta* dependiendo de si su contenido es verdadero o falso. Aquí es importante enfatizar la fuerte conexión que existe entre la noción de corrección y la noción de verdad. Tal conexión se entiende mejor mediante el siguiente ejemplo (de mi autoría):

⁸⁴ Este tipo de argumento presupone la verdad de criterios de compromiso ontológico como el siguiente:

(CO) Si S está comprometido con la validez de un razonamiento informal R y la verdad de sus premisas, y si una formalización adecuada de R requiere cuantificar sobre entidades pertenecientes a una clase Y , entonces S está ontológicamente comprometido con las entidades en Y .

Criterios como (CO) son ampliamente aceptados, pero también son controversiales. Se suele argumentar que tales criterios no son *útiles* para determinar nuestros compromisos ontológicos. El razonamiento principal es como sigue: para saber si una formalización adecuada de un conjunto X de oraciones (e.g. las que conforman el razonamiento R) requiere cuantificación sobre una clase de entidades Y , debemos saber *antes* (en un sentido epistemológico) si estamos ontológicamente comprometidos con la existencia de objetos pertenecientes a Y en virtud de nuestro compromiso con la verdad de las oraciones en X . Si este tipo de objeción es correcta no afecta la *verdad* de principios como (CO), sino sólo su utilidad como un criterio de compromiso ontológico. A pesar de ello, todavía podemos usar principios como (CO) para argumentar a favor de la existencia de las entidades en Y . Podemos argumentar que, aunque (CO) no sirva para *descubrir* un compromiso ontológico *previo* con las entidades en Y , sí sirve para *motivar* la adquisición de un *nuevo* compromiso ontológico con las entidades en Y (a partir de nuestra aceptación de la verdad de las oraciones en X y las razones a favor de su formalización F). Qué tan controversial sea adoptar ese *nuevo* compromiso ontológico depende de qué tan controversiales sean las razones a favor de F . En el caso presente, las razones para aceptar F_1 son intuitivas y poco controversiales. Por lo tanto, es razonable adoptar un nuevo compromiso con actitudes proposicionales-caso (incluso asumiendo que (CO) no nos permita *descubrir* un compromiso ontológico previo).

⁸⁵ Defino a los condicionales de la forma ‘Si p entonces_{dir} q ’ así: ‘Si p entonces_{dir} q ’ es verdadero si, y sólo si, $[q]$ es una consecuencia *directa* de $[p]$ en conjunción, tal vez, con proposiciones no-controversiales y no-normativas.

Si un sujeto usa la palabra ‘mesa’ para aplicarla a una mesa m entonces su uso es correcto, mientras que si usa ‘mesa’ para aplicarla a una silla s , su uso es incorrecto. Notemos, sin embargo, que la aplicación de ‘mesa’ a m es verdadera de m , mientras que la aplicación de ‘mesa’ a s es falsa de s . Entonces, usar correctamente un signo (como ‘mesa’) implica que tal signo se aplicó con verdad a algún objeto (o grupo de ellos), i.e. implica que es correcto aplicar ‘mesa’ a sólo aquellos objetos de los que tal término es *verdadero*. A la inversa, el que alguien use un signo para aplicarlo con verdad a un objeto o grupo de ellos (e.g. si usa ‘mesa’ para aplicarlo a mesas, y sólo a ellas) su uso tal signo será correcto.

Esta conexión entre corrección y verdad es aún más obvia si consideramos en qué circunstancias es correcto el uso de una oración declarativa de un lenguaje natural. Consideremos, por ejemplo, la oración ‘Eso es una mesa’. El uso de tal oración es correcto cuando el objeto denotado por ‘eso’ (relativo a un contexto c) tiene la propiedad de ser una mesa, esto es, cuando dicha oración es *verdadera* (relativa a c). El uso de tal oración es incorrecto cuando el objeto denotado por ‘eso’ (relativo a un contexto c^*) no es una mesa, esto es, cuando tal oración es *falsa* (relativa a c^*). En resumidas cuentas, el uso correcto de una oración declarativa consiste en usarse para describir las circunstancias que la hacen verdadera (como indicamos en 1.4.2). Y como expliqué anteriormente (en 1.1 y en 1.2) cuáles sean las circunstancias de uso correcto de un signo cualquiera (incluyendo a las oraciones) es una consecuencia de cuál es el contenido asignado (por un sujeto) a tal signo.

En el caso de las actitudes proposicionales, su contenido es justamente el contenido de una oración declarativa, de manera que si los ejemplares de una actitud proposicional son ítems cuya posesión es susceptible de evaluación *semántica* (i.e. son susceptibles de evaluación *en virtud de propiedades semánticas de su contenido*), entonces tales ítems tendrán condiciones de posesión correcta/incorrecta análogas a las condiciones de uso correcto/incorrecto de los usos de las oraciones declarativas. Por esta razón, si es aceptable una extensión del argumento escéptico a las actitudes proposicionales, deben haber principios análogos a (CREE) para cada tipo de actitud proposicional (deseos, sospechas, etc.) cuya justificación/motivación sea tan intuitiva como la de CREE. En otras palabras, debe ser intuitivo que si x es una ejemplificación de una actitud proposicional A , entonces es correcto que un sujeto posea x si, y sólo si, las condiciones de verdad del contenido de x se satisfacen.⁸⁶ Por el momento, asumamos que esto es el caso. Esto es todo lo que se requiere para establecer un argumento escéptico con respecto a la noción de actitud proposicional (análogo al argumento escéptico sobre la noción de significar), que podemos resumir como sigue (tomando como ejemplo la noción de creencia):

En el pasado, siempre que se le pidió a un sujeto S (competente en aritmética) que calculara el resultado de operaciones expresadas por fórmulas del tipo ‘ $n + m$ ’, S formó creencias hacia proposiciones (verdaderas) de la forma [$x + y = z$]. En el presente, se le pide a S que calcule el resultado de ‘ $n + m$ ’ con respecto a un par de números x_n e y_n y S formó una creencia hacia la

⁸⁶ Esta tesis es sumamente problemática. Como se verá en la siguiente sección, hay problemas serios para generalizar esta idea a todo tipo de actitud proposicional. Sin embargo, tal tesis es esencial si se piensa, como el escéptico, que la corrección/incorrección de la posesión de un estado mental intensional es una *consecuencia directa* de cuál sea el contenido de tal estado (de manera análoga al caso de los signos, en el que la corrección/incorrección de su uso es una consecuencia directa de cuál sea su contenido). Si se acepta que la corrección/incorrección de la posesión de un pensamiento (o del uso de un signo) no es una consecuencia directa de su contenido, entonces eso es razón para pensar que la noción de *contenido* no es, por sí misma, normativa (lo que va en contra de las intuiciones que forman parte de la motivación del argumento escéptico).

proposición $[f(x_n, y_n) = z_n]$ (donde f es una función matemática). Intuitiva y pre-teóricamente, S piensa que f es la suma, lo que se expresa como sigue:

TSC+) En el presente, S tiene una creencia C_m hacia la proposición (verdadera) $[f(x_n, y_n) = z_n]$ (donde $f = + =$ la suma y, por lo tanto, $[f(x_n, y_n) = z_n] = [x_n + y_n = z_n]$)

Sin embargo, entra en escena un escéptico que sostiene una hipótesis bizarra:

HE+) En el presente, S tiene una creencia C_m hacia la proposición (falsa) $[f(x_n, y_n) = z_n]$ (donde $f = \oplus =$ la qua-suma y, por lo tanto, $[f(x_n, y_n) = z_n] = [x_n \oplus y_n = z_n]$)

(HE+) es claramente falsa, pero sólo contingentemente: S pudo tener una serie de creencias hacia proposiciones (verdaderas) sobre la *suma* en el pasado, y tener una creencia hacia una proposición (falsa) sobre la *cua-suma* en el presente. Entonces, de acuerdo con (P), tiene que existir un hecho sobre S que haga verdadera a (TSC+) y falsa a (HE+). ¿Qué hecho determina cuál es el contenido de la creencia que S tiene en el presente? Tal hecho debe determinar que sea *correcto* para S creer $[x_m + y_m = z_m]$ y que sea *incorrecto* creer $[x_m \oplus y_m = z_m]$ (pues el que la primera creencia se *correcta* y la segunda *incorrecta* es una consecuencia directa de cuál es el *contenido* de las creencias de S y su propiedad semántica de ser *verdadero* o de ser *falso*). Pero... (Continúa el argumento escéptico).

También será útil proporcionar la siguiente reconstrucción, más formal, del argumento escéptico y su extensión a la noción de pensamiento (en parte, para tener en mente su estructura lógica general; en parte, por razones que se considerarán más adelante). Para ello considérese la siguiente notación:

	Argumento Escéptico	Extensión del Argumento Escéptico
'es F '	'significa c con ϕ en t '	' Ψ -a que p ', donde ' Ψ -a' está por un verbo de actitud proposicional adecuadamente conjugado
Φ	' S significa c con ϕ en t '	' S Ψ -a que p '
<u>ser F</u>	La propiedad de significar c con ϕ en t	La propiedad tener una actitud de un tipo Ψ hacia la proposición de que p

Con base en esta notación se puede formular la siguiente estructura que tienen en común tanto el argumento escéptico como su extensión a la noción de pensamiento:

- 1) Si Φ tiene condiciones de verdad entonces Φ describe un (posible) estado de cosas en el que S es F
- 2) Si Φ describe un (posible) estado de cosas en el que S es F entonces o ser F es una propiedad primitiva o es analizable en propiedades naturales
 - 3a) Si ser F es una propiedad normativa entonces ser F no es analizable en propiedades naturales
 - 3b) ser F es una propiedad normativa
- 3) ser F no es analizable en propiedades naturales [de 3a y 3b por *modus ponens*]
 - 4a) Si ser F es una propiedad primitiva de S entonces es aceptable que la posesión de ser F produzca misterios irresolubles
 - 4b) No es aceptable que la posesión de ser F produzca misterios irresolubles
- 4) ser F no es una propiedad primitiva [de 4a y 4b por *modus tollens*]
- \therefore 5) ser F no es una propiedad primitiva ni es analizable en propiedades naturales [conj. de 3 y 4]
- \therefore 6) Φ no describe un (posible) estado de cosas en el que S es F [de 2 y 5 por *modus tollens*]
- 7) Φ no tiene condiciones de verdad [de 1 y 6 por *modus tollens*]

Hasta aquí hemos mostrado que es necesario extender el argumento escéptico a la noción de pensamiento, si tal argumento presenta un problema filosófico genuino. También hemos mostrado que aunque LOTH no se requiere para realizar dicha extensión, sí se requieren algunas de sus tesis constitutivas. Además, hemos mostrado que podemos aceptar tales tesis sobre una base razonablemente intuitiva. Hemos visto que este resultado permite *evaluar semánticamente* ítems mentales portadores de contenido (aunque quedó pendiente examinar si este resultado es generalizable a cualquier tipo de actitud proposicional). Esto permite, a su vez, producir una versión del argumento escéptico que se aplique a las actitudes proposicionales, similar en estructura y contenido al argumento escéptico sobre nuestro significar algo con un signo.

En el siguiente apartado tomaré una postura crítica sobre el argumento escéptico y su extensión a la noción de pensamiento. Sin embargo, como veremos, tal argumento y su extensión dependen crucialmente de la asunción pre-teórica de que los conceptos de significar y pensar son normativos. Sólo si tal asunción está bien motivada podemos afirmar justificadamente que el argumento escéptico presenta una paradoja filosófica interesante. En el siguiente apartado determinaré si esto es el caso.

2.2. El argumento escéptico presenta una paradoja filosóficamente interesante

En este apartado evalúo si el argumento escéptico y su extensión a la noción de pensamiento presentan problemas filosóficos genuinos. Mi pregunta central es ‘¿Presenta el argumento escéptico extendido una paradoja?’ Mi respuesta a esta pregunta será afirmativa. En la primera parte de este apartado, en 2.2.1, doy un conjunto de condiciones que tienen que satisfacer las premisas y la conclusión de un argumento para que éste sea paradójico. En 2.2.1.1 defiendo que la conclusión del argumento escéptico cubre con tales características. En 2.2.2 defenderé las premisas más controversiales del argumento escéptico sobre una base intuitiva, para que encajen en mi caracterización de una paradoja.

2.2.1 ¿Qué es una paradoja?

En *The Ways of Paradox* W. V. Quine, presentó un breve, pero iluminador, examen y clasificación de algunas de las paradojas más importantes de nuestro siglo. De acuerdo con Quine, podemos dividir a las paradojas en dos tipos:

PA_V) Paradojas *verídicas*. Paradojas en las que, mediante razonamientos concluyentes⁸⁷, se sostienen una proposición que *parece absurda pero en realidad es verdadera*. Por ejemplo, la paradoja del barbero; en la que partimos de la asunción aparentemente inocente (pero en realidad contradictoria) de que en una villa existe un barbero que rasura a todos y sólo a aquellas personas que no se rasuran a sí mismas, y terminamos concluyendo la proposición aparentemente absurda (pero en realidad verdadera) de que tal barbero no puede existir.

PA_F) Paradojas *falsídicas*. Paradojas en las que, mediante argumentos aparentemente concluyentes, se sostiene una proposición que “...no sólo parece absurda en un principio sino que además es falsa, al existir una falacia en la supuesta prueba”.⁸⁸ Por ejemplo, la paradoja de Zenón; en la que se parte de la asunción aparentemente inocua (pero falsa) de que siempre que se suma un número infinito de lapsos

⁸⁷ Por ‘concluyente’ entiendo la propiedad de un argumento de tener premisas verdaderas y reglas de inferencia válidas.

⁸⁸ Quine (1966) p.5 “...not only seems at first absurd but also is false, there being a fallacy in the purported proof”.

de tiempo con una duración finita, el resultado será un lapso de tiempo con una duración infinita; y se concluye la proposición absurda (y falsa) de que es imposible recorrer una cantidad finita de espacio en una cantidad finita de tiempo.

Esta clasificación, hace pensar que Quine entiende por ‘paradoja’ (al menos en parte) a una proposición que nos *parece* absurda y que obtenemos por un razonamiento que nos *parece* concluyente. Es importante notar que la noción de paradoja de Quine sólo abarca razonamientos con la siguiente estructura lógica (donde ‘ \perp ’ está por una contradicción y $[p]$ es la única premisa):

$[p]$ (Hip.) . . . $[p] \supset \perp$ $\therefore [\sim p]$

De acuerdo con Quine, las paradojas verídicas y falsídicas son inofensivas con respecto a nuestro entendimiento del tema sobre el que versan, pues podemos disipar fácilmente la apariencia de que su proposición es absurda o de que el razonamiento que la soporta es concluyente. Sin embargo, según Quine, “El reino de las paradojas no está claramente agotado incluso por las paradojas verídicas y falsídicas juntas”⁸⁹, pues hay un tercer tipo de paradojas que él denomina ‘antinomia’ y que él caracteriza como sigue:

Una antinomia produce una auto-contradicción por maneras aceptadas de razonar. Ella establece que un patrón de razonamiento tácito y en el que confiamos, debe ser hecho explícito y en lo sucesivo ser evitado o corregido.⁹⁰

Antes de examinar con más detalle lo que Quine entiende por ‘antinomia’, debemos revisar un aparente problema con la mera posibilidad de que exista un tercer tipo de paradoja (ya sea una antinomia o una paradoja de algún otro tipo). Podemos distinguir en (PA_V) y (PA_F) entre partes de una paradoja: i) su proposición y ii) el razonamiento que apoya a su proposición. Esto indica que una paradoja puede representarse como un argumento en que “su proposición” es su conclusión y “su razonamiento” son sus premisas y reglas de inferencia. Nótese también que en (PA_V) y (PA_F) se describe i) cómo *nos parecen ser* las partes de una paradoja y ii) cómo *son en realidad*. Llamemos ‘absurda’ a una proposición que nos *parece* ser falsa; y ‘patente’, a un razonamiento que nos *parece* ser concluyente (es decir, uno que *parece* tener premisas verdaderas y reglas de inferencia válidas). Podemos representar los posibles tipos de paradojas de acuerdo con las partes de una paradoja y la evaluación (subjettiva u objetiva) de las mismas:

Razonamiento de X	Conclusión de X	Clasificación de X
Patente & Correcto	Absurdas &	Paradoja-Verídica
Patente & Correcto	Verdaderas	N/A
Patente & Incorrecto	Absurdas & Falsas	¿...?
Patente & Incorrecto	Absurdas &	Paradoja-Falsídica
	Verdaderas	
	Absurdas & Falsas	

⁸⁹ Ibid. p. 6 “The realm of paradox is not clearly exhausted even by the veridical and falsidical paradoxes together”

⁹⁰ Ibid. p. 7 “An antinomy produces a self-contradiction by accepted ways of reasoning. It established that some tacit and trusted pattern of reasoning must be made explicit and henceforward be avoided or revised”.

Tabla 1

En esta tabla no parece haber espacio para un “tercer tipo de paradoja” (con la excepción del tercer recuadro que no parece ser una paradoja).⁹¹ Entonces ¿dónde entran las antinomias? Este problema se resuelve si consideramos algunas características de las antinomias y su relación con las paradojas verdílicas y falsídicas:

[...] las paradojas falsídicas de Zenón debieron ser, en sus días, genuinas antinomias. [...] La antinomia de un hombre es la paradoja falsídica de otro, sólo agrega o quita un par de miles de años.⁹² La paradoja de Russell es una antinomia genuina porque el principio de la existencia de clases que nos obliga a abandonar es tan fundamental. Cuando en un siglo futuro lo absurdo de tal principio se haya vuelto un lugar común, y algún principio sustituto haya disfrutado un empleo suficientemente largo para tomar de alguna manera el aire del sentido común, tal vez podemos empezar a ver a la paradoja de Russell como no más que una paradoja verdídica, mostrando que no hay tal clase de objetos que no son miembros de sí mismos. La antinomia de un hombre puede ser la paradoja verdídica de otro hombre, y la paradoja verdídica de un hombre puede ser el lugar común de otro hombre.⁹³

En esta cita, Quine señala que el que un conjunto de proposiciones sea una antinomia, una paradoja verdídica o una paradoja falsídica es *relativo* a un agente (o clase de agentes). Esto no es raro si consideramos que la noción de paradoja se caracteriza en términos de cómo les *parecen* ser sus premisas, reglas de inferencia y su conclusión, a un conjunto de agentes que se asumen tácitamente (e.g. los griegos, nuestros matemáticos contemporáneos, etc.). Por ejemplo, el razonamiento de la paradoja de Zenón nos parece falaz gracias al descubrimiento de las series convergentes, pero antes de tal descubrimiento les parecía correcto a Zenón y a muchos de sus coetáneos (de ahí su perplejidad al obtener una consecuencia absurda a partir del mismo). Nótese que no cualquier relativización es admisible. No es aceptable que un razonamiento cuente como una antinomia relativo a cómo le parezcan ser sus partes a un sujeto cualquiera. De otra manera, cualquier razonamiento cuya conclusión fuera una contradicción contaría como una antinomia relativa a sujetos con pocos recursos epistémicos, capacidades epistémicas pobres, confusiones básicas, etc. Claramente la noción de antinomia tiene mucho más interés que eso. Por ejemplo, Quine afirma:

Cada recurso [para resolver una antinomia] es desesperado; cada uno es una desviación del uso natural y establecido. Tal es la manera de las antinomias.

Una paradoja verdídica contiene una sorpresa, pero la sorpresa rápidamente se disipa en cuanto consideramos la prueba. Una paradoja falsídica contiene una sorpresa, pero es vista como una falsa alarma, cuando esclarecemos la falacia subyacente. Una antinomia, sin embargo, contiene una sorpresa a la que se le puede dar cabida sólo mediante el rechazo de parte de nuestra herencia conceptual.⁹⁴

⁹¹ Al menos, no hay ninguna paradoja conocida que consista en un razonamiento incorrecto que nos parezca correcto y cuya conclusión sea verdadera pero nos parezca absurda. Pero, incluso si existiese, no parece ser el tipo de paradoja que Quine tiene en mente cuando habla de antinomias.

⁹² *Ibid.* p. 11 “[...] the falsidical paradoxes of Zeno must have been, in his day, genuine antinomies. [...] One man’s antinomy is another man’s falsidical paradox, give or take a couple of thousand years.”

⁹³ *Ib. idem.* p. 14 “Russell’s paradox is a genuine antinomy because the principle of class existence that it compels us to give up is so fundamental. When in a future century the absurdity of that principle has enjoyed long enough tenure to take on somewhat the air of common sense, perhaps we can begin to see Russell’s paradox as no more than a veridical paradox, showing that there is no such class as that of the non-self-members. One man’s antinomy can be another man’s veridical paradox, and one man’s veridical paradox can be another man’s platitude.”

⁹⁴ *Ibid.* p. 11 “Each resort is desperate; each is an artificial departure from natural and established usage. Such is the way of antinomies.

Son este tipo de características las que son interesantes de una antinomia, pues su solución puede cambiar drásticamente nuestra forma más fundamental de ver las cosas en un área determinada del pensamiento (a diferencia de una paradoja verídica o falsídica). Entonces, una caracterización aceptable de la noción de antinomia debe incluir referencia a cómo le parecen sus partes a un cierto grupo de *sujetos*, sin que tal inclusión trivialice su uso (*i.e.* que no la haga dependiente de cómo le parecen sus partes a un fulano cualquiera).

Es importante notar que muchas de las paradojas interesantes en filosofía no tienen la estructura lógica de las paradojas en las que Quine se interesa, aunque compartan los rasgos interesantes de una antinomia. Por un lado, muchas paradojas filosóficas parten de más de una premisa, de manera que al alcanzar una contradicción a partir de ellas no sabemos cuál premisa rechazar (*e.g.* la paradoja del barco de Teseo). Por otro lado, podrían existir paradojas interesantes en las que no se derive una contradicción explícita a partir de sus premisas, sino otra clase de proposición en sí misma inadmisibles (*e.g.* una proposición que es demostrablemente falsa, que se auto-refuta, que niega sus propias presuposiciones).

Dado que en esta tesis sólo me interesan paradojas similares a las que Quine llama ‘antinomias’ (aunque con algunos rasgos distintos de las mismas), restringiré mi uso del término ‘paradoja’ a razonamientos que cumplan con las características que me interesan de las antinomias y que también son comunes a la clase de paradojas filosóficas que tengo en mente. La razón de esto es no realizar distinciones innecesarias para evaluar si el argumento escéptico presenta una paradoja filosóficamente interesante. Enseguida proporciono una caracterización de ‘paradoja’ que pretende cubrir estos requisitos. Mi forma de abordar la cuestión es indirecta: asumiendo que toda paradoja puede representarse con un argumento, ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que un argumento *X* represente una paradoja? Por economía, usaré ‘*X* es una paradoja’ para abreviar la idea de que *X* representa a una paradoja. Para mi caracterización parto del siguiente conjunto de intuiciones acerca del tipo de paradojas interesantes en filosofía que son relevantes:

Quando se nos presenta una paradoja sobre un fenómeno *F* partimos de un conjunto de premisas. Unas nos parecen esenciales para comprender *F*. Las restantes difieren entre sí de manera diversa. Pero todas ellas, consideradas individualmente, nos parecen correctas en un alto grado. Sin embargo, mediante la aplicación de reglas lógicas aceptadas a las premisas, obtenemos una conclusión *intrínsecamente* inaceptable (contradictoria, absurda, incoherente, aberrante, etc.). Cuando esto ocurre queremos rechazar algunas de las bases que nos llevaron a la conclusión. ¡Pero no sabemos cuál! ¡Todas ellas nos parecen correctas! Al enfrentarnos a una paradoja, cualquier curso de acción parece insatisfactorio...⁹⁵

Podemos extraer de esta descripción intuitiva un conjunto de condiciones necesarias para que un argumento sea una paradoja (tras algunos ajustes menores). Para ello consideremos la siguiente notación: Sea *A* una clase de agentes epistémicos racionales que comparten un mismo tipo de capacidades epistémicas naturales, y sea E_A un conjunto de circunstancias tal que las circunstancias en E_A son relevantes para determinar el estatus epistémico de las creencias de los *A*'s. Dado esta notación tenemos la siguiente caracterización inicial. Si un argumento *X* es una paradoja

A veridical paradox packs a surprise, but the surprise quickly dissipates itself as we ponder the proof. A falsidical paradox packs a surprise, but it seen as a false alarm when we solve the underlying fallacy. An antinomy, however, packs a surprise that can be accommodated by nothing less than a repudiation of part of our conceptual heritage”.

⁹⁵ Donde ‘*F*’ denota a un fenómeno filosóficamente interesante.

sobre un tema F [relativa a la clase de los A 's y a una circunstancia e , tal que e pertenece a E_A] entonces:

- I) Toda premisa x de X es patentemente correcta, en un alto grado, [para A 's competentes y con buen desempeño en evaluar epistémicamente a x en e];
- II) Algunas premisas x de X son aceptadas como fundamentales para comprender a F [por A 's competentes, y con buen desempeño, en evaluar epistémicamente a x y su relación con F en e];
- III) La inferencia i de la conclusión de X a partir de un conjunto R de reglas de inferencia y de las premisas de X es patentemente correcta [para A 's competentes y con buen desempeño en evaluar epistémicamente a i en e];
- IV) La conclusión c de X es patentemente incorrecta [para los A 's competentes y con buen desempeño en evaluar epistémicamente a c en e].

Como se puede ver, las cláusulas entre paréntesis relativizan la clasificación de un argumento como una paradoja (y la evaluación epistémica de sus partes) a una clase determinada de agentes y a una clase de circunstancias epistémicas.⁹⁶ Nótese que tales cláusulas de relativización contienen la relación tríadica $R_{CE} = 'x$ es competente, y tiene un buen desempeño, en evaluar epistémicamente a y en la circunstancia z' . La inclusión de R_{CE} permite que la evaluación de diferentes tipos de proposiciones/inferencias requieran de diferentes tipos de competencias epistémicas (por ejemplo, la evaluación epistémica de una proposición semántica que ocurra en la paradoja del mentiroso, puede requerir habilidades y conocimientos teóricos de diferente tipo que las requeridas en la evaluación epistémica de las premisas de la paradoja del barco de Teseo). La inclusión de R_{CE} también permite que un mismo individuo posea cierta competencia epistémica en una circunstancia x y no posea esa misma competencia en otra circunstancia y , o a la inversa (por ejemplo, un mismo individuo en el presente versado en las principales teorías, problemas y argumentos semánticos contemporáneos puede no ser competente en semántica en un futuro).

Sostengo que (I)-(IV) funcionan bastante bien como condiciones *necesarias* para que un argumento sea una paradoja (relativa a individuos con ciertas capacidades epistémicas en circunstancias epistémicas determinadas). Sin embargo, no son *suficientes*, pues (IV) es muy débil. Tal condición permite que argumentos, patentemente correctos en nuestra circunstancia epistémica, que se propongan a favor de tesis/teorías filosóficas con conclusiones extravagantes/implausibles en dichas circunstancias, sean catalogados como paradojas en tales circunstancias (me parece, esta sería la situación del argumento de Timothy Williamson a favor de que todo objeto existe necesariamente [Williamson, (2002)]).⁹⁷ Debemos fortalecer (IV) para evitar este tipo de problema. Sin embargo, recordemos que no deseamos que nuestra caracterización de qué es una paradoja se aplique sólo a argumentos cuya conclusión sea una contradicción explícita, pues pedir que la conclusión de X sea una contradicción explícita para que X presente una paradoja es una condición muy restrictiva. Necesito, por lo tanto, un punto intermedio en fuerza entre que nos parezca que la

⁹⁶ Relativizo la evaluación epistémica de las creencias de un agente a un conjunto de circunstancias epistémicas de tal agente (y no a, por ejemplo, al conjunto de evidencia disponible a tal agente) para permanecer neutral entre las concepciones internistas y externistas sobre la evaluación epistémica de las creencias de un agente.

⁹⁷ Tal argumento se basa sólo en tres premisas, a saber: i) si un objeto a no existe entonces [a no existe] es verdad, ii) si [a no existe] es verdad entonces [a no existe] existe y iii) si [a no existe] existe entonces a existe. Por un lado, las premisas del argumento de Williamson parecen irreprochablemente correctas. Por otro lado, la conclusión del argumento de Williamson, de que todo objeto existe necesariamente, es sumamente contra-intuitiva, propone una ontología bizarra y es muy difícil de aceptar. No obstante, tal conclusión no parece llegar a ser absurda, al menos si se considera la teoría metafísica y semántica que propone Williamson para hacerla aceptable.

conclusión sea incorrecta y una contradicción. ¿Cómo es posible determinarlo de manera aproximada?

Empecemos recordando que con (IV) queremos rescatar la idea intuitiva de que si X representa una paradoja, entonces la conclusión de X es *intrínsecamente* inaceptable (algo que describimos usando los términos ‘contradictoria’, ‘absurda’, ‘incoherente’, etc.) Esta intuición nos dice que, *en algún sentido*, vemos al rasgo problemático de la conclusión de un argumento paradójico como “no-accidental” a ella. Sin embargo, los términos ordinarios con los que describimos tal rasgo son muy imprecisos, y algunos tienen connotaciones subjetivas indeseables. Mi propuesta consiste en reformular (IV) como sigue:

IV*) Para toda circunstancia ε en E_A y para todo agente α en A , si las *capacidades epistémicas naturales* de α funcionan idealmente en ε , α posee la mínima competencia⁹⁸ (y desempeño) necesaria para evaluar epistémicamente a la conclusión c de X en ε y α evalúa epistémicamente a c en ε (tomada independientemente de X y sus premisas) entonces c es inaceptable para α en ε .⁹⁹

⁹⁸ Entiendo por poseer una ‘mínima competencia necesaria para evaluar a una proposición $[p]$ ’ el que un sujeto tenga la información necesaria para i) ser capaz de entender $[p]$ y ii) ser capaz de decidir, racionalmente, si creer o no $[p]$. El propósito de introducir tal cláusula es el siguiente. Si un agente con sus capacidades epistémicas naturales idealizadas o bien carece de información necesaria para entender una proposición $[p]$ o carecer de información necesaria para decidir racionalmente si aceptar o no la verdad de $[p]$, en una posible circunstancia epistémica e , entonces la acción epistémicamente más responsable para tal sujeto en e sería suspender el juicio. Tal cláusula garantiza que en los mundos en los que el antecedente de (IV*) sea satisfecho por un agente, tal agente cuente con los elementos necesarios para decidir racionalmente si creer o no creer $[p]$. Nótese que tal cláusula es compatible con que un agente tenga “huecos” en el conjunto I de información a su disposición, tales que la información en I no le permita producir una *prueba* de $[p]$, o tener una justificación suficientemente buena para *conocer* $[p]$, pero sí le permita decidir racionalmente si creer o no creer $[p]$.

En este punto, Axel Barceló Aspeitia me ha comentado, en conversación, que un agente que satisfaga el antecedente de (IV*) estaría, *en principio*, en posición de conocer toda proposición cognoscible *a priori*. De acuerdo con Barceló, si esto último es verdad entonces la negación de toda proposición cognoscible *a priori* sería inaceptable para tal agente, al contradecir su conocimiento *a priori*. Esto tendría por consecuencia que, por ejemplo, cualquier “prueba” errónea de algún teorema matemático, lógico, etc., que se considerara (erróneamente) como irrefutablemente correcto, en una cierta circunstancia e^* contaría como una paradoja, lo cual parece ser incorrecto. Esta objeción de Barceló a mi caracterización de la noción de paradoja, descansa en la asunción epistémica de que todo agente racional que no cometa errores en su razonamiento y tenga un tiempo ilimitado para evaluar una proposición cognoscible *a priori*, podrá determinar (en algún momento u otro) el valor de verdad de tal proposición. Tal asunción, a su vez, implica que un ser que satisfaga el antecedente de (IV*) será omnisciente de toda verdad cognoscible *a priori* que él pueda entender y, en consecuencia, no tendrá ningún “huevo” en la información *a priori* a su disposición sobre las proposiciones que sea capaz de evaluar. En el momento presente, no estoy en posición de evaluar con detalle esta objeción de Barceló, ni tengo ideas claras de cómo modificar mi caracterización de paradoja, en el caso de que sus asunciones sean correctas. No alcanzo a entender, sin embargo, por qué no sería posible que un agente que satisficiera el antecedente (IV*) careciera de información *a priori* necesaria para evaluar otra proposición *a priori* que el entendiera. Por ejemplo, no me es claro por qué, de acuerdo con Barceló, no sería posible que un agente satisficiera el antecedente de (IV*), que tal agente conociera los axiomas y reglas de inferencia de la aritmética de Peano *sin el esquema de inducción matemática*, y que fuera incapaz de determinar el valor de verdad de oraciones aritméticas verdaderas con cuantificadores universales irrestrictos (incluyendo las instancias de sustitución del esquema de inducción matemática), aunque tuviera la capacidad de entender a la perfección alguna proposición universal irrestricta, y de formarse una opinión racional (no concluyente) a favor o en contra de la misma.

⁹⁹ Es importante remarcar que el que un sujeto tenga sus capacidades epistémicas idealizadas no implica que es máximamente competente en evaluar cualquier proposición (y viceversa). Una persona de África puede tener las mejores capacidades naturales para jugar basquetbol, pero ser sumamente incompetente al carecer de todo el entrenamiento y conocimiento teórico-práctico para jugar tal deporte. De la misma manera, una persona sumamente competente en identificar buenos argumentos y falacias puede no ser muy brillante al argumentar (*e.g.* su competencia al detectar si un argumento es bueno o falaz se podría basar en un examen minucioso pero muy tardado de los argumentos a evaluar, aunque carezca de la inventiva y agilidad mental que suelen acompañar a un sujeto con buenas capacidades para la argumentación).

En palabras llanas, la idea de que la conclusión de una paradoja es *intrínsecamente* inaceptable se captura con la idea de que independientemente de las circunstancias epistémicas en las que se evalúe (por más evidencia que se tenga a favor de ella e impecables que parezcan los modos de justificarla, o todo lo contrario), dicha conclusión no es aceptable desde un punto de vista *completamente racional* (el punto de vista que un agente racional tiene cuando sus *capacidades* epistémicas naturales se idealizan).¹⁰⁰

Nótese que mi modificación de (IV) en (IV*) permite que, *en principio*, un agente racional y epistemológicamente ideal sea sistemáticamente engañado por un genio maligno, siempre que el engaño del genio no afecte el desempeño de sus capacidades, sino algún otro factor externo a ellas que lo llevaran a errar (por ejemplo, la información a su disposición, las circunstancias ambientales circundantes, etc.). Esa me parece una consecuencia deseable, pues aunque los escepticismos sobre el mundo externo son muy implausibles en nuestra circunstancia epistémica *actual* (e.g. dada la evidencia empírica de la que de hecho disponemos) son racionalmente defendibles en otras circunstancias epistémicas *posibles*. Un escepticismo sobre el mundo externo no es una proposición “intrínsecamente” inaceptable.¹⁰¹

2.2.1.1 La conclusión del argumento escéptico es paradójica

Entre otras cosas, se me podría objetar lo siguiente: “Si estás en lo correcto, entonces no hay soluciones escépticas a una paradoja presentada por un argumento X, pues tales soluciones requieren aceptar racionalmente a la conclusión de X. Este resultado es insatisfactorio: en esta tesis realizas una interpretación del argumento de seguir-una-regla, quieres catalogar a ese argumento como una paradoja y claramente Kripke propone una solución escéptica a tal paradoja. Por lo tanto, o bien tu caracterización es correcta y Kripke no identifica una paradoja, o bien la identifica y tú caracterización es incorrecta.”

Esta objeción asume que Kripke realmente presenta una solución escéptica a su paradoja. Yo sostengo que esto es falso. Para entender por qué, hay que distinguir dos tesis que se pueden expresar al usar la oración ‘Kripke presenta una solución escéptica a una paradoja’: A) que Kripke presenta a x y él *piensa* que x es una solución escéptica y B) Kripke presenta a x y x es una solución escéptica (además de que lo piensa). Si lo que quiere decir mi objetor es (A) entonces estoy de acuerdo con él, pero si lo que dice es (B) entonces difiero de él. En otras palabras, cuando digo que

¹⁰⁰ Tal y como lo entiendo, este “punto de vista” es independiente de las *circunstancias* epistémicas del agente, sólo depende de idealizaciones sobre sus *capacidades* epistémicas. La razón es simple: cualquier proposición falsa es inaceptable para un agente con capacidades epistémicas ideales *si tal agente se encuentra en las mejores circunstancias epistémicas*. Bajo ambas idealizaciones un agente epistémico no puede fallar: sus capacidades normales funcionan a la perfección y las circunstancias en las que se encuentra le proporcionan todo lo que requiere para llegar a la verdad. Sin embargo, no toda proposición falsa es paradójica.

¹⁰¹ De entrada, es contingente que poseamos conocimiento. En particular, es contingente que poseamos suficiente justificación a favor de nuestras creencias para que ellas constituyan conocimiento. Podemos entonces concebir un escenario en el que todas nuestras creencias verdaderas y justificadas no tienen la cantidad y calidad de justificación suficiente para ser conocimiento, y en el que un escéptico radical plantea un argumento válido/correcto con una justificación muy alta de sus premisas, pero aún insuficiente para ser conocimiento (aunque ese argumento no sea el típico argumento escéptico con el que solemos lidiar). En tal escenario, el escéptico estaría en las mejores circunstancias epistémicas para defender su escepticismo sobre el mundo externo. Entonces, *en principio*, un escepticismo sobre el mundo externo es racionalmente defendible. Pero, como he argumentado, una conclusión genuinamente paradójica es indefensible desde un punto de vista racional, independientemente de las contingencias de las circunstancias epistémicas en las que nos encontramos (asumiendo que tenemos los recursos mínimos necesarios para evaluar racionalmente a tal conclusión).

no hay soluciones escépticas a una paradoja, mi punto *no es exegético*: sé que Kripke piensa a) que el argumento escéptico representa una paradoja¹⁰² y sé que Kripke piensa b) que existe una solución escéptica a la misma. Lo que implica mi caracterización de una paradoja es que: si Kripke está en lo correcto con respecto a (a) entonces se equivoca con respecto a (b).

Hablar de ‘soluciones escépticas’ a una paradoja (en el sentido definido) es un abuso del lenguaje. Si p es la conclusión de X y es posible que un agente perfectamente racional crea que p (considerada independientemente de las premisas de X) entonces, *a fortiori* (asumiendo que las premisas de X son muy plausibles y que p se sigue de ellas) X es una base adecuada para hacer racionalmente aceptable creer que p . En tal circunstancia ¿dónde quedó lo *intrínsecamente* inaceptable (absurdo, aberrante, etc.) que hacia paradójica a la conclusión? Respuesta: lo paradójico de la conclusión es una ilusión en esa circunstancia.

Por un razonamiento análogo, si una proposición es intrínsecamente inaceptable ¿cómo un agente racional podría aceptarla con base en uno u otro argumento (en nuestras circunstancias *actuales* u otras circunstancias *posibles*)? Si un agente pudiera aceptar tal proposición (en un conjunto de circunstancias x), entonces cualquier rasgo de esa proposición que la hiciera *inaceptable* en las circunstancias actuales, no sería *intrínseco* a ella (dependería de las circunstancias *actuales*).

Siendo caritativos, podemos re-describir los casos en los que ocurre una ‘solución escéptica’ para que se ajusten al resultado anterior: X *parecía* formular una paradoja porque su conclusión *parecía* intrínsecamente inaceptable (aberrante, absurda, etc.), aunque en realidad tal conclusión es perfectamente aceptable. Podemos entender una ‘solución escéptica’ como el resultado de desvanecer la *ilusión* de paradoja en la conclusión de X . Un “escéptico” que proponga este tipo de solución, no es en realidad un escéptico en el sentido que nos preocupa como filósofos; no viene a mover el terreno aparentemente sólido que constituyen nuestros principios e intuiciones más fundamentales. Más bien, busca re-mover algunas confusiones persistentes a la base de nuestra creencia de que la conclusión del argumento en cuestión es “profundamente problemático”. El trabajo de un “escéptico” de este tipo, consiste en *disolver* pseudo-problemas, no en engendrar nuevos problemas. Sin embargo, regresando a mi cuestión central, si la conclusión del argumento escéptico es paradójica entonces un “escéptico” y una “solución escéptica” en el sentido re-definido tampoco existen para ella.

Resumiendo: mi punto al proponer (IV*) es que en la medida en la que un agente racional puede aceptar la conclusión de X en condiciones epistémicas ideales (y seguir siendo racional), X no plantea nada paradójico desde la perspectiva de la racionalidad. Por lo tanto, o bien aceptamos que X tiene una conclusión aberrante, absurda, etc. que no podemos tolerar racionalmente, o bien

¹⁰² Que Kripke piensa que el argumento escéptico constituye una paradoja es claro. Él mismo titula al segundo capítulo de su libro ‘La Paradoja Wittgensteiniana’. Sin embargo, el sentido en el que Kripke piensa haber descubierto una paradoja no implica que su conclusión es racionalmente inaceptable. De hecho, implica todo lo contrario (él compara al argumento escéptico con la, así denominada, ‘paradoja escéptica’ de David Hume, quien niega la existencia de una conexión necesaria implícita en la noción de causalidad, y luego intenta analizar nuestras creencias del sentido común sin usar tal noción sospechosa, desde su punto de vista). Esto muestra que el propio Kripke (o el escéptico al que le da voz) *piensa* que el argumento escéptico presenta una paradoja similar a una “antinomia verídica”. Insisto, sin embargo, en que mi punto no es exegético. El que Kripke piense que el argumento escéptico presenta una paradoja *en su sentido* y que piense que puede darse una solución escéptica a la misma no es evidencia de que tal argumento *de hecho* presenta una paradoja *en su sentido* y que *de hecho* tiene una solución escéptica. Como veremos enseguida, si el argumento escéptico presenta una paradoja sólo puede presentarla en mi sentido, pues su conclusión es racionalmente inaceptable.

aceptamos que tal conclusión es aceptable para un agente racional y entonces no la consideramos realmente aberrante, absurda, etc., y racionalmente intolerable.

¿Qué sucede con (CE)? ¿Cumple con la condición de ser racionalmente inaceptable? Aunque no sea evidente a primera vista, (CE) (y cualquier otra oración que exprese a la conclusión escéptica) adolece de cierto tipo de incoherencia intrínseca: Si un escéptico x afirma (CE) en un tiempo t , para expresar su convicción en la verdad de la conclusión escéptica, entonces x tuvo que significar (de alguna manera) a *la conclusión escéptica* con (CE) (y no a otra proposición), para a partir de ello, expresar su convicción en la verdad de *esa* proposición. Pero al hacer esto, x falsea a la conclusión que afirmó.

Por ejemplo, si Anaïd-Escéptica lograra usar (CE) para afirmar la conclusión escéptica el día 24 de diciembre del 2015, entonces (por el esquema T de Tarski) sería verdad la oración AE=‘Anaïd-Escéptica usó (CE) para afirmar la conclusión escéptica el día 24 de diciembre del 2015’. Pero AE pertenece al discurso sobre el significar, pues *afirmar* una oración requiere que se *signifique* (de alguna manera) a una proposición determinada para (al mismo tiempo) expresar el propio asentimiento a *esa* proposición (y no a otra). Y dado que AE pertenece al discurso sobre el significar entonces hay al menos una oración *verdadera* perteneciente a tal discurso y, por lo tanto, no toda oración perteneciente a tal discurso carece de condiciones de verdad (*i.e.* (CE) es falsa). Entonces, la única manera de que la conclusión escéptica resultase verdadera es si *nunca* se enuncia por *nadie*. Pero si esto ocurriese el escéptico no podría *defender* su propia conclusión ¿Cómo podría, si ni siquiera puede enunciarla sin hacerla falsa (ni siquiera en la intimidad de su propia voz interna)?! El escéptico podría replicar que él puede *creer* racionalmente el contenido de CE sin *enunciarla* (ni siquiera mediante su voz interna); pero si el argumento escéptico realmente puede generalizarse a actitudes proposicionales (lo que es necesario para que presente un problema genuino), entonces lo que el escéptico describe tampoco es posible: si un sujeto *cree* la conclusión-escéptica-extendida (CE*) = [Toda oración perteneciente al discurso sobre actitudes proposicionales carece de condiciones de verdad] tal hecho haría que (CE*) fuese falsa.¹⁰³

Se me podría objetar como sigue. “(CE*) resulta incoherente sólo si asumimos que el predicado de verdad tiene una aplicación irrestricta (o, al menos, si asumimos que se aplica a oraciones del metalenguaje al que pertenece ese mismo predicado). Esta asunción es problemática, pues puede generar alguna versión de la paradoja del mentiroso (en conjunción con algunas otras asunciones semánticas y lógicas triviales). En cambio, si adoptamos una teoría de la verdad *à la* Tarski (*i.e.* la existencia de una jerarquía de lenguajes que contienen un predicado de verdad aplicable a oraciones pertenecientes a lenguajes de orden inferior pero no a sus propias oraciones u oraciones pertenecientes a lenguajes de orden superior) es posible bloquear el cargo de incoherencia de (CE) y (CE*), a la vez que evitamos la paradoja del mentiroso.” Enseguida desarrollaré esta objeción para luego mostrar por qué es ineficaz.

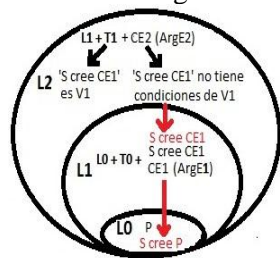
Para simplificar la exposición de esta objeción, y mi respuesta a ella, me restringiré al caso de (CE*) y al discurso sobre el creer, *i.e.* el conjunto de oraciones de la forma ‘S cree que p ’ y similares. Supongamos, por mor del argumento, que alguna teoría de la verdad *à la* Tarski es correcta para los lenguajes naturales (o para alguna regimentación aceptable de los mismos). Supongamos también que hay un lenguaje base L_0 que incluye al subconjunto de oraciones del discurso sobre el creer que no contienen vocabulario semántico (*e.g.* un predicado de verdad).

¹⁰³ Este argumento proviene de Scott Soames [Soames (2009) p.386], aunque él no lo desarrolla ni lo discute en detalle.

Podemos formular una versión de $(CE^*)_n$ que sólo se aplique a las oraciones de L_0 , digamos: $(CE^*)_n = \text{' Toda oración sobre el creer en } L_0 \text{ carece de condiciones-de-verdad}_0 \text{'}$ (con $n > 0$).¹⁰⁴ A partir de ello, podemos razonar así:

Asumamos que $(CE^*)_n$ es verdadera_n. Si un sujeto S proporciona un argumento escéptico a favor de $(CE^*)_n$ y (como resultado) S termina creyendo la proposición $[(CE^*)_n]$ entonces (por el esquema T de Tarski) la oración sobre el creer $C_m = \text{' } S \text{ cree } [(CE^*)_n] \text{'}$ (perteneciente a L_m) es verdadera_m (donde $m \geq n$). Sin embargo, el que C_m sea verdadera_m no contradice a $(CE^*)_n$ (i.e. la tesis de que toda oración sobre el creer de L_0 carece de condiciones-de-verdad₀). Por lo tanto, se evita el cargo de incoherencia de $(CE^*)_n$.

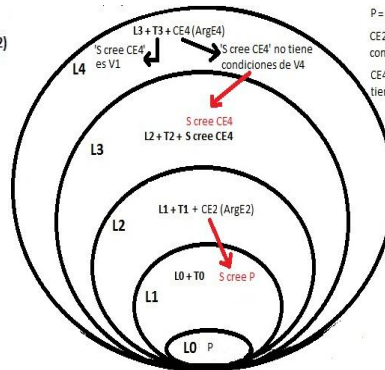
Esta réplica, aunque parezca evitar la incoherencia, tiene el mismo problema elemental. Es cierto que aunque C_m sea verdadera_m no contradice a $(CE^*)_n$. Sin embargo, si es sólido un argumento escéptico A_n (formulado en L_n) a favor de $(CE^*)_n$ entonces un argumento escéptico A_{m+1} (formulado en L_{m+1}) a favor de $(CE^*)_{m+1}$ (= ' Toda oración sobre el creer de $L_{j \leq m}$ carece de condiciones-de-verdad_m') será sólido por las mismas razones que A_n es sólido. Sin embargo, A_{m+1} mostrará que las oraciones sobre el creer de L_m (y de lenguajes de nivel inferior a m) carecen de condiciones-de-verdad_m (entre ellas C_m). Esto tiene por consecuencia la tesis incoherente de que C_m es verdadera_m y carece de condiciones-de-verdad_m. Los siguientes esquemas pueden ayudar a clarificar el argumento presentado.



P = Mi gato es negro
 CE1 = 'S cree P' no tiene condiciones de V0
 Tn = El conjunto de oraciones que se obtienen de aplicar T a oraciones en Ln
 CE2 = 'S cree P' y 'S cree CE1' no tienen condiciones de V1

Esquema 1

Argumento:
 a) S cree CE1 (Premisa)
 b) CE2 ("Probada" por argum. escéptic. en L2)
 Por lo tanto:
 c) 'S cree CE1' es verdadera1 (en L2 por T)
 Por lo tanto:
 d) 'S cree CE1' no tiene condiciones de verdad1 (simplificación de CE2)
 Por lo tanto:
 e) 'S cree CE1' es verdadera1 y 'S cree CE1' no tiene condiciones de verdad1 (conjunción de (c) y (d))



P = Mi gato es negro
 CE2 = 'S cree P' no tiene condiciones de V1
 CE4 = 'S cree P' y 'S cree CE1' no tienen condiciones de V3

Esquema 2

En el esquema 1 el argumento presentado se ejemplifica con $(CE^*)_n$ con $n = 1$ y con C_m con $m = 1$, donde $(CE^*)_n$ y C_m pertenecen a lenguajes de un mismo nivel. En el esquema 2, se representa el mismo argumento pero con $(CE^*)_n$ perteneciendo a un lenguaje de nivel inferior a C_m . Con cualquiera de los dos supuestos el argumento funciona. Lo central al argumento es que si se afirma/crea una hipótesis escéptica X en un lenguaje L_X , en un lenguaje de nivel superior L_{X+1} será verdadera_X una oración Y que reportara tal afirmación/creencia, y en L_{X+1} se puede correr un argumento escéptico que mostrará que Y no tiene condiciones-de-verdad_X.¹⁰⁵

Una segunda réplica técnica al cargo de incoherencia de $(CE^*)_n$ es como sigue: "Si asumimos que existen huecos de valores de verdad es fácil probar que el esquema T es

¹⁰⁴ Es necesario aclarar mi uso de los subíndices. El subíndice de una oración indica el lenguaje al que pertenece (e.g. $(CE^*)_1$ pertenece a L_1). El subíndice de un predicado semántico indica a qué expresiones se aplica, i.e. 'F_n' se aplica a oraciones de lenguajes de un nivel menor o igual a n . El subíndice de un predicado semántico no indica a qué lenguaje pertenece (e.g. 'verdadero₀' no pertenece a L_0 , 'verdadero₀' pertenece a L_1).

¹⁰⁵ La moraleja de este argumento, para quienes se sientan tentados a aceptar la conclusión escéptica extendida, es ésta: no importa que tan alto subas en la escalera de Tarski para expresar tu creencia en la conclusión escéptica, siempre habrá un escéptico en un punto más alto que te puede tirar con todo y escalera.

indeterminado en valor de verdad cuando se aplica a cualquier oración indeterminada en valor de verdad.¹⁰⁶ Si este es el caso entonces es *ilícito* usar el esquema T aplicado a la oración $C = 'S \text{ cree } [(CE*)]'$ para concluir que C es verdad (pues tal oración carece de valor de verdad, de acuerdo con el argumento escéptico). Entonces, la prueba de incoherencia de (CE*) es falaz". Esta segunda réplica no es de ayuda para el escéptico, pues si el escéptico acepta que T no se aplica a C porque C es indeterminada en valor de verdad, entonces no tiene derecho a afirmar/crear C (de otra manera tendría que aceptar una tesis incoherente de la forma ' p y ' p ' es indeterminada en valor de verdad'). Nuevamente, afirmar/crear la conclusión escéptica tiene como consecuencia la falsedad (o al menos, la no-verdad) de tal conclusión.

Debemos aceptar entonces que la conclusión escéptica es intrínsecamente incoherente, y que cumple con los requisitos necesarios para pertenecer a una paradoja (*i.e.* satisface (IV*)).¹⁰⁷ Para terminar de evaluar si el argumento escéptico en su totalidad es una paradoja debemos mostrar que sus premisas también cumplen con los requisitos necesarios para ser premisas de una paradoja (*i.e.* (I) y (II)). Desgraciadamente, no puedo *establecer* de manera definitiva que las premisas del argumento escéptico satisfacen estas condiciones; pero sí puedo realizar una defensa de las premisas más controvertidas del argumento escéptico, tratando de apegarme a las condiciones

¹⁰⁶ La prueba sería ésta (asumo una interpretación estándar de la implicación en un sistema trivalente):

- 1) ' p ' no tiene condiciones de verdad
- 2) Si ' p ' no tiene condiciones de verdad entonces ' p ' es indeterminada
- 3) Si ' p ' es indeterminada entonces ' p ' es verdadera' es falsa
- 4) Si ' p ' es indeterminada y ' p ' es verdadera' es falsa entonces 'Si p entonces ' p ' es verdadera' es indeterminada
- 5) Si 'Si p entonces ' p ' es verdadera' es indeterminada entonces ' p ' es verdadera si, y sólo si, p ' es indeterminada
- ∴ 6) ' p ' es indeterminada (M.P. de 1 y 2)
- ∴ 7) ' p ' es verdadera' es falsa (M.P. 3 y 6)
- ∴ 8) ' p ' es indeterminada y ' p ' es verdadera' es falsa (Conj. 6 y 7)
- ∴ 9) 'Si p entonces ' p ' es verdadera' es indeterminada (M.P. de 8 y 4)
- ∴ 10) ' Vp ' si, y sólo si, p ' es indeterminada (M.P. de 5 y 9)

¹⁰⁷ Axel Barceló me ha objetado, en conversación, que mi argumento a favor de que la conclusión escéptica es racionalmente inaceptable (en el sentido definido por (*IV)) parece descansar en una falacia de equivocación. De acuerdo con él, el escéptico puede distinguir entre i) un sentido fáctico de 'es verdad' (y de 'tiene condiciones de verdad'), de acuerdo con el cual, una oración es verdadera si, y sólo si, describe un hecho que es el caso (y tiene condiciones de verdad si, y sólo si, describe un *posible* hecho que, de ser el caso, la haría verdadera), y ii) un sentido no-fáctico de 'es verdadero' (y de 'tiene condiciones de verdad') que se aplica a oraciones declarativas cuya función semántica es no-fáctica (oraciones con una función interjetiva, prescriptiva, o de algún tipo no asertórica o descriptiva) en circunstancias en las que es *apropiado* usar tales oraciones, dada su función no-fáctica distintiva. Con base en esta distinción, el escéptico puede argumentar que una oración de la forma 'S cree que p ' es verdadera en un sentido no-fáctico, y que su verdad-no-fáctica no implica que ella posee condiciones-de-verdad-fácticas (evitando, así, falsear la conclusión escéptica, que niega que las oraciones de la forma 'S cree que p ' tengan condiciones-de-verdad-fácticas). Por limitaciones de espacio y tiempo no puedo profundizar en la discusión de esta objeción. Sin embargo, es difícil ver cómo podría existir una noción inteligible de verdad-no-fáctica que sirviera para restaurar la coherencia del no-factualismo del escéptico sobre las creencias, pues: a) nuestro entendimiento de la distinción entre una función fáctica (*i.e.* describir hechos) vs una función no-fáctica (interjetiva, prescriptiva o de algún otro tipo) de una oración declarativa, depende del papel que tal oración juegue en algún conjunto de prácticas (humanas) complejas, normalmente entendidas como constituidas por *acciones* de los participantes de las mismas, y b) nuestro entendimiento de la noción (relevante) de *acción* se basa en nuestro entendimiento previo de la noción de creencia (y de otras actitudes proposicionales). En este respecto, no le sirve al escéptico argumentar a favor de un no-factualismo sobre la distinción entre funciones-fácticas vs funciones-no-fácticas. Tales funciones (fácticas y no-fácticas) se conciben como aspectos objetivos del mundo, constituidos por relaciones objetivas entre las oraciones de los lenguajes naturales y los usuarios de las mismas. Se me podría objetar que mi réplica a la objeción de Barceló está lejos de ser concluyente, pues un defensor de la conclusión escéptica podría intentar (y debería intentar, si desea rechazar el cargo de incoherencia) caracterizar las nociones centrales a su teoría (*e.g.* la noción de *acción*) sin usar el concepto de creencia u otros conceptos de actitud proposicional (o sin recurrir al concepto de acción relevante). Sin embargo, está lejos de ser evidente que exista una posición no-factualista sobre las creencias (y demás actitudes proposicionales), que pueda caracterizar consistentemente las distinciones lingüísticas centrales a tal posición, sin basarse en la noción ordinaria (*i.e.* fáctica) de creencia.

establecidas en (I) y (II) de la mejor manera que me es posible. En la parte restante de este capítulo realizaré esta tarea.

2.2.2. Motivación de las premisas controvertidas del argumento escéptico.

En este apartado definiendo las premisas más polémicas del argumento escéptico, en su versión extendida a la noción de pensamiento. Tales premisas son: i) que la noción de pensamiento es *normativa* y ii) que un *primitivismo* sobre la noción de pensamiento produce misterios irresolubles. Cada una de estas premisas es examinada en apartados diferentes. Mi forma de proceder consiste, en ambos casos, en considerar argumentos iniciales a favor de una de las tesis controversiales, luego considerar objeciones importantes a dichos argumentos y, por último, fortalecer tales argumentos en contra de las objeciones o proporcionar argumentos alternativos propios (de ser necesarios).

2.2.2.1 ¿Son normativas las nociones de significar y pensar?

Estamos en posición de evaluar la asunción del escéptico de que los conceptos de *significar* y *pensar* son normativos. En 1.2.2 caracterizamos el que un concepto sea normativo así:

N) Un concepto C es normativo si, y sólo si, si un sujeto S satisface C entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que S debe realizar acciones de un tipo Φ si, y sólo si, X se obtiene

Y al caracterizar la concepción pre-teórica del significar (en 1.1) y la extensión del argumento escéptico a las actitudes proposicionales (al final de 2.1) asumí que las siguientes tesis están motivadas a un nivel intuitivo y pre-teórico:¹⁰⁸

SIG₁) Si S significa c con ϕ , entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que es correcto que S use ϕ si, y sólo si X se obtiene¹⁰⁹.

PEN₁) Si S tiene un $\psi_{[p]}$, entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que es correcto que S posea un ejemplar x de $\psi_{[p]}$ si, y sólo si, X se obtiene [X se obtiene si, y sólo si, p].

Cuando formulé estas tesis a lo largo de mi exposición del argumento escéptico (y de su extensión a las actitudes proposicionales), asumí implícitamente que los siguientes condicionales eran tan intuitivos como SIG₁ y PEN₁:

SIG₂) Para toda (posible) circunstancia X , si es correcto que S use ϕ si, y sólo si X se obtiene entonces_{dir} S debe usar ϕ si, y sólo si, X se obtiene

¹⁰⁸ Para facilitar la exposición, omito el índice temporal en la noción de significar al formular los siguientes principios. Tal omisión no parece afectar su contenido de una manera relevante a su discusión en estas tesis.

¹⁰⁹ La circunstancia (conjunto de circunstancias) X en la que es correcto usar un signo se pueden caracterizar con más precisión como sigue: Si ϕ es una oración ' p ' entonces X se obtiene si, y sólo si, p ; y si ϕ no es una oración entonces X se obtiene si, y sólo si, S aplica ϕ a x y $R\langle c, x \rangle$ [Donde R es una relación adecuada entre c (el contenido asignado a ϕ) y una entidad apropiada x . Por ejemplo, si S usa ϕ como un nombre de c , entonces c es un objeto, x es un objeto y R es la identidad; si S usa ϕ como un predicado n -ádico de primer orden, entonces c es una propiedad/relación n -ádica, x es una n -tupla ordenada de objetos y R es la relación *pertenecer a la extensión (metafísica) de*, etc. Por supuesto, esta caracterización puede reformularse para acomodarse a la ontología que uno admita; después de todo, independientemente de la ontología que uno adopte, deberíamos ser capaces de interpretar con esa ontología nuestros lenguajes (naturales o ideales). De otra manera, ¿cómo explicamos que podamos hablar de las entidades con las que nos comprometemos, sin un lenguaje que pueda interpretarse adecuadamente mediante ellas?]

PEN₂) Para toda (posible) circunstancia X, si es correcto que S posea un ejemplar x de $\psi_{[p]}$ si, y sólo si X se obtiene, entonces_{dir} S debe poseer un ejemplar x de $\psi_{[p]}$ si, y sólo si X se obtiene.

Al aceptar el este conjunto de tesis, implícitamente acepté un argumento a favor de la normatividad las nociones relevantes. Enseguida sólo reconstruyo el argumento a favor de la normatividad del significar, pues el argumento restante es idéntico en estructura:

SIG₁) Si S significa c con ϕ , entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que es correcto que S use ϕ si, y sólo si X se obtiene.

SIG₂) Para toda (posible) circunstancia X, si es correcto que S use ϕ si, y sólo si X se obtiene, entonces_{dir} S debe usar ϕ si, y sólo si, X se obtiene.

∴ SIG₃) Si S significa c con ϕ , entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que S debe usar ϕ si, y sólo si, X se obtiene [De SIG₁ y SIG₂].¹¹⁰

N_{sig}⇐ Si (si S significa c con ϕ , entonces_{dir} hay al menos una (posible) circunstancia X tal que S debe usar ϕ si, y sólo si, X se obtiene), entonces_{dir} C[S significa c con ϕ] es normativo [Simplificación/Ejemplificación de N].¹¹¹

∴ SIG_{norm}) C[S significa c con ϕ] es normativo [Modus Ponens de SIG₃ y N_{sig}⇐]

Podemos ahora mostrar mediante un esquema la estructura general de los argumentos a favor de la normatividad de las nociones bajo escrutinio:

ARG _{sig}	ARG _{pen} ¹¹²
SIG ₁	PEN ₁
SIG ₂	PEN ₂
∴ SIG ₃	∴ PEN ₃
N _{sig} ⇐	N _{pen} ⇐
∴ SIG _{norm}	∴ PEN _{norm}

Tabla 2

Como expuse en 1.2.2., el escéptico asume que la normatividad (presumiblemente) esencial a los conceptos de *significar algo con un signo* y *pensar que tal y cual surge del interior de tales conceptos* (más, tal vez, asunciones triviales, poco controversiales e intuitivas a un nivel pre-teórico). Entonces, la justificación o motivación de las premisas de ambos argumentos, no debe basarse en premisas que no se deriven de verdades intuitivas a un nivel pre-teórico sobre los conceptos en cuestión (y que sean intrínsecas a nuestra comprensión ordinaria de tales conceptos). La idea de que la justificación o motivación de una proposición es intuitiva a un nivel pre-teórico consiste en que no depende de la aceptación de una teoría *sustantiva* sobre el fenómeno en cuestión.¹¹³ Esta asunción es esencial para que el argumento escéptico sea una paradoja genuina,

¹¹⁰ Este paso lógico tiene la forma $A \rightarrow \exists xF(x), \forall x[F(x) \rightarrow G(x)] / \therefore A \rightarrow \exists xG(x)$, de manera que es válido.

¹¹¹ Donde 'C[X]' denota al concepto expresado por una construcción lingüística 'X'.

¹¹² Confío en la bondad e inteligencia de mi lector para especificar (si le parece necesario) el contenido de las proposiciones constitutivas de ARG_{pen}, que yo sólo he representado de manera esquemática.

¹¹³ Caracterizo de esta manera la noción de *estar justificada intuitiva y pre-teóricamente* para hacer lugar a la idea de que mediante un examen filosófico de nuestros conceptos/lenguaje sobre un cierto fenómeno podemos obtener una teoría descriptiva, ingenua o del sentido común, sobre dicho fenómeno (donde 'descriptiva' se opone a 'revisionista'). Esta idea forma parte del pensamiento de varios filósofos, principalmente del de P. F. Strawson [Strawson 1959 p. 9]. Una teoría descriptiva, en el sentido de Strawson, se encarga de describir nuestras prácticas y pensamiento ordinario sobre un fenómeno, en vez de producir una teoría filosóficamente sofisticada sobre el mismo. Si es genuina la distinción entre una teoría descriptiva vs una teoría revisionista (cosa que no examinaré aquí), entonces una teoría descriptiva debería contar como una base para justificar intuitiva y pre-teóricamente a una proposición. Entonces, por una 'teoría sustantiva sobre un fenómeno F' entiendo a cualquier teoría sobre F, que no sea una teoría descriptiva sobre F. Nótese que si no existieran

pues si dicho argumento dependiera de la corrección de una teoría sustantiva T sobre el significar (o sobre el pensar), entonces tal argumento haría razonable pensar que T es problemática (asumiendo que sus premisas estuvieran plausiblemente justificadas/motivadas y su conclusión se siguiera de sus premisas), y no que es problemática nuestra comprensión ordinaria del concepto de significar (o del concepto de pensar).

Esto es útil para evaluar a ARG_{sig} y ARG_{pen} .¹¹⁴ Tales argumentos son a todas luces válidos, de manera que su solidez depende de la solidez de sus premisas. Por el momento, asumamos que (N) es una caracterización correcta de la propiedad de un concepto de ser normativo. Dada esta asunción provisional, las ejemplificaciones relevantes de (N) ($N_{sig} \Leftarrow$ y $N_{pen} \Leftarrow$) son premisas seguras de ambos argumentos. Consideremos ahora a SIG_1 y PEN_1 . SIG_1 está justificada/motivada a un nivel pre-teórico, pues se obtiene a partir de la concepción pre-teórica del significar caracterizada en 1.1, de manera que es una premisa segura. Sin embargo, PEN_1 (la contraparte de SIG_1 sobre el pensar) tiene serios problemas. El modelo que usamos para motivar intuitivamente a PEN_1 (al final de 2.1.1) es la creencia. Allí, dijimos que era plausible un principio del siguiente tipo:

(CEE) Si un sujeto S tiene una creencia-tipo C en $[p]$, entonces_{dir} es correcto que S posea un ejemplar x de C si, y sólo si, p .

Sin embargo, quedó pendiente su generalización a otro tipo de actitudes proposicionales. Justo este es el principal problema con PEN_1 . Mientras que es intuitivo decir que “es correcto creer que p si, y sólo si, p ” lo mismo no se aplica otros casos. Por ejemplo, es *contra-intuitivo* decir “es correcto desear que p si, y sólo si, p ”, “es correcto imaginar que p si, y sólo si, p ”, “es correcto dudar que p si, y sólo si, p ”, etc. La principal razón de este fallo la encontramos en la ‘dirección de adecuación’ [*direction of fit*] de una actitud proposicional. Tal noción se modela a partir de una asimetría entre, por un lado, la relación esencial que los deseos tienen con el mundo y, por el otro, la relación esencial que las creencias tienen con el mundo. Se dice que las creencias “deben adecuarse a cómo es el mundo” (pues “se dirigen a la verdad”), mientras que “el mundo se debe adecuar” a nuestros deseos (pues “se dirigen a su realización”).

Estas metáforas se pueden parafrasear así: el *quid* de una creencia es representarnos cómo es el mundo (y no cómo deseamos que sea), mientras que el *quid* de un deseo es movernos a producir estados de cosas deseados en el mundo (y no representarnos cómo es). Hay bastante discusión sobre cómo caracterizar esta distinción de manera precisa y no metafórica, pero no entraré en tal discusión aquí.¹¹⁵ Para los propósitos presentes, lo relevante de la asimetría en cuestión es esto: es correcto creer $[p]$ si, y sólo si, es el caso que p , mientras que es correcto desear $[p]$ aunque no sea el caso que p . Por ejemplo, es correcto creer que está nevando sólo si está nevando, pero es correcto desear que esté nevando aunque no sea el caso que esté nevando. Entonces, cualquier cosa que sea responsable de la incorrección de desear $[p]$ no es la verdad de $[p]$. Este resultado es generalizable a otras actitudes proposicionales cuya función fundamental no consista en representarnos cómo es el mundo (a diferencia de las creencias). Entonces, debemos rechazar PEN_1 .

teorías descriptivas sobre F , entonces mi caracterización de cuándo una teoría sobre F es sustantiva es correcta por vacuidad. Por último, nótese que el que (una creencia en) una proposición $[p]$ esté intuitiva y pre-teóricamente justificada no implica que la justificación de (la creencia en) $[p]$ es buena, sólida, indubitable, etc. Sólo significa que hay una base intuitiva para creer $[p]$ y que tales intuiciones no están “corrompidas” por la aceptación de una teoría sustantiva (lo que ocurre con las intuiciones de algunos filósofos cuando surgen de un fuerte compromiso con la verdad de una teoría sustantiva, al grado de que “pierden contacto” con sus intuiciones de sentido común.)

¹¹⁴ Podemos realizar la evaluación de ambos argumentos a la par, debido a su estructura y contenido similar.

¹¹⁵ Mi lector puede encontrar un examen crítico de las principales maneras de caracterizar a la noción de dirección de adecuación, así como de su importancia filosófica, en Humberstone (1992).

El problema con PEN_1 surge de tomar a LOTH como un modelo de la extensión del argumento escéptico. Vimos que pensar que literalmente hay un lenguaje de la mente es una tesis muy fuerte que requiere teoría sustantiva, más allá de lo que entendemos de manera intuitiva sobre el concepto de pensar. Boghossian reconoció esto, pero sólo tomó la misma idea y la debilitó: él necesitaba ítems mentales cuya función fuera análoga a la de las *oraciones declarativas* de un lenguaje (esto es, Boghossian pensó que las condiciones de uso correcto de las oraciones son análogas a las condiciones de posesión correcta de los ítems que encontró). Sin embargo, los ítems que encontró no son entidades similares a oraciones, son (ejemplares de) *actitudes* muy diversas (como desear, sospechar, imaginar, dudar, etc.), no todas similares a la actitud de creer. Tal vez, haya maneras de modificar la analogía entre oraciones y actitudes proposicionales para que PEN_1 se sostenga. Sin embargo, no inquiriré más en esto, pues hay otros problemas más serios con las premisas restantes de ARG_{sig} y ARG_{pen} . Resumiendo el resultado de la evaluación hasta ahora: SIG_1 se sostiene, pero PEN_1 no se sostiene.

Consideremos ahora a SIG_2 y a PEN_2 . Para mi evaluación de tales premisas me baso en los argumentos de Kathrin Glüer y Åsa Wikforss.¹¹⁶ De acuerdo con ambos:

Concedido, si yo significo verde con ‘verde’ entonces ‘verde’ es verdadero sólo de cosas verdes, y si digo ‘Eso es verde’ mientras señalo a un objeto rojo, dije algo falso. Pero no se sigue inmediatamente que he fallado en hacer lo que *debo* hacer – ni siquiera desde un punto de vista puramente semántico [...] La noción de corrección semántica es no-normativa precisamente en el sentido de que ninguna verdad normativa, ninguna verdad acerca de lo que debemos (o no) hacer con ‘verde’ se sigue directamente de (C) [w significa $F \rightarrow \forall x (w$ se aplica correctamente a $x \leftrightarrow x$ es $F)$][...] Nada en (C) muestra que esto [las condiciones de aplicación correcta de un signo] equivalga a algo por encima de la posibilidad de *categorizar*, o *clasificar* aplicaciones de w en dos clases semánticas; por ejemplo, las [aplicaciones] verdaderas y las [aplicaciones] falsas. Nada en (C) muestra que las aplicaciones correctas de w sean aquellas que debemos hacer con w .¹¹⁷

El punto central de esta objeción es que, aunque una asignación de contenido a un signo (por un sujeto) tiene como *consecuencia directa* que los usos de ese signo se *clasifican* en correctos e incorrectos (para ese sujeto); tal consecuencia no es suficiente por sí misma para derivar consecuencias normativas sobre lo que un sujeto *debería* hacer con el signo en cuestión. La razón es simple. Como examinamos al final de 2.1.2, el que el uso de un signo sea correcto es equivalente a que la tal signo se aplique con verdad a un objeto, o serie de objetos. Esto hace razonable pensar que la propiedad de ser-un-uso-correcto-de- ϕ es la propiedad de ser-una-aplicación-verdadera-de- ϕ (a un objeto o serie de objetos). La propiedad de ser-una-aplicación-verdadera-de- ϕ no es normativa, pues sólo describe la relación que se establece entre un sujeto S , un signo ϕ y un objeto x cuando S usa a ϕ para aplicarlo a x y x satisface a ϕ (relativo al contenido asignado a ϕ por S). El que la aplicación de ϕ a x (por S) se a verdadera de x no implica que es un deber de S el aplicar ϕ a

¹¹⁶ Glüer-Wikforss (2009). Realizo aquí algunas modificaciones no sustantivas a sus objeciones, que sólo tienen el propósito de re-dirigirlas en contra de un argumento escéptico sobre el significar (y no sobre el significado).

¹¹⁷ Glüer-Wikforss (2009) p.36 “Granted, if I mean green by ‘green’ then ‘green’ is true only of green things, and if I say ‘That is green’ while pointing at a red object I have said something false. But it does not immediately follow that I have failed to do what I *ought* to do – not even from a merely semantic point of view. [...] The notion of semantic correctness is non-normative in precisely the sense that no normative truths, no truths about what we ought (not) to do with ‘green’ directly follow from (C) [w means $F \rightarrow \forall x (w$ applies correctly to $x \leftrightarrow x$ is $F)$]. [...] Nothing in (C) shows that this has to amount to anything over and above the possibility of *categorizing*, or *sorting*, applications of w into two basic semantic kinds; for instance, the true and the false. Nothing in (C) shows that correct applications of w are those that ought to be made of w .”

x. Nadie tiene (al menos, normalmente) el *deber* de usar un signo de ninguna manera que él no quiera (menos aún tiene tal tipo de deber como consecuencia directa del que las palabras que usa tenga tales y cuales propiedades semánticas).¹¹⁸ Por ejemplo, la asignación de *verde* a ‘verde’ por un sujeto permite clasificar los usos de tal sujeto en correctos o incorrectos, dependiendo de si tal sujeto usa ‘verde’ para aplicarlo a cosas verdes (en cuyo caso, su uso es correcto) o si lo aplica a cosas no-verdes (en cuyo caso, su uso es incorrecto). Sin embargo, tal clasificación no implica, por sí misma, que el sujeto en cuestión *deba* usar ‘verde’ para aplicarlo a cosas verdes, independientemente de si lo desea hacer o no. Esto es suficiente para pensar que SIG₂ es incorrecta.

Es importante notar que este punto de Glüer y Wikforss no implica que no haya usos correctos e incorrectos de un signo, o que no hay ninguna asimetría entre los usos correctos y los incorrectos. Por supuesto existe tal distinción y tal asimetría. Pero ambas simplemente consisten en que hay aplicaciones verdaderas (= correctas) y falsas (= incorrectas) de un signo a un objeto, o serie de ellos, y en que toda aplicación verdadera de un signo a un objeto no es una aplicación falsa de tal signo a ese mismo objeto (y viceversa). El punto de Glüer y Wikforss no consiste en negar la distinción entre usos correctos e incorrectos de un signo, sino en mostrar que tal distinción no tiene consecuencias con respecto a lo que los usuarios de tal signo *deberían* o no hacer con el mismo. Glüer y Wikforss piensan que esta objeción a SIG₂ también se aplica a PEN₂:

Los pensamientos, después de todo, tienen contenidos y, justo como las emisiones [de oraciones], se puede decir de ellos que son verdaderos o falsos, correctos o incorrectos, si sus contenidos lo son. Que los pensamientos tienen condiciones de corrección en este sentido debería, de nuevo, no ser controversial. Pero esta noción de corrección noemática [corrección de los pensamientos] parecería no ser más directamente normativa que la [noción de corrección] semántica. Que los pensamientos tienen esas condiciones es únicamente decir que pueden ser clasificados en dos categorías. Algo más tiene que ser añadido para mostrar que tales categorizaciones tienen implicaciones normativas. Más aún, lo que se añade necesita ser motivado a partir de consideraciones que tengan que ver con su *contenido*.¹¹⁹

Nuevamente, el que una creencia pueda clasificarse como correcta o incorrecta, dependiendo de si su contenido es verdadero o falso, no implica por sí mismo ningún deber para el poseedor de tal creencia; pues la propiedad de una creencia de ser correcta/incorrecta *consiste* en la propiedad de tener un contenido verdadero/falso. Entonces, PEN₂ también es incorrecta, por las mismas razones que SIG₂ es incorrecta.

¹¹⁸ Si fuese un deber de *S* aplicar ϕ a *x* cuando ϕ es verdadero de *x* entonces *S* debería aplicar ϕ a *x*, independientemente de si *S* desea hacerlo o no. Sin embargo, ¿por qué sería una obligación de *S* aplicar ϕ a *x* cuando ϕ es verdadero de *x*? Tal vez, se podría pensar, porque “no decir la verdad es algo que no se debe hacer” o porque “no decir la verdad, en general, es poco prudente”. Sin embargo, tal tipo de razones para pensar que *S* aplicar ϕ a *x* cuando ϕ es verdadero de *x*, no son una consecuencia directa de la noción de *contenido*, y sus propiedades *semánticas* (incluso si asumimos que son correctas). Entonces, esto hace razonable pensar que la noción de *contenido* (significado, etc.) no es normativa, en el sentido de implicar deberes (por sí misma o directamente). Por supuesto, como indican Glüer y Wikforss, cualquier noción (e.g. la noción de *mesa*) puede ocurrir en proposiciones con consecuencias normativas siempre que se ponga en conjunción con verdades normativas adecuadas (e.g. nadie debe querer más a una mesa que a una persona), pero esto no es una razón para pensar que dicha noción es normativa. De otra manera cualquier noción sería normativa.

¹¹⁹ Glüer-Wikforss (2009) p. 38-39 “Thoughts, after all, have contents and, just like utterances, they can be said to be true or false, correct or incorrect, if their contents are. That thoughts have correctness conditions in this sense should, again, be rather uncontroversial. But this notion of noematic correctness would seem no more directly normative than the semantic one. That thoughts have such conditions is merely to say that thoughts can be sorted into two categories. Something has to be added in order to show that these categorizations have normative import. Moreover, what is added needs to be motivated from considerations having to do with *content*.”

Pero si SIG₂ y PEN₂ se rechazan ¿de dónde surge la apariencia de normatividad del significar y del pensar? Tal vez, de una simple confusión concerniente a palabras como ‘correcto’/‘incorrecto’, a saber: tales palabras suelen usarse con connotaciones normativas (como en el discurso moral), aunque también posean connotaciones no-normativas (como, aparentemente, en el caso presente). Boghossian piensa, sin embargo, que la intuición de que el pensamiento es normativo no descansa en una mera confusión lingüística. De acuerdo con él, aunque el significar no es normativo (y por tanto, aunque SIG₂ es incorrecta).¹²⁰ la intuición de que el contenido de nuestros pensamientos tienen consecuencias normativas, está en la base de nuestra comprensión de lo que es un pensamiento. Boghossian defiende tal tesis argumentando que: i) la noción de creencia es esencialmente normativa y ii) nuestra comprensión de cualquier tipo de actitud proposicional depende de nuestra comprensión de la noción de creencia.¹²¹ Para realizar (i), Boghossian comienza por distinguir entre dos condicionales:

A) Para todo S y $[p]$, Si S debe creer $[p]$ entonces p .

B) Para todo S y $[p]$, Si p entonces S debe creer $[p]$.

Boghossian reconoce que (B) es demasiado fuerte para capturar la normatividad de la noción de creer: Si (B) fuese correcta entonces siempre que una proposición fuese verdadera deberíamos creerla. Pero, es una verdad conceptual que sólo debemos hacer lo que somos capaces de hacer (*e.g.* si no soy capaz de volar a Marte, *a fortiori* no es el caso que deba volar a Marte) y hay proposiciones verdaderas que no somos capaces de creer (*e.g.* verdades matemáticas demasiado complejas como para siquiera captarlas). (B) también implica que un sujeto debería creer *todo* lo que es verdad (algo que sólo puede exigirse a un ser omnisciente). Incluso, hay muchas verdades que no estamos obligados a creer aunque podamos, al ser totalmente insulsas (por ejemplo, si fuese verdad que el salero preferido de la tía más longeva del presidente de Colombia tiene 2546323 granos de sal, nadie tiene la obligación de creer *eso*). Por todas esas razones, (B) es incorrecta.

Pero, sostiene Boghossian, (A) sí captura la normatividad de las creencias. De acuerdo con Boghossian (A) codifica una norma objetiva constitutiva de toda creencia, a saber: que toda creencia debe dirigirse a la verdad. Tal norma es objetiva porque no toma en cuenta la condición epistemológica de un sujeto (*e.g.* la evidencia a su disposición) para prescribirle un curso de acción; a diferencia de normas subjetivas como “Un sujeto debe creer $[p]$ si, y sólo si, tiene evidencia suficiente a favor de $[p]$.” Sin embargo, se pregunta Boghossian:

...¿no hay algo irremediamente escurridizo acerca de este sentido “objetivo” de deber: algo que uno debe creer sólo porque es verdadero, en vez de porque es obligado por la evidencia disponible a uno. [...] [El principal problema con la norma codificada por (4) [donde (4) = (A)] es que no es una norma que se pueda seguir directamente. Uno bien podría tener que seguir *otras* normas como medios para

¹²⁰ Boghossian afirma lo siguiente: “...what we are after is some intuitive thesis to the effect that meaning is normative, not something that would lie at the end of some complicated ‘transcendental’ argument. What, however, is the intuitive normative truth that falls directly out of the attribution of meaning, so that such normativity can then be used as a constraint on theories of meaning? One thought that might seem to be in the right neighborhood is this:

If I mean addition by ‘+’ then, although I may not be disposed to say ‘125’, in response to the question 68+57=?, it is *correct* for me to say ‘125’.

“The trouble is that it is not clear that, at least as it is being used here, “correct” expresses a normative notion, for it may just mean “true.” Of course, if I mean addition by ‘+’ then I will only have said something *true* if I say ‘125.’ But there is no obvious sense in which truth is a normative notion. In my own earlier work on what are referred to as the “rule-following considerations,” I underestimated the force of this point.” Boghossian (2003) p. 207

¹²¹ Boghossian (2003) p. 213

obedecerla. Pero el mero hecho de que (4) [= (A)] sea una norma cuya satisfacción no es transparente no significa que no es importante, o que no es una norma real.¹²²

(A) es una norma importante, según Boghossian, porque sólo podemos hacer sentido de por qué seguimos otras normas subjetivas (como, “debes creer [*p*] si, y sólo si, tienes buena evidencia a favor de [*p*]”) si pensamos que el seguimiento de tales normas subjetivas es un *medio* para satisfacer normas objetivas como (A).¹²³ La idea de Boghossian de que las creencias están regidas por normas objetivas como (A) tiene bastante plausibilidad intuitiva. ¿Qué hay de su tesis de que nuestro entendimiento del concepto de cualquier tipo de actitud proposicional depende de nuestro entendimiento del concepto de creencia? Desafortunadamente, Boghossian sólo examina un par de ejemplos para motivar su tesis, dejando inconclusa su evaluación general.¹²⁴ Sin embargo, dejemos pasar tal defecto en su defensa de (ii), pues el proyecto de Boghossian tiene problemas aún más graves.

El problema central con “normas objetivas” como (A) es que no pueden *guiar* a un sujeto en lo que él debe hacer, cuando toda norma (prescriptiva) tiene esencialmente ese papel. (A) sólo dice que si no es el caso que *p*, entonces no es el caso que un sujeto deba creer [*p*], pero no dice en qué circunstancias se debe creer [*p*] (o en qué circunstancias debe creer [*no-p*]). En otras palabras, condicionales de la forma de (A) no dicen cuándo debemos realizar una acción, sólo dicen cuándo no estamos obligados a realizarla. En este sentido, normas objetivas como (A) no nos guían: *no nos indican un curso de acción a realizar*. El problema no se resuelve si (A) se modifica de la siguiente manera:

(A*) Si *S* tiene la capacidad e interés de considerar si *p* es el caso, entonces *S* debe creer [*p*] si, y sólo si, *p*.

Glüer y Wikforss señalan un problema fundamental con (A*), análogo al problema señalado con (A). Tal problema es el siguiente:

Una regla guía [*guiding rule*] le dice al sujeto qué hacer bajo ciertas circunstancias *C* [...]. Lo que es distintivo de una regla objetiva, en el sentido de Boghossian, es que podría no ser transparente al sujeto si *C* se obtiene [...]. Esto, a su vez, no es un obstáculo a la guía – sólo significa que el sujeto puede creer que hace lo correcto (cree que *C* se obtiene) cuando esto no es el caso. El problema surge, sin embargo, en el caso de las normas de la verdad debido a que la condición *C*, en este caso, se refiere a la verdad de una proposición. Por ejemplo, para seguir N2* [= (A*)], el sujeto tiene que poseer una creencia sobre si *p* es verdad o no: Si *S* considera si *p* y llega a formar la creencia de que *p* es verdad entonces N2* le da razones para concluir que debe creer que *p*. En otras palabras, N2* le dice que si cree que *p*, debe creer que *p*. Es muy obvio que ninguna guía se puede obtener de esto. Si, en cambio, *S* considera si *p* y forma la creencia de que *no p*, N2* le da razón para concluir que no es el caso que

¹²² Boghossian, (2003) p.211

¹²³ Análogamente a lo que ocurre en el caso de la moral en el que seguimos normas subjetivas como “No debes realizar acciones si tienes buena evidencia de que pueden dañar a otras personas” como medios para realizar la norma objetiva “No debes provocar daños a otras personas”.

¹²⁴ Boghossian se dedica a examinar, principalmente, la idea de que nuestra comprensión del concepto de deseo depende de nuestra comprensión del concepto de creencia. Su idea central consiste en que para concebir a una persona como deseando algo debemos primero concebirlo como siendo capaz de representarse al mundo de la manera que desea que el mundo sea, y eso sólo es posible si le atribuimos creencias. La idea de Boghossian tiene bastante plausibilidad: si toda actitud proposicional implica una representación de un estado de cosas ¿cómo podría un individuo ser capaz de tener una actitud hacia un estado de cosas representado, si no es capaz de pensar a ese estado de cosas *como ocurriendo* (esto es, si no es capaz de considerar a la representación en cuestión como siendo verdadera)? Y ¿cómo podría ser capaz de esto último si no pudiera *crear* que tal representación es verdadera? Sin embargo, esta intuición sólo puede sustentarse adecuadamente si se examina con cuidado la relación entre las creencias y otros tipos de actitudes proposicionales.

deba creer que p . Esto, claramente, no le da ninguna razón para modificar su creencia de que *no p*. Por tanto, no pueden haber normas-de-la-verdad (cualquiera que sea su forma) que sirvan para guiar nuestra formación de creencias.¹²⁵

Resumiendo: S necesita creencias sobre si ocurren (o no) las circunstancias X en las que (A^*) prescribe realizar una acción determinada para seguir (A^*), esto es: S requiere creencias sobre si ocurre o no p , para determinar si debe o no creer [p]. Si S cree que las circunstancias X ocurren (si cree [p]), entonces (A^*) le indica que él debe creer [p]. Pero, en tal caso, ¡(A^*) no le prescribe a S realizar una acción diferente de la que ya está realizando (creer [p])! Y si S cree que tales circunstancias no ocurren (si cree [$no-p$]), entonces (A^*) le indica a S que no es el caso que deba creer [p] y, en tal caso, ¡(A^*) le indica a S que no tiene ninguna obligación por realizar! En consecuencia, (A^*) no le prescribe a S ningún curso de acción en ningún caso: ¡No le indica a S lo que debe hacer! Entonces (A^*) no es una *norma* (prescriptiva), pues toda norma (prescriptiva) *guía* nuestra conducta y (A^*) no lo hace.

2.2.2.2 Un nuevo argumento a favor de la normatividad del concepto de pensamiento

Hasta aquí, parecen concluyentes las objeciones en contra de la tesis de Boghossian de que las creencias son normativas (*i.e.* implican deberes) como consecuencia de tener un *contenido* determinado. Sin embargo, tales objeciones pueden superarse si concebimos el que un concepto sea normativo de una manera alternativa. Había dicho en 1.2.2 que podemos distinguir entre oraciones en las que ocurre un ‘debe’ normativo de otras en las que ocurre un ‘debe’ no-normativo, determinando si podemos parafrasear tales oraciones únicamente en términos no-*evaluativos*. Esto indica que hay una manera alternativa (y posiblemente más básica) para determinar si un concepto es normativo: las proposiciones que involucran a un concepto normativo no pueden expresarse sin conceptos *evaluativos*. Paradigmáticamente, dijimos, éste es el caso del discurso moral. Por ejemplo, cualquier paráfrasis de ‘Matar es moralmente *malo*’ en el que no se incluya ningún término evaluativo (como ‘malo’) deja de expresar la proposición moral que se buscaba expresar en primer lugar. A partir de esto, está motivada la siguiente caracterización alternativa de que un concepto sea normativo:

N_{ev}) Un concepto C es normativo si, y sólo si, toda proposición en la que ocurra C tiene por consecuencia directa una proposición que no puede expresarse exclusivamente en términos no-*evaluativos*.¹²⁶

¹²⁵ Glüer-Wikforss (2009) p.44 “A guiding rule tells the subject what to do under certain circumstances C [...]. What is distinctive of an objective rule, in Boghossian’s sense, is that it may not be transparent to the subject whether C obtains [...]. This, in turn, is not an obstacle to guidance – it just means that the subject may believe that she does the right thing (she believes that C obtains) when she does not. Trouble arises, however, in the case of the truth norms since condition C , in this case, refers to the truth of a proposition. For instance, in order to follow $N2^*$ [= (A^*)], the subject has to have a belief about whether or not p is true: If S considers whether p and comes to form the belief that p is true then $N2^*$ gives her reason to conclude that she ought to believe that p . In other words, $N2^*$ tells her that if she believes that p , she ought to believe that p . It is rather obvious that no guidance can be had from this. If, instead, S considers whether p and she forms the belief that *not p*, $N2^*$ gives her reason to conclude that it is not the case that she ought to believe that p . This, clearly, does not give her any reason to revise her belief that *not p*. Hence, there cannot be truth-norms (of whatever form) that serve to guide our belief formation.”

¹²⁶ Aquí, es necesario que toda proposición en la que ocurre un concepto normativo tenga consecuencias evaluativas, pues presuntamente tal concepto normativo aporta su connotación evaluativa a todas las proposiciones en las que ocurre. Una cláusula más débil arrojará resultados incorrectos: si fuera necesario y suficiente para que un concepto sea normativo que exista al menos una proposición en la que tal concepto ocurre y tal proposición tiene consecuencias evaluativas entonces cualquier concepto sería, potencialmente un concepto normativo. Por ejemplo, si fuese verdad la proposición de que es

Acorde con esta caracterización, si puedo defender i) que nuestro entendimiento de las actitudes proposicionales implica la verdad de a alguna proposición que involucra esencialmente a algún concepto *evaluativo* y ii) que esto es una consecuencia directa (al menos parcialmente) de que las actitudes proposicionales posean un *contenido*, puedo motivar nuevamente la tesis de que el concepto de pensamiento es normativo.

Este nuevo proyecto, tiene algunos problemas por sortear. Un primer problema puede plantearse mediante el siguiente razonamiento: “Consideremos conceptos morales *evaluativos* como los conceptos de *ser una acción moralmente buena/mala*. Es una verdad conceptual que x es una acción moralmente *buena* si, y sólo si, x es una acción moralmente *obligatoria*; y es una verdad conceptual que x es una acción moralmente *mala* si, y sólo si, x es una acción moralmente *prohibida*. Dado que los conceptos de *obligación* y *prohibición* implican la noción de *deber*, (N) y (N_{ev}) son, necesaria y conceptualmente, equivalentes. Por lo tanto, al aceptar a (N_{ev}) como una definición del concepto de normatividad no se puede eludir el problema principal subyacente al proyecto de Boghossian, a saber: mostrar que la noción de creencia implica deberes objetivos.”

Esta objeción no es concluyente pues, incluso al interior del discurso moral, ‘bueno’ y ‘malo’ no son los únicos términos evaluativos. Sin embargo, la objeción apunta a la posibilidad de que cada término evaluativo de un discurso normativo fuese analizable mediante el término ‘deber’ (u otros términos prescriptivos análogos).¹²⁷ Dado que mi paradigma de un discurso evaluativo es el discurso moral (que probablemente, es *el* paradigma de un discurso normativo), cualquier argumento mío a favor de que el concepto de actitud proposicional es normativo debe basarse en una analogía con tal discurso. Entonces, sólo puedo desarrollar un proyecto alternativo al de Boghossian basado en (N_{ev}) si rechazo la tesis de que toda proposición en la que ocurre un concepto evaluativo implica, conceptual o analíticamente, la existencia de algún deber para un sujeto. Para responder a esta objeción proporcionaré algunos contraejemplos a la tesis de que el que una acción sea buena/mala equivale, analítica o conceptualmente, a que tal acción sea-obligatoria/esté-prohibida:

Contraejemplo 1. Supongamos que Juan es enjuiciado por el asesinato de su jefe, Pedro. Toda la evidencia recabada por los investigadores del caso indica que Juan es culpable. El jurado revisa competente y escrupulosamente tal evidencia y concluye que Juan es culpable. Juan, sin embargo, es inocente. Su amigo Luis mató a Pedro e inculpó a Juan. Luis destruyó la evidencia relevante, plantó nueva “evidencia” en la escena del crimen, y lo hizo tan bien que nadie se dio cuenta. En este caso, ocurren dos cosas. La primera es que, intuitivamente, el jurado cumplió con su *obligación* jurídica y moral: con cabeza fría examinó competentemente la evidencia para tomar la decisión más apegada a la misma, a saber: condenar a Juan. También intuitivamente, al condenar a Juan se cometió una injusticia (pues ¡Juan no asesinó a Pedro!) y, en consecuencia, se cometió una acción moralmente *mala*.¹²⁸

malo quitarle sus dulces a un niño indefenso entonces el concepto de *dulces* sería normativo, al ocurrir en una proposición con consecuencias evaluativas, siendo esto último absurdo.

¹²⁷ O de que cada verdad en a que ocurre un término evaluativo fuese analizable mediante alguna verdad donde ocurre un ‘debe’, o algún otro término prescriptivo.

¹²⁸ Se me podría objetar que mi contraejemplo-1 se basa en una confusión entre un sentido *objetivo* y un sentido *subjetivo* de un término moral. Un sentido *objetivo* de un término moral tiene la función de evaluar moralmente las acciones de un sujeto (o prescribirle, prohibirle, recomendarle, etc., cursos de acción al mismo) con respecto a las circunstancias en las que el sujeto se encuentra e *independientemente de la evidencia que tal sujeto tiene sobre su mente, sus acciones y las circunstancias en las que se encuentra*. Un sentido *subjetivo* de un término moral cumple con el mismo tipo de función de un concepto objetivo, pero sí toma en cuenta la evidencia disponible al sujeto. Ejemplifiquemos esta distinción:

Contraejemplo 2. Jesús es un soldado mandado a la guerra. Sin embargo, él es extremadamente moral (en cuanto a honor se refiere). Jesús se entera de que alguien filtró información estratégica sobre su escuadrón y que Pablo, su general en mando, busca un chivo expiatorio del crimen. También se entera de que Pedro, un soldado que no conoce personalmente y del que no sabe nada (excepto que no es el culpable), es el chivo expiatorio elegido. A sabiendas de que nada de lo que él haga evitará que Pablo mande a fusilar a Pedro (ni convencerá a los miembros del escuadrón de que Pedro es inocente), y a sabiendas de que Pedro es inocente, Jesús decide declararse culpable y ser fusilado en lugar de Pedro. Supongamos, sin embargo, que es una verdad moral que nadie tiene la *obligación* de sacrificar su vida por un completo extraño.¹²⁹ Aunque esto último fuera verdad, es intuitivo pensar que la acción de Jesús fue moralmente *buena*.

Contraejemplo 3. Supongamos que es posible un dilema moral con las siguientes características: Un sujeto *S* sabe que si realiza una acción *A* ocurrirá un estado de cosas *X* intrínsecamente malo. *S* también sabe que si no realiza *A* ocurrirá un estado de cosas *Y* intrínsecamente malo. Además, *S* sabe que *X* e *Y* son moralmente malos en un mismo grado. Supongamos, además, que cualquier razón no-moral relevante para decidir si hacer o no *A*, terminara en un empate entre ambas opciones, y que *S* es el único responsable de las consecuencias de hacer *A* o no hacer *A*. Intuitivamente, cualquier persona en el desafortunado lugar de *S* no tendría la *obligación* de hacer *A* ni la *obligación* de no hacer *A*.¹³⁰ Sin embargo, intuitivamente ambas acciones tomadas individualmente son moralmente *malas* (en un sentido objetivo): Si *S* hace intencionalmente *A* entonces produce intencionalmente el estado de cosas *X*, y si intencionalmente no hace *A* entonces (por omisión) intencionalmente permite que ocurra el estado de cosas *Y*.

Aunque estos casos pueden ser controversiales, no deberían rechazarse sólo con base en una definición (como propone mi objetor). En otras palabras, aunque los contraejemplos que propongo sean controversiales no son conceptualmente incoherentes (*e.g.* auto-contradictorios o analíticamente falsos), al menos hasta donde puedo ver.¹³¹ Entonces, aunque las equivalencias que

Juan carece del sentido del olfato. Un día, él llegó de visita a la casa de Pedro, un amigo suyo, y tocó su timbre. Sin embargo, había una fuga de gas en la casa de Pedro que tenía inconscientes a Pedro y su familia, y que Juan no podía detectar por su pérdida del olfato. Desafortunadamente, cuando Juan tocó el timbre, su acción produjo una chispa que encendió el gas esparcido por la casa de Pedro. El lector puede imaginarse las catastróficas consecuencias.

En un sentido subjetivo, Juan no hizo nada malo al presionar el timbre de Pedro, en un sentido objetivo hizo algo terrible. Análogamente, la acción de Juan estaba prohibida en un sentido objetivo, pero estaba permitida en un sentido subjetivo. Con esta distinción en mente, mi objetor puede argumentar que un término evaluativo como 'x es malo' es equivalente en contenido a un concepto prescriptivo como 'x está prohibido' cuando ambos términos se entienden en un mismo sentido, objetivo o subjetivo. Mi contraejemplo-1 no muestra que la equivalencia, así entendida, sea falsa, ni muestra que no sea una verdad conceptual. Tiendo a estar de acuerdo con esta objeción. Sin embargo, los contraejemplos restantes son inmunes a ella.

¹²⁹ Si esa fuese una obligación moral sólo los héroes, los mártires y los santos la cumplirían. Intuitivamente, sin embargo, nadie tiene la *obligación* de ser ese tipo de persona (aunque moralmente *valoremos* de una manera positiva el serlo).

¹³⁰ Si tuviera la obligación de hacer *A* estaría obligado a hacer algo malo, lo mismo si tuviera la obligación de no hacer *A*.

¹³¹ Axel Barceló me señaló que hay razones para pensar que mis tres contraejemplos fallan en establecer lo que se proponen. Por razones de espacio, sólo examino sus objeciones a mis dos primeros contraejemplos. La primera objeción es que mi contraejemplo-1 falla porque tal contraejemplo no muestra que el concepto de que una acción sea moralmente buena no es equivalente, conceptual o analíticamente, al concepto de deber moral; sino que en realidad tal contraejemplo sólo muestra que i) algo puede ser bueno y malo a la vez (presumiblemente, la acción de condenar a Juan) y/o que ii) 'bueno' no es el único concepto normativo. La segunda objeción, es que mi contraejemplo-2 falla, según Barceló, porque tal contraejemplo sólo muestra que el concepto de bien moral implica tanto obligaciones como virtudes pero, afirma Barceló, ambas nociones son normativas. A favor de mi contraejemplo-1, puedo decir lo siguiente: i*) no veo qué hay de moralmente bueno en condenar a alguien injustamente, al menos en la circunstancia en la que se encuentra Juan (incluso

propone mi objetor fuesen verdaderas, no son verdades conceptuales. Por lo tanto, mi objetor necesita proporcionar argumentos para rechazar mis contraejemplos y a favor de las equivalencias que busca defender.

Una vez aceptado la independencia conceptual entre (N_{ev}) y (N) puedo desarrollar un nuevo proyecto para mostrar (a un nivel intuitivo) que el concepto de pensamiento es normativo, con base en (N_{ev}). Mi siguiente propuesta es esquemática, pero (espero) también es intuitiva. Ésta se resume mediante el siguiente conjunto de principios:

P1) Para comprender qué son las actitudes proposicionales es necesario comprender su rol explicativo.

P2) Para comprender el rol explicativo de las actitudes proposicionales es necesario incorporar una dimensión *racional* en tal rol explicativo.

P3) Para comprender la dimensión *racional* del rol explicativo de las actitudes proposicionales es necesario incorporar principios esencialmente *evaluativos*.

P4) Algunos principios esencialmente *evaluativos* implícitos en la dimensión *racional* del rol explicativo de las actitudes proposicionales son (en parte) una consecuencia de que las mismas posean un *contenido* (y de las propiedades semánticas del mismo).

Enseguida, propongo una motivación intuitiva para aceptar cada uno de estos principios. Empecemos por motivar (P1). Nuestra atribución de creencias es esencial para explicar eventos sobre las acciones y/o pensamientos de otras personas. Por ejemplo, si veo que una persona sale de su casa con un paraguas, puedo entender su acción atribuyéndole (en parte) las creencias de que es posible que llueva, que la lluvia moja, que los paraguas evitan que la lluvia lo moje, etc. Éste es un papel fundamental que la noción de creencia tiene en nuestro pensamiento ordinario, y que nos permite entender el actuar de las personas que nos rodean y su forma de ver el mundo. De manera más importante, tal concepto nos permite comprender nuestro propio actuar y nuestra propia manera de ver el mundo. A su vez, ese papel fundamental de las creencias es esencial para entender lo que ellas son. Supongamos que hay a un sujeto, Roberto, que es incapaz de usar de esta manera ordinaria al concepto de creencia. Roberto, supongamos, es perfectamente capaz de poseer, y de hecho posee, creencias. Sin embargo, Roberto es incapaz de usar el concepto de creencia para

si concedemos que *puede* haber acciones que sean moralmente buenas y malas a la vez, ii*) si bien se le podría atribuir al jurado que condenó a Juan, la obligación de contribuir (en parte) con la impartición de justicia, la única contribución que es razonable exigirle al jurado es la de decidir objetivamente (i.e. basándose en la evidencia disponible), si Juan fue o no culpable del crimen que se le imputa (la impartición de justicia, en general y en el caso particular de Juan, no es una obligación del jurado *per se*, sino del sistema jurídico como un todo o, al menos, de una parte del sistema jurídico que va más allá del jurado) y iii*) el que existan otros conceptos normativos además del de bien moral es irrelevante a lo que intento probar (es suficiente que exista al menos *una* noción evaluativa que no implique deberes para que tenga sentido proponerse un proyecto alternativo a de Boghossian, que consista en derivar consecuencias evaluativas de las nociones de actitud proposicional, sin tener que derivar consecuencias prescriptivas (i.e. que impliquen deberes) de tales nociones). En el caso de mi contraejemplo-2, éste se sostiene incluso si Barceló está en lo correcto: la proposición [si una acción x es buena entonces o bien x debe realizarse (por sujetos de cierto tipo, en circunstancias apropiadas) o bien x es una acción virtuosa (para cierto tipo de sujetos, en circunstancias apropiadas)], no equivale a la proposición [si x es una acción buena entonces bien x debe realizarse (por cierto tipo de sujetos, en circunstancias apropiadas)]. Sin embargo, sólo la segunda proposición, lógicamente más fuerte, amenaza a mi contraejemplo-2 a la tesis de que *una acción buena implica, conceptual o analíticamente, algún deber*. Finalmente, debo señalar un punto que Barceló parece haber pasado por alto. Incluso si mis contraejemplos son incorrectos, por alguna u otra razón, no es una cuestión trivial, cognoscible analítica o conceptualmente, el determinar que tales contraejemplos fallan. Esto, a su vez, apoya la idea de que no es una mera cuestión de qué es verdadero analítica o conceptualmente del concepto de bien/mal moral, que tal concepto implica deberes/prohibiciones. Es una cuestión *sustantiva* (no trivial) el determinar si se establece una equivalencia entre ambos conceptos o no, como lo sugiere la dialéctica que surge de las objeciones de Barceló a mis contraejemplo y de mis réplicas a tales objeciones.

explicar, en su propio caso, por qué actuó de la manera en que lo hizo. Por ejemplo, cuando se le pregunta a Roberto cosas como ‘¿Por qué tomaste ese paraguas antes de salir de tu casa?’ él contesta cosas como ‘Porque no quiero mojarme con la lluvia’. Pero si se le pregunta después ‘¿Por qué crees que ese paraguas va evitar que te mojes?’ no parece comprender la pregunta. Supongamos que lo mismo ocurre con preguntas similares con contenidos muy diferentes, pero que tienen en común la ocurrencia del concepto de creencia en su función de *explanans*. Intuitivamente, Roberto no comprende el concepto de creencia.

Podría pensarse que, tal vez, Roberto sí entiende el concepto de creencia, pero no puede *verbalizar* su comprensión del mismo, ni *decodificar* las afirmaciones y preguntas que contienen palabras como ‘creencia’, ‘cree’, etc. (tal vez, por algún problema neurológico suyo). Pero, si Roberto ni siquiera es capaz de *pensar* para sus adentros en casos en los que una creencia explique otros eventos (¡incluso eventos sobre su propia mente!) es extremadamente dudoso que comprenda lo que son las creencias. Si aceptamos esto, debemos aceptar que el papel explicativo de una creencia es esencial a la comprensión de su concepto. Lo mismo vale *mutatis mutandis* para cualquier otro tipo de actitud proposicional.

Consideremos ahora a (P2) (i.e. la idea de que comprender el rol explicativo de las actitudes proposicionales requiere incorporar una dimensión *racional* en tal rol explicativo). Normalmente, el objetivo de realizar una explicación de X con una actitud proposicional consiste (en parte) en explicar causalmente la ocurrencia de X. Si es verdad que Juan salió con su paraguas porque cree que va a llover, pensamos que su creencia fue una de las condiciones necesarias para que Juan *produjera* la acción de tomar su paraguas antes de salir. Típicamente, sin embargo, la relación entre las creencias y los eventos que ellas explican no es meramente causal, pues si una creencia C_1 causa la ocurrencia de un evento X, C_1 también *hace racional* la ocurrencia de X. Podemos elucidar lo que quiero decir con ‘hacer racional’ considerando la diferencia entre los papeles explicativos de una creencia en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 1. Juan tiene un problema neurológico. Desde niño, siempre que Juan cree que va a llover siente un incontrolable y vergonzoso deseo de lamer el piso (lo que generalmente tiene por consecuencia que termine lamiendo el piso). Los especialistas que han revisado a Juan no entienden la causa de su conducta. Sin embargo, aunque los científicos no lo saben a ciencia cierta, la creencia de Juan en que va a llover (en conjunción con algunos hechos neurológicos sobre el cerebro de Juan) juega un papel en el mecanismo *causal* para la producción del deseo incontrolable de Juan.

Ejemplo 2. Juan es una persona ignorante e ingenua. Además es muy supersticioso. Un amigo suyo, bastante más malicioso e inteligente, lo convence de que siempre que va a llover alguna persona buena va a morir, y la única manera de evitar este desafortunado evento es lamer el piso. Dada su ingenuidad y estupidez, Juan adopta la práctica (intencional, y por tanto, deseada) de lamer el piso cada vez que cree que va a llover. Con el tiempo, tal práctica se le hace una costumbre arraigada, al grado de que no tiene que recordar la historia que le contó su amigo para desear (incontrolablemente) lamer el piso siempre que cree que va a llover.

En ambos ejemplos la creencia de Juan en que va a llover explica *causalmente* su deseo de lamer el piso, pero sólo en el segundo su creencia hace racional (en conjunción con otras de sus creencias) que él desee lamer el piso. En ambos casos es cierto que el deseo de Juan es sumamente estúpido. Pero sólo en el segundo caso la creencia de Juan funge como una de sus *razones* para desear lamer el piso y, aunque es una razón terriblemente mala, hace *inteligible* (desde un punto de vista racional, no sólo causal) su deseo de lamer el piso (aunque sea en un grado mínimo). Aquí es

importante enfatizar que el que una actitud proposicional A_1 haga racional la ocurrencia de otra actitud proposicional A_2 (por ejemplo) sólo consiste en que, a la luz de la ocurrencia de A_1 nos es *inteligible en un sentido no meramente causal* la ocurrencia de A_2 , pero esto no equivale a la idea de que la ocurrencia de A_2 es *razonable* a la luz de la ocurrencia de A_1 .

Por ejemplo, supongamos que Alberto está viendo la televisión. De pronto, comienza un comercial en el que sale una bella mujer en bikini, que Juan mira por una fracción de segundo. La novia de Alberto, Juliana, ve toda la situación y, a partir de ello adquiere la creencia de que Alberto considera que la mujer en la televisión es más hermosa que ella, su propia novia. Como consecuencia previsible, Juliana se enoja con Alberto. Intuitivamente, la creencia de Juliana (en que Alberto considera que la mujer en la televisión es más hermosa que ella) es una muy mala razón para estar enojada con Alberto (Alberto apenas si miro a la chica del comercial, y ni siquiera podía prever la ocurrencia de las imágenes de la mismas en la T.V.). En tal circunstancia, el enojo de Juliana no es razonable, en absoluto. Sin embargo, si Alberto se percata de la creencia de Juliana entonces el enojo de Juliana por lo menos le parecería *inteligible* (¡inteligible, pero no razonable!), en un sentido no-meramente causal (*e.g.* en un sentido distinto del que un conocimiento sobre la neurología de Juliana podría hacer inteligible su comportamiento). Confundir la idea de que un evento sobre la mente de un sujeto es *racional* a la luz de un conjunto X de actitudes proposicionales de tal sujeto (que fungen como sus razones) con la idea de que tal evento es *razonable* a la luz de las actitudes en X equivale a confundir la idea de que un sujeto tiene una razón (tal vez buena, tal vez mala) para tener tal o cual estado mental (de un tipo relevante) con la idea de que dicho sujeto tiene una *buena* razón para tener dicho estado mental.

Aunque no me es claro cómo caracterizar de manera precisa en qué consiste esta relación de *hacer racional*, sí me es claro que el *contenido* de la actitud que funge como *explanans* es esencial para ello. Si mi creencia en que va a llover y mi deseo de no mojarme hacen racional mi acción de buscar un paraguas antes de salir de mi casa es porque (en parte) hay relaciones lógicas y/o conceptuales entre las proposiciones [va a llover], [los paraguas sirven para evitar mojarse con la lluvia], [la lluvia moja], etc. Una explicación del tipo relevante es imposible si se ignoran tales relaciones. Llamemos ‘principio de racionalidad’ a una proposición que indique (con verdad o con falsedad) cuándo un conjunto de actitudes proposicionales que tengan la función de *explanans* hacen racional la ocurrencia de ciertos eventos que sean sus *explanandum*. Algunos ejemplos son los siguientes:

- a) Si S desea que p y cree que puede hacer que sea el caso que p sólo si hace que sea el caso que q , entonces S está comprometido a desear que q
- b) Si S cree que p y cree que p implica q entonces, si S es racional y reflexivo, S cree que q
- c) Si S tiene derecho a dudar que p entonces S tiene razones en contra de p
- d) Si S sospecha que p entonces S debe creer que no tiene razones concluyentes ni a favor de p ni en contra de p
- e) Si S es capaz de imaginar visualmente que existe un objeto que tiene una propiedad perceptible F (*e.g.* tener una tonalidad verde determinada en su superficie) entonces S tiene una buena razón para creer que puede existir un objeto que posea F

Es difícil encontrar principios de ese tipo que no sean controversiales, ya no digamos verdaderos. También es difícil determinar su contenido con precisión. Sin embargo, sólo principios verdaderos similares determinan qué relaciones lógicas y/o conceptuales deben existir entre los contenidos de las actitudes proposicionales que fungen como *explanans* y sus *explanandum* para

que las primeras hagan racional la ocurrencia de los segundos. Por ejemplo, (a) establece que mi desear que p y mi creer que es necesario hacer que sea el caso que q para hacer que sea el caso que p , hacen racional mi desear que q ; (c) establece que mi sospechar que p es racional sólo si creo tener razones no concluyentes a favor de que p ; (e) establece que mi ser capaz de imaginar que algo es verde hace racional mi creer que es posible que sea verde, etc.

Esto nos lleva directamente a examinar la motivación de (P3) (i.e. la idea de que comprender la dimensión *racional* del rol explicativo de las actitudes proposicionales requiere incorporar principios esencialmente *evaluativos*). Principios de racionalidad como (a)-(e) son *prima facie* normativos. En primer lugar, algunos de ellos, como (a), (c), (d), y (e) explícitamente contienen vocabulario evaluativo i.e. ‘debe’, ‘está comprometido con’, ‘tiene derecho a’, ‘tiene una buena razón’. Algunos principios, como (b), aunque están descritos en vocabulario aparentemente no-evaluativo, contienen términos que normalmente se caracterizan en términos evaluativos, (e.g. se denomina ‘*racional*’ a una persona que, *grosso modo*, busca apoyar sus creencias en las *mejores* razones a su disposición, y tomar sus decisiones con base en los *mejores* razonamientos prácticos que puede considerar en el tiempo que dispone para deliberar).¹³² El hecho de que tales principios sean *prima facie* normativos es evidencia de que son normativos, pero no es evidencia concluyente. Para mostrar concluyentemente que tales principios son normativos, asumiendo la definición de normatividad dada por (N_{ev}), es necesario determinar si es posible o no re-formular tales principios sin valerse de terminología evaluativa y manteniendo su contenido original. Esto no es algo que pueda hacer completamente aquí, pero puedo motivar intuitivamente la idea de que al intentar re-formular algunos principios de este tipo exclusivamente en términos no-evaluativos se pierde “algo” esencial a su contenido original. Para ello argumentaré que existe una analogía importante entre expresiones del discurso moral y expresiones del discurso sobre la racionalidad.

Reflexionemos un poco sobre el significado de un término moral como el adjetivo ‘egoísta’. Pensemos en el sentido bajo el cual dicho adjetivo se aplica a un sujeto en virtud de su *motivación* para realizar una acción (y no en virtud de *realizar* tal acción o de su *carácter* al realizarla). Ordinariamente pensamos que una persona es egoísta al tener un deseo determinado (en una circunstancia x) cuando tal deseo se dirige (en x) a satisfacer el interés propio por encima del interés de los demás. Esta propiedad, sin embargo, no agota el contenido de ‘egoísta’. Consideremos el siguiente escenario:

Supongamos que Juan tiene una madre enferma. Juan desea vehementemente salir de vacaciones, aún más de lo que desea ayudar a su madre. Además, él tiene dinero suficiente o bien para irse de vacaciones o bien para ayudarle a su madre, pero no para ambas cosas. Sin embargo, Juan justifica su deseo de salir de vacaciones pensando para sus adentros “En realidad, mi madre no está tan enferma. Puede esperar un poco por sus medicamentos”. Pedro, un amigo de Juan, se da cuenta del deseo reprobable de Juan cuando lo sorprende entrando a una agencia turística. Enseguida, ellos sostienen el siguiente diálogo:

Pedro: (1). Tu madre necesita esas medicinas, estás poniendo por encima tu deseo de irte de vacaciones sobre su bienestar

Juan: ¿Y eso qué tiene de malo?

Pedro: (2). ¡Pues desear eso es *egoísta*!

¹³² La idea de que A es *mejor* que B (con respecto a una característica F) es evaluativa, pues implica que A es más valioso que B (con respecto a F), en algún respecto. Esta idea será importante más adelante.

Si el contenido de ‘egoísta’ se agotara por completo en la propiedad de la motivación de un sujeto de poner el interés propio por encima del interés de los demás entonces (2) no sería muy diferente de un mero re-fraseo de (1). Normalmente, sin embargo, esa no es la manera en que entendemos respuestas como (2), sino como implicando (en virtud del significado de ‘egoísta’) que el deseo de Juan es moralmente reprochable.¹³³ Bien podría existir un sujeto incapaz de entender por completo el significado de términos morales evaluativos, que entendiera a la perfección la situación de Juan y atestiguara el diálogo anterior, pero que no pudiera entender la función evaluativa de (2).

Comparemos ahora este caso con uno sobre el término ‘irracional’. Normalmente, decimos que un sujeto es irracional al creer [*p*] cuando no tiene suficiente evidencia que apoye a su creencia en [*p*]. Sin embargo, esta propiedad no parece agotar el contenido del adjetivo ‘irracional’ (en el sentido en el que se aplica a creencias). Consideremos ahora el siguiente escenario:

Juan se entera de que su novia lo engaña con base en testimonio de algunos amigos suyos. Sin embargo, no quiere dejarla después de tanto tiempo que ha invertido en ese noviazgo. Entonces, se convence así mismo de que sus amigos le mienten por algún motivo oculto, aunque no tiene evidencia a favor de ello. Alfredo, su hermano, nota el problema de Juan y trata de ayudarlo a darse cuenta de la realidad. Ellos dialogan como sigue:

Alfredo: (1*) ¿Qué no te das cuenta de que no tienes evidencia alguna para pensar que tus amigos te mienten?

Juan: Sí ¿Y eso qué tiene de malo?

Alfredo: (2*): ¡Que estás siendo *irracional* al creer eso!

Intuitivamente, y al igual que en el caso del término ‘egoísta’, un re-fraseo de (2*) que no incluya algún término evaluativo apropiado (como el propio término ‘irracional’) pierde “algo” esencial a su contenido original. Plausiblemente, justo lo que se pierde es el carácter evaluativo del contenido de ‘irracional’, ese aspecto de su contenido que permite realizar evaluaciones mediante (2*).*¹³⁴

Examinemos ahora la motivación para aceptar (P4) (i.e. la idea de que algunos principios esencialmente *evaluativos* implícitos en la dimensión *racional* del rol explicativo de las actitudes proposicionales son (en parte) una consecuencia de que las mismas posean un *contenido*, y sus propiedades semánticas). Empecemos por recordar que el papel explicativo típico de una actitud proposicional es esencial a su concepto, y que dicho papel involucra esencialmente, a su vez, a principios de racionalidad que establecen ciertas relaciones lógicas y/o conceptuales entre sus *contenidos*. Sin embargo, la verdad de un principio de racionalidad X no sólo depende de las relaciones lógicas y conceptuales de los contenidos de las actitudes proposicionales involucradas en X, sino también del tipo de actitudes proposicionales y eventos a los que se hace referencia en X. Por ejemplo, si sustituimos en el principio (a) ‘cree que *p*’ por ‘desea que *p*’ o por ‘imagina que *p*’ el resultado es una proposición falsa (lo mismo ocurre con los principios restantes con las sustituciones apropiadas). Eso indica que los tipos de actitud proposicional particulares a los que se hace referencia en X (y no sólo su contenido) juegan un papel esencial para determinar la verdad o falsedad de X (un papel que difiere del papel de otros tipos de actitudes proposicionales). Llamemos

¹³³ Lo mismo parece ocurrir con palabras no-morales como adjetivos peyorativos y despectivos que, en virtud de su significado, implican alguna evaluación negativa (generalmente dependiente de una apreciación subjetiva) del objeto al que se aplican (aunque además atribuyan propiedades no-evaluativas). Dejo al lector la tarea de pensar en los adjetivos peyorativos o despectivos que considere adecuados, si lo cree necesario.

¹³⁴ Si esta intuición es correcta entonces el que un sujeto sea racional implica que tal sujeto concibe cosas tales como poseer buenas razones para creer (y actuar) como intrínsecamente *valiosas*.

‘función-racional’ a la propiedad de un tipo de actitud proposicional Ψ (cualquiera que sea esa propiedad, y la naturaleza de la misma) que es responsable del papel explicativo distintivo de las actitudes del tipo Ψ . Aquí es importante señalar que el contenido de la frase ‘función-racional’ no es una función composicional del contenido de los términos ‘función’ y ‘racional’. Tal frase es un mero “place holder” para cualquiera que resulte la propiedad de una actitud proposicional de un tipo Ψ que sea responsable de la verdad o falsedad de los principios de racionalidad en los que Ψ funge como *explanans*. Sin embargo, la elección de ambas palabras no es arbitraria, pues: i) es claro que mi definición de la función-racional de una actitud proposicional Ψ se establece en términos *funcionales*, i.e. en términos de qué papel o rol tiene Ψ en cierto tipo de explicaciones en las que Ψ figura como *explanans*, y ii) es claro que el tipo de explicaciones en las que Ψ típicamente tiene el papel de *explanans* son explicaciones relevantes para determinar la racionalidad del poseedor de los ejemplares de Ψ . Debemos notar también que el que un *ejemplar* de Ψ tenga una función causal típica no tiene por qué ser relevante para determinar la verdad a falsedad de los principios de *racionalidad* en los que Ψ tiene el papel de *explanans*. Por ejemplo, asumiendo que un ejemplar m de una creencia de un sujeto S fuese un evento físico en el cerebro de S , es (al menos) concebible que, tras investigación en neurofisiología relevante, descubriéramos que m tiene, típicamente, un papel causal f que no es relevante para determinar la racionalidad de S (aunque también descubriéramos que m tiene otro papel causal f^* que sí es relevante para determinar la racionalidad de S).

Nótese también que, hasta ahora, no he dicho cuál sea la naturaleza de tal propiedad. De hecho, parte de la motivación de otra de las premisas controversiales del argumento escéptico (i.e. la tesis de que considerar que los hechos sobre las actitudes proposicionales de un sujeto son primitivos produce misterios irresolubles, racionalmente indeseables, que discutiremos en la siguiente sección, 2.2.2.3) consiste en notar que la función-racional de una actitud proposicional es una propiedad cuya naturaleza nos es desconocida (y que, en consecuencia, genera misterios). Sin embargo, el que la naturaleza de una propiedad nos sea desconocida no es razón para rechazar su existencia (la naturaleza de muchas propiedades reales e interesantes en filosofía nos son desconocidas, sin que sea aceptable negar su existencia, e.g. la existencia del *qualia* esencial a nuestras experiencias fenoménicas o de un criterio de identidad personal). De hecho, hay razones intuitivas para pensar que existe una función-racional para cada actitud proposicional-tipo, aunque desconozcamos qué propiedad determinada sea tal función-racional y cuál sea su naturaleza. Implícitamente he proporcionado esas razones a lo largo de este apartado, y podemos resumirlas en argumento a favor de la existencia de funciones-rationales, que puede reconstruirse como sigue:

- 1) Para toda actitud proposicional-tipo Ψ , existe un conjunto $R_\Psi = \{p / p \text{ es un principio de racionalidad en el que } \Psi \text{ ocurre como } \textit{explanans}\}$ [Intuitivo]
- 2) Para toda actitud proposicional-tipo Ψ y todo conjunto R_Ψ , existe una única propiedad F de Ψ tal que F es (parcialmente) responsable de la verdad o falsedad de toda $[p]$ en R_Ψ (aunque desconozcamos qué propiedad es F , su naturaleza, complejidad ontológica, etc.). [Intuitivo]¹³⁵

¹³⁵ La razón para pensar que existe una única propiedad F de Ψ que es responsable del valor de verdad de los principios en R_Ψ es que incluso si asumimos que hay una serie de propiedades de Ψ , $\{F_1, F_2, \dots, F_n, \dots\}$ cuyos miembros son responsables del valor de verdad de diferentes principios en R_Ψ , podemos definir fácilmente una única propiedad de Ψ a partir de $\{F_1, F_2, \dots, F_n, \dots\}$, i.e. la propiedad de poseer toda propiedad en $\{F_1, F_2, \dots, F_n, \dots\}$ (o la propiedad, lógicamente

3) Para toda propiedad F y toda actitud proposicional-tipo Ψ , F es la función-racional de Ψ si, y sólo si, F es la propiedad de Ψ que es (parcialmente) responsable de la verdad o falsedad de toda $[p]$ en R_Ψ [Definición de ‘función-racional’]

∴ 4) Para toda actitud proposicional-tipo Ψ , existe una propiedad F de Ψ tal que F es la función-racional de Ψ

Esta idea de que las actitudes proposicionales tienen una función-racional encuentra apoyo adicional en otras características intuitivas de las mismas. Había dicho que las creencias y los deseos tienen una *dirección-de-adequación* diferente: las creencias *buscan* representarnos cómo es el mundo, mientras que los deseos *buscan* movernos a realizar estados de cosas representados. Intuitivamente, estas características son esenciales para entender el papel tan diferente que las creencias y los deseos tienen en explicaciones racionales, de manera que es plausible sostener, a un nivel intuitivo, que tales características *son* sus respectivas funciones racionales.¹³⁶

Si esto es correcto entonces podemos *evaluar* el que un sujeto posea una creencia determinada dependiendo de si tal creencia desempeña la función-racional que le es propia. Una creencia que le representa al mundo con verdad a un sujeto cumple *mejor* su función-racional que una creencia que se lo representa con falsedad. En consecuencia, un sujeto que tiene una creencia que cumple la función-racional que le es propia está en *mejor* posición, con respecto al propósito esencial a las creencias de representarnos cómo *es* el mundo, que un sujeto que tiene una creencia que no cumple con su función-racional. En este sentido, podemos catalogar creencias como *buenas* o *malas* según cumplan o no con su función-racional, y evaluar al sujeto que las posee como encontrándose en una *mejor* o *peor* posición, con respecto al objetivo esencial o *quid* de poseer creencias, *i.e.* hacerse de una representación de cómo *es* el mundo. Este tipo de evaluación del que un sujeto crea algo puede expresarse mediante el siguiente principio:

CREE*) Un sujeto está objetivamente en mejor posición racional, con respecto al propósito de representarse cómo *es* el mundo, poseyendo una creencia hacia $[p]$ que careciendo de ella si, y sólo si, $[p]$ es verdadera.¹³⁷

En el caso específico de las creencias, dado que la satisfacción de su función-racional está esencialmente asociada a la manera en la que nos *representa* cómo es el mundo, *i.e.* con verdad o

compleja, $\lambda x[F_1x \ \& \ F_2x \ \& \ \dots \ F_nx \dots]$, construida a partir de $\{F_1, F_2, \dots, F_n, \dots\}$, mediante la conjunción y el operador lambda).

¹³⁶ Esta idea me parece bastante intuitiva. La concepción que un sujeto tenga del mundo depende exclusivamente de sus creencias, y sólo mediante ellas puede obtener una concepción tal. Ningún otro tipo de actitud proposicional desempeña el mismo papel en nuestras vidas mentales (aunque haya otros tipos de actitudes proposicionales que desempeñen papeles *similares*). Muy probablemente, es ese papel específico el que define lo que son las creencias, distinguiéndolas de cualquier otro tipo de actitud proposicional.

¹³⁷ Aquí es relevante recordar que el término ‘mejor’ tiene (en virtud de su significado) una connotación evaluativa (véase la nota 112) y, probablemente, también la tiene el término ‘racional’. También es importante notar que (CREE*) es un principio evaluativo objetivo, no subjetivo, que evalúa a un sujeto dependiendo de si satisface cierto conjunto de condiciones C (*i.e.* en el que sus creencias son verdaderas o falsas) independientemente de la evidencia a su disposición para determinar si se encuentra o no en C . El hecho de que (CREE*) sea un principio objetivo no debe ser razón para pensar que no es un principio evaluativo en absoluto. Normalmente, decidimos que creer o no creer mediante la evidencia que tenemos a nuestra disposición, esto es, mediante principios epistémicos subjetivos de un tipo u otro. Sin embargo, la razón por la que seguimos principio epistémicos subjetivos consiste en que tales principios son una guía para llegar a la verdad. Tales principios tienen como fin último la adquisición de creencias verdaderas. Entonces, podemos entender el que sigamos principios subjetivos como un *medio* para satisfacer ceñirnos a las evaluaciones objetivas de principios como (CREE*), de manera análoga a lo que ocurre en el caso de la moral, en el que nos guiamos por principios morales subjetivos como “Si tienes evidencia de que realizar una cierta acción producirá un mal a otra persona, debes evitar realizar tal acción” por constituir un medio para ceñirnos a un principio moral objetivo como “Producir daños a otra persona es objetivamente *malo* (independientemente de si tienes evidencia de ello o no)”

falsedad, la evaluación de una creencia se determina en virtud de una propiedad *semántica* de su contenido. Entonces, *pace* Glüer y Wikforss, podemos sostener que la noción de creencia sí es normativa, en el sentido definido por (N_{ev}),¹³⁸ en virtud de que las creencias tienen una función-racional que se satisface exclusivamente cuando tienen un contenido verdadero. Gracias a esto, es posible defender la intuición de Boghossian de que la noción de creencia es esencialmente normativa (en un sentido objetivo) como consecuencia directa de las propiedades semánticas de su contenido y *de poseer una función-racional*.

Aunque esta estrategia para motivar que la noción de pensamiento es normativa requiere añadir una tesis extra a la tesis de que las creencias poseen un *contenido* (y sus correspondientes propiedades semánticas), la aceptación de tal idea extra no requiere basarnos en teoría sustantiva. Tal idea surge “del interior del concepto mismo de creencia”. Sin embargo, el proyecto de Boghossian para mostrar que el concepto de pensamiento es normativo sigue siendo problemático, pues se basa en la tesis de que nuestra comprensión de cualquier concepto de actitud proposicional requiere comprender previamente al concepto de creencia. En la medida que tal tesis no ha sido establecida sobre una base intuitiva y poco controvertida, el proyecto de mostrar que el concepto de pensamiento es normativo está inconcluso.

Sin embargo, si aceptamos a un nivel intuitivo que las creencias y los deseos tienen una función-racional que juega un papel esencial en las explicaciones racionales, y que las distinguen de otros tipos de actitudes proposicionales (y entre sí), entonces es plausible asumir que cada tipo de actitud proposicional tendrá su propia y distintiva función-racional.¹³⁹ Si este es el caso, también es plausible sostener que la función racional de un tipo de actitud proposicional Ψ da lugar a su propio principio evaluativo, *i.e.* un principio en el que se establecen las condiciones para evaluar la satisfacción de tal función-racional de Ψ . Sin embargo, esto no es suficiente pues, como señalamos antes, no es claro que la satisfacción de la función-racional de *cualquier* tipo de actitud proposicional sea una consecuencia de que su *contenido* posea una cierta propiedad *semántica*. En el caso de las creencias eso resultó cierto, pero no sabemos si ese resultado puede generalizarse plausiblemente a toda actitud proposicional.

Sin embargo, esta idea da lugar a una estrategia alternativa para mostrar que el concepto de pensamiento es normativo. Ésta consiste en encontrar una propiedad semántica F tal que, cualquiera que sea la función-racional particular de un tipo de actitud proposicional Ψ , la posesión (o carencia) de F por parte del *contenido* [p] de Ψ tenga consecuencias directas para evaluar la función-racional de Ψ . Si encontramos una propiedad de este tipo entonces podremos motivar la tesis de que las actitudes proposicionales son normativas en virtud (en parte) de poseer un contenido (sin basarnos en la idea problemática de que la noción de creencia es conceptualmente previa a la de actitud proposicional).

Un candidato plausible de una propiedad semántica como la que buscamos, es la que denominaré su ‘consistencia conceptual’. Una proposición [p] es conceptualmente consistente si, y sólo si, [p] (tomada individualmente) no implica una contradicción en virtud de su forma lógica o en virtud del análisis de sus conceptos constituyentes. Algunos ejemplos de proposiciones

¹³⁸ Su crítica consistió, recordemos, en que una noción de corrección aplicable a creencias en virtud de tener un contenido verdadero no implica, por sí misma, ningún deber para el poseedor de la creencia en cuestión.

¹³⁹ De otra manera, tendríamos que aceptar que existen al menos dos diferentes tipos de actitudes proposicionales, A y B, que desempeñan exactamente una misma función racional en nuestras vidas mentales. Tendríamos que aceptar entonces que A y B harían racional la ocurrencia de exactamente los mismos eventos en exactamente las mismas circunstancias. Entonces ¿qué distinguiría a A de B? Nada, hasta donde puedo ver.

conceptualmente inconsistentes son las contradicciones lógicas como $[p$ si, y sólo si, no $p]$ y las falsedades conceptuales como [existen solteros casados] o [a es un triángulo con cuatro ángulos]. Una de las características de tales proposiciones es que no pueden representar estados de cosas posibles (ni siquiera en un sentido epistémico de ‘posibles’). Mi intuición central es que una actitud proposicional Ψ cualquiera no podrá desempeñar la función racional que le es propia si tiene por contenido una proposición conceptualmente inconsistente. Por ejemplo, si la función de los deseos es movernos a *realizar* un determinado estado de cosas, y si deseamos realizar un estado de cosas representado por una proposición conceptualmente inconsistente entonces, *en principio*, la función-racional de tal deseo se verá irremediabilmente truncada. Lo mismo vale para las creencias, sospechas, conjeturas, esperanzas, fantasías, intuiciones, etc. Esto hace plausible creer que el siguiente principio se sostiene para *todo* tipo de actitud proposicional, en virtud de su poseer un contenido y una *función-racional*:

R) Para todo S , $[p]$ y Ψ , si $[p]$ es conceptualmente inconsistente entonces, S está (objetivamente) en una mejor posición racional, con respecto a la satisfacción de la función-racional de Ψ , si S no adopta Ψ hacia $[p]$ que S si adopta Ψ hacia $[p]$

Esta idea me parece prometedora. Si la aceptamos, tenemos el material necesario para producir un nuevo argumento a favor de la normatividad del concepto de actitud proposicional. Podemos formular ese argumento como sigue:

- 1) Si las propiedades F y G son constitutivas del concepto C y la satisfacción conjunta de F y G implica (directamente) la verdad de un principio P entonces la satisfacción de C implica (directamente) la verdad de P
- 2) Si la satisfacción de C implica (directamente) la verdad de un principio (esencialmente) evaluativo entonces C es normativo
- 3) La propiedad de *tener una función-racional* y la propiedad de *tener un contenido* son constitutivas del concepto de actitud proposicional
- 4) La satisfacción conjunta de las propiedades de *tener una función-racional* y de *tener un contenido* implican (directamente) la verdad del principio (esencialmente) evaluativo (R)

Por lo tanto:

- 5) La satisfacción del concepto de actitud proposicional implica (directamente) la verdad del principio (esencialmente) evaluativo (R) (*modus ponens* de 3&4 y 1)

Por lo tanto:

- 6) El concepto de actitud proposicional es normativo (*modus ponens* de 5 y 2)

Este argumento me parece prometedor, pero es importante considerar y rechazar algunos posibles contraejemplos a (R) para hacer una defensa más sólida del mismo. Consideremos, en primer lugar, a la actitud proposicional de dudar que p . ¿No es intuitivo pensar que un sujeto que dude de una proposición conceptualmente inconsistente está en mejor posición racional que un sujeto que no adopte tal duda? Si esto es así, la función-racional de una duda no se verá truncada si tiene por contenido a una proposición conceptualmente inconsistente. En tal caso, (R) sería falsa.

Sin embargo, intuitivamente es verdad que dudar de una proposición $[p]$ nos compromete (al menos) con creer que $[p]$ es posible. Si este es el caso entonces tener una duda sobre una proposición conceptualmente inconsistente no genera una ganancia en racionalidad, pues ¡un sujeto que dude de (por ejemplo) una contradicción estaría comprometido con creer que tal contradicción es posible! E incluso si no fuese verdad que dudar de $[p]$ nos comprometa con creer que $[p]$ es posible, dudar de una contradicción es algo completamente inútil: dado que dudar de una

proposición tiene (por lo menos) la función-racional de cuestionar su *verdad*, y dado que una contradicción *no puede ser verdadera*, dudar de una contradicción es, en un sentido figurado, como dispararle a un cadáver.

Es verdad que existen circunstancias en las que nos es lícito dudar de una proposición conceptualmente inconsistente. Pero en tales circunstancias *ignoramos* que tal proposición es conceptualmente inconsistente. Entonces, el que sea racional someter a duda una proposición de este tipo sólo es aceptable cuando el conjunto de evidencia a nuestra disposición es insuficiente para percatarnos de su inconsistencia interna. Por lo tanto, sólo sería verdad *en un sentido subjetivo* (*i.e.* relativo a un conjunto de evidencia incompleta, errónea, etc.) que estamos en mejor posición racional si dudamos de una proposición conceptualmente inconsistente que si no lo hacemos. Este mismo resultado no se sostiene en un sentido objetivo. Pero ese es el único sentido relevante para determinar si (R) es verdadero o no.

Un conjunto de actitudes proposicionales más problemáticas son aquellas que consisten en *rechazar* su propio contenido. La existencia de este tipo de actitud proposicional es problemática porque es claro que un agente que rechaza proposiciones conceptualmente inconsistentes está en mejor posición racional que un sujeto que no lo hace, siendo esto un contraejemplo a (R). Sin embargo, es muy plausible la idea de que tal tipo de actitudes son *analizables* en términos de actitudes proposicionales que no implican rechazar su propio contenido. Consideremos, por ejemplo, el caso de la actitud *negar-(sinceramente)-que-p*. Normalmente, negamos sinceramente que *p* cuando creemos la proposición [no-*p*]. Decimos que una persona niega sinceramente que *p* cuando, por ejemplo, explícitamente afirma que no-*p* como resultado de su creer [no-*p*]. Esto hace plausible la idea de que *negar-(sinceramente)-que-p* no es una actitud proposicional propiamente dicha sino (tal vez) una acción (e.g. lingüística) que *implica* tener una actitud proposicional hacia una proposición-negativa (*i.e.* creer [no-*p*]). Si éste es el caso, que sea racional negar [*p*] cuando [*p*] es conceptualmente inconsistente no es un contraejemplo a (R), pues una vez analizada la única actitud proposicional en juego es una creencia hacia [no-*p*] (y no hacia [*p*]).

Todo bien hasta ahora. Pero ¿qué ocurre si hay alguna actitud proposicional que consista en un rechazo de [*p*] y no sea analizable en términos de una actitud proposicional hacia [no-*p*]? ¿Puedo excluir su existencia sólo porque no me viene a la mente algún ejemplo de ese tipo? Claramente no. Entonces, una generalización de esta idea requiere un argumento más sustantivo. Éste es un problema más fuerte para (R) y mi proyecto de derivar un principio evaluativo a partir de propiedades esenciales al concepto de actitud proposicional. En lo que resta de este apartado sugiero una línea para defender mi proyecto de esta objeción. El que sea racional rechazar una proposición [*p*] cualquiera, al adoptar una actitud proposicional X hacia [*p*], requiere que previamente concibamos a [*p*] como una proposición con alguna característica (en algún sentido) “negativa”. Si esto es el caso entonces necesitamos tener alguna *creencia* que nos represente a [*p*] como poseyendo una característica “negativa” tal que nos haga racional el rechazo de [*p*] (mediante la adopción de X). Si este es el caso, nuestra comprensión del concepto de una actitud proposicional *que consista en el rechazo de su propio contenido* requiere (por lo menos) comprender previamente el concepto de *creencia*. En tal escenario, (R) puede restringirse a actitudes proposicionales que no consistan en el rechazo de su propio contenido y podemos sostener (plausiblemente) que nuestra comprensión del tipo de actitudes proposicionales problemáticas requiere de nuestra comprensión previa del concepto de creencia.

Un último problema permanece, sin embargo. Como mencioné en la introducción de esta tesis, mi defensa del argumento escéptico requiere una modificación sustantiva del argumento original. Kripke pensó originalmente que la noción de significar un cierto concepto con un signo era una noción normativa *como consecuencia directa de su contenido*, esto es: si un sujeto significaba *la suma* con '+' se seguían, directamente, cierto conjunto (infinito) de verdades normativas (entre ellas, que el sujeto en cuestión *debía* proporcionar la suma de 68 y 57 como respuesta a la pregunta '¿Cuánto es 68 + 57?'); en cambio, si él significaba *la cua-suma* se seguía, directamente, un conjunto muy diferente de verdades normativas (entre ellas, que el sujeto en cuestión *debía* contestar '5' a la pregunta '¿Cuánto es 68 + 7?'). Esto resultó (parcialmente) ilusorio. No es verdad que, como consecuencia exclusiva de su *contenido*, el significar algo con un signo tuviera consecuencias normativas. El mismo punto se aplicó a la noción de pensamiento: no es verdad, sólo como consecuencia de poseer un *contenido* (y de las propiedades semánticas del mismo), que nuestros pensamientos tienen consecuencias normativas. Sin embargo, es esencial al concepto de *pensamiento* que posea un *contenido* y una *función-racional*. Ambas características (en conjunción), sí tienen consecuencias normativas (como argumenté en este apartado). Esto indica que la noción de *pensamiento* (*i.e.* actitud proposicional), y no la noción de contenido *per se*, es normativa. Sin embargo, las propiedades semánticas (lógicas y conceptuales) de tales contenidos juegan un papel importante para derivar las consecuencias normativas de las actitudes proposicionales (*e.g.* el principio (R)), de manera que se rescata parcialmente el interés original en la noción de contenido, a saber: cualquiera que sea la naturaleza de un hecho que determine cuál es el contenido de nuestros pensamientos tiene que ser posible explicar con base en ella, en conjunción con la función-racional de una actitud proposicional, las consecuencias normativas de las mismas.

2.2.2.3 ¿Un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos genera misterios irresolubles?

Algunos filósofos, entre ellos Colin McGinn, Paul Boghossian y Crispin Wright [McGinn (1984), Boghossian (1989a) y Wright (1989a)], concuerdan en que Kripke carece de argumentos persuasivos en contra de un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos,¹⁴⁰ de manera que (piensan) esta opción queda abierta tras el ataque del escéptico. Estoy de acuerdo en que los argumentos que Kripke esboza no son persuasivos tal y como están. Mi tarea en este apartado será desarrollarlos para que resulten en argumentos aceptables.

Recordemos, como mencioné en 1.3.2, que las objeciones del escéptico consisten en que si aceptamos un primitivismo tenemos que aceptar I) que existen estados finitos de lamente de *S* que contienen infinitas normas y II) que no podemos dar cuenta de nuestro acceso privilegiado a los contenidos de nuestros propios estados mentales. En este apartado procedo como sigue. En primer lugar reconstruyo (I) a manera de argumento. Enseguida, hago una defensa de sus premisas. Después, examino y rechazo algunas críticas a tales premisas. Finalmente, rechazo que la objeción (II) pueda reconstruirse como un argumento análogo a, e igualmente defendible que, el argumento a favor de (I). Empecemos con la reconstrucción de la primera objeción del escéptico.

Argumento-del-Misterio-Normativo

¹⁴⁰ Ellos aceptan las críticas a un primitivismo sobre el significar, pero consideran que un primitivismo sobre el pensar es bastante más plausible y resistente a tales críticas.

MN1) Si es aceptable un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos entonces, es aceptable que la normatividad de nuestros pensamientos sea primitiva

MN2) Si es aceptable que la normatividad de nuestros pensamientos sea primitiva entonces es aceptable que haya *misterios irresolubles* sobre tal normatividad

MN3) No es aceptable que haya *misterios irresolubles* sobre la normatividad de nuestros pensamientos

∴ MN4) No es aceptable un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos

La razón para sostener MN1 es simple. Justo la motivación para admitir un primitivismo sobre los hechos de que nuestros pensamientos posean un contenido determinado es la asunción de que tales hechos tienen consecuencias normativas, y una reducción de tales hechos a algún conjunto de hechos naturales eliminaría su normatividad esencial. Sin embargo, tal motivación se basa en la asunción de que los hechos naturales no tienen consecuencias normativas. Por lo tanto, la motivación para adoptar un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos requiere asumir que su normatividad también es un hecho primitivo, *i.e.* no analizable con base en algún conjunto de hechos naturales.

Sin embargo, asumiendo mi argumento a favor de la normatividad de las actitudes proposicionales es más difícil defender a MN1. Una de las consecuencias de mi argumento es ésta: el que un tipo de actitud proposicional Ψ posea la propiedad normativa N_R [$N_R = \text{hacer verdadero a un principio de racionalidad determinado}$] es una consecuencia directa de que Ψ tenga las propiedades C [$C = \text{tener un contenido determinado}$] y F_R [$F_R = \text{tener una función-racional determinada}$], pero no es una consecuencia directa del que Ψ posea C por sí sola. Entonces, mi argumento deja abierta la posibilidad de que: i) el que Ψ posea C es un hecho primitivo, ii) el que Ψ posea F_R se reduzca al que Ψ posea una propiedad natural G , y iii) el que Ψ posea N_R se reduzca al que Ψ posea C y G . En palabras llanas, mi argumento a favor de la normatividad de las actitudes proposicionales deja abierta la posibilidad de que tal normatividad se reduzca al hecho intensional primitivo de que las actitudes proposicionales tengan un contenido determinado en conjunción con algún hecho *natural* sobre tales actitudes (*e.g.* un hecho sobre nuestro cerebro, biología, etc.). En tal caso, MN1 sería falsa.

Tal problema se disipa si consideramos lo siguiente. Supongamos que F_R se redujera a una propiedad natural G de Ψ . Siendo G una propiedad natural de Ψ , el que Ψ posea G no tiene consecuencias normativas (al menos, por sí mismo). En particular, siendo la posesión de N_R una consecuencia normativa, poseer G no tiene como consecuencia poseer N_R . Considérese ahora el siguiente principio:

C_N) Para todo objeto x y par de propiedades X e Y , si el que x posea X no tiene consecuencias normativas y si el que x posea Y no tiene consecuencias normativas entonces el que x posea X e Y no tiene consecuencias normativas.

Este principio es muy plausible. No importa cuántos hechos no-normativos juntemos, no podremos derivar de ellos ninguna consecuencia normativa. En otras palabras, necesitamos al menos un hecho normativo en un conjunto de hechos para derivar consecuencias normativas de tal conjunto. Sin embargo, si hacemos una mera transposición de (CN) obtenemos el siguiente principio:

C_N^*) Para todo objeto x y par de propiedades X e Y , si el que x posea X e Y tiene consecuencias normativas entonces o bien el que x posea X tiene consecuencias normativas y o bien el que x posea Y tiene consecuencias normativas

En el caso presente, se sostiene que poseer C y G tiene consecuencias normativas (*i.e.* poseer N_R). En conjunción con (C_N^*), esto implica que o bien poseer C tiene consecuencias

normativas o bien poseer G tiene consecuencias normativas. Sin embargo, sabemos que poseer G no tiene consecuencias normativas (al ser una propiedad natural de Ψ) y sabemos que poseer C no tiene consecuencias normativas (por los argumentos de Glüer y Wikforss). Por lo tanto, poseer C y G no tiene consecuencias normativas (contrario a nuestra suposición inicial). Por lo tanto, F_R no es reducible a G . Por lo tanto, F_R es una propiedad primitiva de Ψ (*i.e.* no reducible a una propiedad natural de Ψ).

Esta solución al problema anterior genera una nueva dificultad. Si el que Ψ posea C no tiene consecuencias normativas (en particular, si no tiene la consecuencia de que Ψ posea N_R) entonces, por un razonamiento análogo, el que Ψ posea F_R (¡por sí mismo!) tiene como consecuencia directa que Ψ posea N_R . Esto parece implicar que, de acuerdo con mi propia defensa de la normatividad de las actitudes proposicionales, tal normatividad no es una consecuencia (¡ni siquiera en parte!) de su poseer un contenido, sino exclusivamente de su poseer una función-racional.

Este nuevo problema se puede eludir si recordamos ciertas características de la noción de función-racional. Recordemos, en primer lugar, que la función-racional de una actitud proposicional Ψ es cualquier propiedad que resulte responsable de su poder explicativo-racional (*i.e.* cualquier propiedad que sea responsable de la verdad o falsedad de los principios de racionalidad en los que Ψ juega el papel de *explanans*). Recordemos también que en todo principio de racionalidad se establecen relaciones lógicas y/o conceptuales entre los *contenidos* de los *explanans* y los *explanandum*. Entonces, cualquiera que sea la función-racional de Ψ , tal función está esencialmente conectada con su poseer un contenido. En el caso de (R) esto es claro, pues la evaluación racional de un sujeto en virtud de si posee o carece de una actitud proposicional cualquiera depende de una propiedad semántica de su contenido (*i.e.* su consistencia/inconsistencia conceptual). Entonces, incluso si la función-racional de una actitud proposicional tuviera toda la fuerza normativa de tal actitud, eso no es una razón para pensar que la noción de contenido no tiene ningún papel que jugar para que exista tal normatividad, pues la misma existencia de la función-racional de una actitud proposicional presupone que tal actitud tiene un contenido (y, al menos en algunos casos, la evaluación racional de un sujeto al poseer de una actitud proposicional depende de las propiedades semánticas de su contenido). Hasta aquí mi defensa de MN1.

Mi defensa de MN2 es como sigue. Normalmente, llamamos ‘misterioso’ a algo cuando genera preguntas desconcertantes que no sabemos cómo responder. Mientras más desconcertantes sean las preguntas y mientras más difíciles sean de responder mayor será el misterio. Generalmente, los misterios no presentan un problema grave para nuestra comprensión de un cierto fenómeno, pues podemos disipar las interrogantes que generan mediante futura investigación. Sin embargo, si un cierto fenómeno generara preguntas desconcertantes que *en principio* no podemos responder, éste da lugar a un tipo de misterio muy diferente. Llamemos ‘irresoluble’ a este tipo de misterio. Como mencioné en 1.3.2, el escéptico de Kripke pensó encontrar un misterio irresoluble sobre la normatividad del significar, a saber: ¿cómo es posible que un estado finito de la mente contenga infinitas normas (de uso de un signo)? Dos cosas desconcertantes están incluidas en esta pregunta. La primera es ¿cómo es posible que un estado *finito* pueda contener *infinitas* cosas en sí?¹⁴¹ La

¹⁴¹ Se podría pensar que la normatividad del significar no sólo es misteriosa sino *inconsistente*: ¡un mismo estado mental no puede ser, en un mismo sentido, finito e infinito! Sin embargo, no es claro en qué sentido piensa Kripke que un estado mental es finito (¿en el sentido de que ocurre en un tiempo finito? ¿de que tiene un contenido con un número finito de conceptos constituyentes? ¿en el sentido de que sólo tiene *un* contenido?), ni tampoco es claro en qué sentido “contiene”

segunda es ¿de qué manera están *contenidas* tales normas en dicho estado? El punto central de Kripke es que si nos vemos forzados a asumir un primitivismo sobre la normatividad de los hechos sobre el significar en principio no podríamos resolver tales inquietudes, y terminaríamos con un misterio irresoluble. Sin embargo, como vimos en 2.2.2.1, los hechos sobre el significar resultaron normativos sólo en apariencia.

En el caso de mi propio argumento a favor de la normatividad de las actitudes proposicionales, aceptarlo genera algunas preguntas muy desconcertantes. En primer lugar, no es claro qué sea una función-racional. Mi caracterización de ellas fue mediante descripciones del siguiente tipo: ‘la propiedad de Ψ que es (parcialmente) responsable de la verdad de los principios de racionalidad sobre Ψ ’, ‘la propiedad de Ψ que determina su rol explicativo racional’, ‘la propiedad de Ψ que es responsable de que Ψ haga racional la ocurrencia de ciertos eventos típicamente explicados por Ψ ’, etc. Estas caracterizaciones, sin embargo, no son explicativas con respecto a la naturaleza de la función-racional de Ψ , sus propiedades intrínsecas, su epistemología, etc. Sólo en el caso de los deseos y las creencias proporcioné una descripción específica de su función-racional, pero tal descripción resultó metafórica. Entonces, la suposición de que las actitudes proposicionales tienen una función-racional da lugar a múltiples preguntas desconcertantes que tienen una respuesta pendiente. Por ejemplo, ¿qué relación hay entre la función-racional de las actitudes proposicionales y nuestra racionalidad en general?, ¿por qué la satisfacción de dicha función es sensible a las propiedades semánticas del contenido de las actitudes proposicionales que la poseen?, ¿cómo surgieron en el mundo material (cuyas entidades están regidas por leyes meramente causales) entidades con propiedades tan *sui generis*?, ¿cuáles son sus propiedades causales (si las tienen) y su relación con su función-racional?, etc. Pero más allá de este conjunto de preguntas desconcertantes, la normatividad a la que da lugar la función-racional de una actitud proposicional suscita por sí misma perplejidades, a saber: el que un agente se conciba a sí mismo como teniendo actitudes proposicionales (*e.g.* creencias) implica (de acuerdo con mi argumento) que tal sujeto se compromete con asignar un *valor intrínseco* a cierto tipo de cosas (*e.g.* al que sus creencias tengan un contenido verdadero, al que posea razones adecuadas a favor de ellas, al que elija un curso de acción con base en las mejores razones prácticas a su disposición). Esto mismo no ocurre con propiedades naturales como ser alto, tener poco cabello, ser miope, estar compuesto principalmente por moléculas de H₂O o ser un animal mamífero. El concebirnos como poseyendo esas propiedades naturales no nos compromete con asignar un valor intrínseco a nada. Por lo tanto, si la propiedad de tener una actitud proposicional determinada tiene consecuencias

infinitas normas (y, en consecuencia, en qué sentido es “infinito”). Por lo tanto, no es claro que un mismo estado mental sea finito e infinito *en un mismo sentido*. Entonces, dado que no se puede mostrar una inconsistencia explícita, un estado de ese tipo es, a lo más, misterioso. Un estado del tipo propuesto es análogo a un sombrero de mago que tiene dimensiones finitas pero contiene mágicamente infinitas cosas dentro de sí. No es claro que la existencia de tal sombrero sea inconsistente en algún sentido, pero si existiera claramente sería muy misterioso. Incluso si la existencia de un sombrero así resultase inconsistente tras un análisis cuidadoso, eso no muestra por qué sería inconsistente el estado de querer decir la suma; pues la analogía con el sombrero de mago sólo da una idea *metafórica* de la supuesta inconsistencia del estado mental (en sentido estricto tal estado no tiene dimensiones ni contiene cosas en el mismo sentido que un sombrero). Entonces, no sabemos cómo entender de manera no metafórica tal contención y, en consecuencia, no sabemos cómo mostrar una inconsistencia con su finitud. Afortunadamente, no tenemos que inquirir más en esto, pues es dudoso que tal tipo de estado sea normativo en primer lugar y, *a fortiori*, es dudoso que contenga *infinitas* normas en sí. Pero incluso si tal estado resultase normativo (por algún argumento desconocido), si contuviera infinitas normas en sí, y si esto resultase genuinamente inconsistente con que sea finito (en un sentido por determinar), eso sería un problema *especial* de nuestro significar un concepto matemático (no un problema general de nuestro significar algo pues, como McGinn señala [McGinn (1984), p.90], no todo concepto tiene una extensión infinita).

normativas, tal propiedad sería sumamente desconcertante por sí misma. Y si el primitivismo fuese verdadero, nuestro desconcierto no podría disiparse (sin importar cuánto esfuerzo pusiéramos en la empresa racional de investigarlo).

Para finalizar la defensa de MN2 considérese la siguiente objeción de Boghossian:

La segunda objeción de Kripke es que es totalmente misterioso como podría haber un estado finito, realizado en una mente finita, que sin embargo contuviera información acerca de la aplicación correcta de un signo en literalmente un sin fin de situaciones distintas. Pero, otra vez, esto simplemente equivale a insistir en que encontramos problemática la idea de un estado con contenido, sin aducir ninguna razón independiente de porqué deberíamos. *Sabemos* que estados mentales con contenidos generales son estados con un carácter normativo e infinito, precisamente con esa observación es que toda la discusión comenzó. Lo que Kripke necesita, si él quiere conseguir un argumento a partir de la rareza [de un estado con contenido], es algún argumento sustantivo, distinto de sus consideraciones anti-reduccionistas, de por qué no debemos aceptar dichos estados.¹⁴²

Aunque esta objeción se dirige en contra de la idea de que la normatividad del significar es en sí misma misteriosa, podemos modificarla para que se aplique a la idea de que la normatividad de la noción de pensamiento es misteriosa. El razonamiento de Boghossian se podría desglosar como sigue: “Pre-teóricamente la normatividad de las actitudes proposicionales es sumamente familiar (de ahí el énfasis de Boghossian en lo que *sabemos*). Por lo tanto, pre-teóricamente tal normatividad no es misteriosa. Por lo tanto, la afirmación de que la normatividad de nuestros pensamientos es misteriosa requiere compromisos más fuertes que los que tenemos pre-teóricamente, y argumentos sustantivos que soporten tales compromisos. Sin embargo, el escéptico no proporciona ningún argumento a favor de tales compromisos (cualesquiera que fuesen). Por lo tanto, su rechazo del primitivismo no está bien motivado.” Una inferencia crucial en este razonamiento es la siguiente:

[p] es (pre-teóricamente) intuitiva

∴ [p] no es (pre-teóricamente) misteriosa

Esta inferencia, sin embargo, es falaz. Algunos aspectos de hechos sumamente familiares e intuitivos a un nivel pre-teórico (como la constitución material, la identidad personal, etc.) pueden (y suelen) ser misteriosos a nivel pre-teórico, cuando nos hacemos preguntas profundas sobre ellos (aunque usualmente no susciten inquietudes en nuestras vidas prácticas). Considérese, por ejemplo, el caso de la identidad personal. En muchos casos es intuitivo a un nivel pre-teórico que una persona siga existiendo (como una persona) tras sufrir un cambio radical, y es también intuitivo a un nivel pre-teórico que si esto es el caso entonces debe haber un conjunto de propiedades de tal persona que subyazcan a su permanencia tras el cambio radical que sufrió. Sin embargo, también es misterioso la idea de que existen esas propiedades, porque no tenemos idea alguna de cuáles podrían ser. Para cada propiedad de un sujeto que pudiera constituir un criterio de su permanencia (e.g. su constitución material, su continuidad psicológica, etc.) podemos encontrar casos intuitivos a favor de que tal propiedad no proporciona un criterio adecuado (e.g. casos de duplicación de su

¹⁴² Boghossian (1989a) p.542 “Kripke’s second objection is that it is utterly mysterious how there could be a finite state, realized in a finite mind, that nevertheless contains information about the correct applicability of a sign in literally no end of distinct situations. But, again, this amounts merely to insisting that we find the idea of a contentful state problematic, without adducing any independent reason why we should. We *know* that mental states with general contents are states with infinitary normative characters; it is precisely with that observation that the entire discussion began. What Kripke needs, if he is to pull off an argument from queerness, is some substantive argument, distinct from his anti-reductionist considerations, why we should not countenance such states.”

mente o de su cuerpo). La identidad personal resulta tanto intuitiva como misteriosa a un nivel pre-teórico, cuando la examinamos *a partir de nuestra propia capacidad racional natural* (no enriquecida por ninguna metodología filosófica o conocimiento teórico). Muchas veces, ser capaces de reconocer esos misterios como *misterios* es lo que nos motiva a iniciar la investigación filosófica.

Análogamente, en el caso de la normatividad del pensamiento, el carácter normativo de los estados mentales con contenido es intuitivo a un nivel pre-teórico (si mis argumentos son correctos). Pero esto no excluye que *también* nos parezca misterioso cuando los ponemos bajo la lupa de nuestra propia inteligencia natural. Normalmente, son las inquietudes naturales sobre aspectos enigmáticos de un fenómeno las que motivan a nuestra inteligencia a indagar sobre su naturaleza. Claramente, la normatividad de nuestros pensamientos no nos parece desconcertante a partir de haber adoptado alguna postura teórica (*e.g.* un reduccionismo); más bien, tal misterio surge a partir de nuestra propia inquietud intelectual natural. Considérense, por ejemplo, las preguntas que formulé unos párrafos antes sobre las peculiares características de la función-racional de una actitud proposicional y su normatividad.

MN3 es más difícil de defender. ¿Por qué no aceptar la existencia de misterios irresolubles? ¿No es claro que *deben* existir tales misterios? Después de todo, *deben* existir conceptos que sean primitivos y muy probablemente generan preguntas desconcertantes para algunas personas. ¿Por qué no podría ser este el caso con el concepto de pensamiento?

Un primer intento de contestar esta pregunta consiste en insistir en que los misterios a los que da lugar el concepto de pensamiento (y la capacidad de representarnos al mundo que le subyace) son sumamente difíciles de asimilar. En primer lugar, sólo un número muy reducido de seres en el universo tenemos (de manera contingente) el privilegio de tener pensamientos (comparado con el basto número de seres que no lo tienen). Se requirieron millones de años de evolución, a partir de materia inerte y pasando por toda clase de organismos vivos sin inteligencia, para que surgieran seres pensantes. ¿Cómo surgieron individuos con una propiedad tan especial a partir de entidades carentes de la misma? Es difícil asimilar la idea de que esta pregunta no sea posible de responder. Este tipo de cuestionamientos han motivado el surgimiento de múltiples teorías bajo las cuales se busca explicar a la mente (y a la intencionalidad en particular) mucho antes de la aparición del argumento escéptico. Si sumamos a tales cuestionamientos la idea de que el pensamiento tiene un carácter normativo (y todas las interrogantes que eso conlleva) entonces ¿no deberíamos estar aún más perplejos sobre nuestra capacidad de pensar?¹⁴³ Como consecuencia, aceptar que nuestra capacidad de pensar es primitiva (y los misterios irresolubles que eso conlleva) es una opción sumamente radical.

Aunque estas razones son bastante fuertes, no son suficientes para defender a MN3. Pues aunque tales razones hagan *difícil* la aceptación de un primitivismo, es aún más difícil (de hecho, es *imposible*) aceptar *racionalmente* a la conclusión escéptica. Entonces, un primitivista puede ver al argumento escéptico como un *reductio ad absurdum* del reduccionismo, esto es: como una *prueba* del primitivismo. Sin embargo, esta objeción abre la puerta a una nueva línea de defensa de MN3.

Como mencioné, la idea de que la noción de pensamiento es normativa es intuitiva a un nivel pre-teórico, pero también es misteriosa a un nivel pre-teórico. Justamente la intuición de que tal noción es normativa es la que da lugar (en parte) a nuestras intuiciones de que tal normatividad

¹⁴³ Nótese que este tipo de perplejidad proviene de nuestra propia capacidad de indagación racionalidad que nos motiva a disipar un misterio inquietante sobre un cierto fenómeno y, al mismo tiempo, se encuentra a sí misma incapaz de disiparlo.

es misteriosa. Y es porque tal normatividad nos parece misteriosa que un primitivismo es una alternativa racionalmente indeseable y difícil de asimilar (pues *en principio* no permite eliminar nuestras propias inquietudes racionales sobre tal normatividad). Entonces, el primitivista está escogiendo *un* aspecto de nuestras intuiciones pre-teóricas (*i.e.* que la noción de pensamiento es normativa) para menoscabar *otro* aspecto de tales intuiciones (*i.e.* que la normatividad del pensamiento es misteriosa, y que es racionalmente deseable disipar tal misterio); todo esto con la finalidad de evitar la (incoherente) conclusión escéptica. Pero ¿no podría hacer lo mismo un reduccionista? Basado en que nos parece sumamente misteriosa (a un nivel pre-teórico) la normatividad de la noción de pensamiento, el reduccionista podría ver al argumento escéptico como un *reductio ad absurdum* de nuestra intuición a favor de tal normatividad. Después de todo, ¿por qué privilegiar una intuición en detrimento de la otra? Si es aceptable que un primitivista adopte esa estrategia dialéctica ¿por qué no puede hacer lo mismo el reduccionista?

Esto muestra que aceptar misterios irresolubles es un movimiento *ad hoc* por parte del primitivista, de la misma manera en que negar la normatividad del pensamiento es un movimiento *ad hoc* por parte del reduccionista; al menos si no se dan argumentos independientes del mero rechazo de la conclusión escéptica. Por supuesto, aceptar la conclusión escéptica es peor que cualquiera de ambos movimientos *ad hoc*, pero eso no justifica la realización de una de las estrategias *ad hoc* en detrimento de la otra. Si una de ellas es racionalmente aceptable entonces la otra también lo es. Entonces, decidir racionalmente entre un primitivismo y un reduccionismo requiere negar alguna de nuestras intuiciones más básicas sobre la noción de pensamiento, pero ambas intuiciones parecen tener la misma fuerza racional (de manera que no podemos decidir racionalmente entre ellas). Hasta aquí mi defensa de MN3 y del argumento del misterio normativo.

Consideremos ahora la objeción (II) de Kripke. Es sumamente intuitiva la idea de que cada persona podemos acceder de una manera “privilegiada” a diversas características de (algunos de) nuestros propios estados mentales.¹⁴⁴ Normalmente pensamos que, en particular, podemos identificar el contenido de nuestros estados mentales de manera privilegiada. Aquí me restringiré a la posibilidad de acceder de manera “privilegiada” a los hechos sobre el *contenido* de nuestros propios pensamientos. Tal tipo de acceso tiene las siguientes características:

- i) Es consciente
- ii) No es fenoménico (*i.e.* no *requiere* de la existencia de un tipo especial y distintivo de sensación o *qualia*, aunque *podría* estar acompañado por alguna sensación o *qualia*)
- iii) No es inferencial (*e.g.* no está conformada por una inferencia a partir de nuestro acceso a otros hechos, como hechos sobre nuestra propia conducta, sobre nuestra fenomenología, etc.)¹⁴⁵

¹⁴⁴ Tal capacidad se caracteriza como ‘privilegiada’ porque (generalmente se piensa) los estados mentales de otras personas y los hechos extra-mentales no nos son accesibles de esa manera, y tal manera de acceso tiene alguna característica epistémica *positiva* que no tiene nuestro acceso a cualquier otro tipo de hecho. Esto no implica, sin embargo, que todos nuestros pensamientos (o todas sus características) nos sean accesible de esa manera (los deseos inconscientes, si existen, serían un contraejemplo a tal tesis, y si es verdadero un materialismo sobre los estados mentales muchas de sus propiedades sólo serían accesibles por medio de investigación en neurología). También evito el uso del término “introspección” que sugiere que nuestro acceso privilegiado es una especie de “percepción interna”, pues aunque es una manera plausible de entender nuestro acceso privilegiado, no es la única. Por *mor* de la neutralidad, evito cualquier compromiso particular sobre en qué consiste tal acceso privilegiado.

¹⁴⁵ Este aspecto de nuestro acceso privilegiado, en conjunción con algunas citas de Kripke, podrían servir para revitalizar la exégesis de Mota Pinto. En primer lugar, recordemos, Kripke dice lo siguiente “La idea de que carecemos de acceso ‘directo’ a los hechos de si queremos decir más o cuás, es bizarra de cualquier forma. ¿No conozco, directamente, y con un considerable grado de certeza, que quiero decir la suma?” [Kripke (1982) p. 40. “The idea that we lack ‘direct’ access

- iv) Normalmente va acompañada de un alto grado de certeza (*i.e.* normalmente, no es aceptable dudar de los resultados de tal acceso)
- v) Es confiable en un alto grado (*i.e.* generalmente, formamos creencias correctas sobre el contenido de nuestra mente mediante tal acceso)

Nótese que en esta lista no incluyo la propiedad de ser un acceso infalible o indubitable (hay múltiples contraejemplos a la idea de que nuestro acceso privilegiado tiene esas características). Nótese también que el que poseamos un acceso privilegiado a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos no excluye el que podamos acceder de manera no-privilegiada a los mismos (*e.g.* infiriéndolos a partir de nuestra propia conducta, de la misma manera en la que lo hacemos con los pensamientos de otras personas). Finalmente, nótese que en (i)-(v) estoy enlistando propiedades de una cierto tipo de *acceso* a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos, no estoy enlistando propiedades de la *justificación epistémica* de nuestras creencias sobre tales hechos (cuál sea la relación entre nuestro acceso privilegiado y la justificación epistémica de las creencias que formamos mediante tal acceso, es algo que requiere investigación, y no se puede tomar como un dato a explicar).

El escéptico afirma que si aceptamos un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos nuestro acceso privilegiado resultará totalmente misterioso. Ahora bien, hay dos cuestiones sobre tal tipo de acceso que pueden resultar misteriosas. La primera es metafísica, a saber: en qué consiste tal tipo de acceso. La segunda es epistemológica, a saber, como es posible obtener justificación epistémica a partir del uso de tal acceso.

Examinemos, primero, la cuestión metafísica. Análogamente al argumento del misterio normativo, el escéptico podría argumentar que si aceptamos un primitivismo sobre el contenido de nuestra mente tenemos que aceptar que nuestro acceso privilegiado al mismo es una propiedad primitiva de nuestra mente. Pero ¿por qué no sería posible, de acuerdo con el escéptico, proporcionar un análisis naturalista sobre nuestro acceso privilegiado que sea compatible con la asunción primitivista? Notemos, en primer lugar, que la noción de acceso privilegiado que nos interesa aquí es una noción compleja, que involucra (por lo menos) a las características enlistadas en (i)-(v). El escéptico no argumentó en contra de un naturalismo sobre cada una de esas

to the facts whether we mean plus or quus is bizarre in any case. Do I not know, directly, and with a fair degree of certainty, that I mean plus?"]. Mota Pinto podría argumentar que la mera existencia de un estado mental *m* con un contenido [*p*] (en la mente de un sujeto *S*), es suficiente para que *S* esté *ipso facto* justificado epistémicamente en su creencia de que *m* tiene por contenido a [*p*] (Mota Pinto podría argumentar, por ejemplo, que no hay una distinción entre apariencia/realidad en el caso de los estados mentales y que, por esa razón, no hay lugar para el error en nuestras creencias sobre los mismos). Llamemos 'justificación deflacionista' a este tipo de justificación epistémica (asumiendo, por *mor* del argumento, que existe tal tipo de justificación epistémica). Resulta tendenciosa (en el mejor de los casos) una lectura de la cita de Kripke que le atribuya la afirmación de que nuestro acceso privilegiado al contenido de nuestros propios pensamientos consiste en poseer una justificación deflacionista a favor de nuestras creencias sobre tal contenido. Tal exégesis asume, sin ningún argumento a su favor, que es correcta una manera muy particular de entender nuestro acceso privilegiado. Sin embargo, hay un problema más fundamental para esta lectura de la interpretación de Mota Pinto, a saber: si aceptamos que el acceso privilegiado de un sujeto *S* al contenido de sus propios pensamientos consiste en que *S* posee una justificación deflacionista a favor de sus creencias sobre el contenido de sus propios pensamientos entonces la única manera en que *S* podría fallar en tener una justificación deflacionista al creer una proposición [*F(p)*] (donde *p* es un pensamiento y *F* es una propiedad intensional determinada) sería si *S* no posee el pensamiento *p* con la propiedad *F* (esto es, si [*F(p)*]no fuese *verdadera*). Sin embargo, la única razón que proporcionó el escéptico para pensar que no es verdadero el contenido de las creencias de *S* sobre cuál es el contenido de sus propios pensamientos es el no-factualismo que el escéptico buscaba defender en primer lugar. Por lo tanto, aunque esta lectura de la exégesis de Mota Pinto es más caritativa, en última instancia no ayuda a evitar uno de los problemas principales de la interpretación epistémica (señalado en 1.2.1), a saber: si tal interpretación fuese una exégesis correcta, el escéptico cometería una petición de principio con su argumento.

características de nuestra mente. Es compatible con todo lo que él dice que haya una teoría naturalista sobre los hechos fenomenológicos (*e.g.* una teoría fisicalista de identidad-caso), sobre la consciencia (*e.g.* como una capacidad del cerebro de monitorear algunas de sus actividades ‘mentales’), sobre nuestra capacidad inferencial (*e.g.* una teoría computacional de la mente), etc. Una explicación naturalista de esos fenómenos podría arrojar luz sobre cómo es posible un acceso tan peculiar a nuestros propios pensamientos (*i.e.* consciente, no-fenoménico, no-inferencial, etc.). Después de todo, nuestro acceso privilegiado es una *relación* que no sólo involucra a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos sino a otros aspectos más generales de nuestros aparatos cognitivos. Por lo tanto, es compatible con todo lo que el escéptico argumenta que un naturalista pueda proporcionar suficiente información sobre nuestro acceso privilegiado que le permita disipar muchos de los misterios que nos aquejan sobre el mismo (lo suficiente como para que dicho acceso deje de ser *tan* misterioso, y no nos sintamos racionalmente compelidos a rechazar su existencia).

Examinemos ahora la cuestión epistemológica. Es cierto que los problemas epistemológicos sobre nuestro acceso privilegiado son sumamente difíciles.¹⁴⁶ Si fuese admisible una explicación naturalista sobre nuestro acceso privilegiado, tal explicación podría ser útil para disipar algunos de los misterios sobre el conocimiento que obtenemos mediante tal acceso. Pero, incluso asumiendo que esto no fuera el caso, tales problemas epistémicos no parecen ser irresolubles.¹⁴⁷ Y aún si

¹⁴⁶ Por ejemplo, en su *Content and Self-Knowledge* [Boghossian, (1989b)] afirma la existencia de un trilema sobre el conocimiento de nuestros propios estados mentales a partir de nuestro acceso privilegiado. El trilema consiste en lo siguiente. Hay tres tipos de explicación sobre cómo obtenemos justificación epistémica, con base en nuestro acceso privilegiado, a favor de nuestras creencias sobre nuestra mente: a) obtenemos su justificación inferencialmente, b) obtenemos su justificación cuasi-perceptualmente (*i.e.* no-inferencialmente, por un proceso de “percepción interna” o introspección) y c) no requerimos basarnos en nada para obtenerla tal justificación (tales creencias están justificadas en sí mismas, no requieren *derivar* su justificación inferencial o cuasi-perceptualmente). Sin embargo, argumenta Boghossian, ninguna de estas explicaciones es aceptable. (a) no es aceptable porque produce un regreso al infinito (no el regreso familiar de Agripa sino uno particular al caso del conocimiento de nuestros propios estados mentales). (b) es insatisfactorio porque un proceso de introspección sólo nos permite conocer las propiedades intrínsecas de nuestros (*ejemplares* de) estados mentales, pero su poseer un cierto contenido es una propiedad *relacional* (y, por lo tanto, una propiedad extrínseca) de tales (*ejemplares* de) estados mentales. Finalmente, (c) no es aceptable porque implica que el conocimiento del contenido de nuestros estados mentales es trivial o no-sustantivo (no es un logro cognitivo el obtenerlo, pues sólo se requiere tener una creencia sobre el correspondiente estado mental para estar justificado en tener tal creencia); sin embargo, es un dato que tal conocimiento es falible e incompleto, y si fuera no-sustantivo no sería posible hacer espacio al error o a la incompletud. Por lo tanto, dado que (a), (b) y (c) no son aceptables (y carecemos de más alternativas teóricas) carecemos de una explicación sobre cómo obtenemos una justificación epistémica de las creencias sobre nuestros propios estados mentales, a partir de nuestra capacidad de acceso privilegiado (cualquiera que sea su naturaleza).

¹⁴⁷ Boghossian argumenta, en particular, que toda postura internista sobre la justificación está *obligada* a aceptar que la justificación de nuestros propios estados mentales no es inferencial, so pena de ser incoherente [Boghossian, (1989)]. Su argumento se resume así: “De acuerdo con un internista, si un sujeto *S* tiene una creencia c_p en una proposición [*p*] entonces para que *S* dé una razón a favor de su creencia en [*p*] *S* tiene que *saber* que otra creencia suya c_r tiene por contenido a una proposición [*r*], y [*r*] debe tener una relación lógica apropiada con [*p*]. En particular, si *S* tiene una creencia en una proposición [*q*] = [Mi creencia c_1 tiene por contenido a [*z*]], para que *S* posea una razón [r_1] a favor de su creencia en [*q*] tendría que *saber* previamente que otra creencia suya c_2 tiene por contenido a [r_1]. Pero ¿cómo *sabe* *S* que el contenido de c_2 es [r_1]? Si asumimos que el conocimiento del contenido de nuestros pensamientos es inferencial entonces *S* tendría que tener una razón [r_2] a favor de que c_2 tiene por contenido a [r_1], y para ello tendrá que *saber* que una creencia suya c_3 tiene un contenido [r_2], pero si el conocimiento de nuestros propios pensamientos es inferencial entonces... *ad infinitum*.” Este argumento me parece muy dudoso. En él, Boghossian asume que para que *S* dé una razón [*r*] a favor de su creencia en [*p*] tiene que ser el caso que i) *S* cree [*r*], ii) [*r*] tiene una relación lógica adecuada con [*p*] y iii) *S* sabe que cree [*r*] (y sabe que cree [*p*]). Aunque es plausible sostener que (i) y (ii) son esenciales a cualquier tipo de internalismo (y aunque (i) y (ii) no sean suficientes para que [*r*] cuente como una razón para *S* a favor de su creencia en [*p*], *e.g.* porque es necesario que *S* se percate de la relación lógica en (ii)), es dudoso que cualquier tipo de internalismo tenga que comprometerse con (iii). Es perfectamente coherente un evidencialismo (*i.e.* un tipo de internalismo) que afirme

fuesen irresolubles, no es claro que lo sean *en virtud* de aceptar un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos. Entonces, el escéptico carece de un argumento plausible a favor de que la aceptación de un primitivismo sobre el contenido de nuestra mente nos compromete con misterios irresolubles sobre la *naturaleza* de nuestro acceso privilegiado o sobre el *conocimiento* que obtenemos mediante su uso.

Sin embargo, el escéptico podría tener un argumento más interesante en mente. Él podría argumentar que no es el acceso privilegiado *per se* el que resulta primitivo si aceptamos un primitivismo sobre el contenido de nuestros pensamientos, ni el conocimiento adquirido mediante tal tipo de acceso. Él podría argumentar que nuestro acceso privilegiado a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos es sumamente *peculiar*, porque no todo tipo de hechos nos es accesible de *esa* manera. Entonces, es razonable pensar que debe haber una propiedad *peculiar* de tales hechos (acompañada por alguna propiedad peculiar de nuestros aparatos cognitivos) que los haga accesibles de esa manera (a sujetos con aparatos cognitivos como el nuestro). Esto motiva la aceptación de la siguiente tesis:

AP) Si existe un hecho x que determine que un pensamiento Ψ de un sujeto S tiene un contenido $[p]$ entonces hay alguna características de x que es (parcialmente) responsable de que x sea *accesible* a S de manera privilegiada

Con base en (AP), el escéptico podría argumentar (de manera similar que con MN1) que si aceptamos que los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos son primitivos entonces tenemos que aceptar que la propiedad de tales hechos que es responsable de que nos sean accesibles de manera privilegiada es una propiedad primitiva de los mismos. A favor de esta nueva tesis, el escéptico podría proporcionar un argumento del siguiente tipo:

Normalmente, explicamos el que cierto tipo de hechos X sean accesibles mediante una capacidad cognitiva de un tipo Y investigando las propiedades causales de los miembros de X , las propiedades causales de los miembros de Y , y la manera en que ambos (hechos y capacidades cognitivas) interactúan causalmente entre sí. Sin embargo, sólo mediante investigación en un marco naturalista (conformado, paradigmáticamente, por ciencias como la física) ha sido posible explicar las propiedades causales de cualquier cosa. Pero al aceptar un primitivismo sobre el contenido de nuestra mente, aceptamos también que tales hechos primitivos no forman parte de los hechos del mundo natural y, en consecuencia, no son parte del tema de investigación de una teoría naturalista. Entonces, aunque fuese posible explicar muchas de las propiedades (entre ellas, las propiedades causales) de nuestra capacidad de acceso privilegiado, no es posible explicar las propiedades causales de los hechos primitivos a los que (presumiblemente) accedemos mediante el uso de tal capacidad. En consecuencia, si aceptamos un primitivismo quedaría por siempre en el misterio cómo es *posible* nuestro acceso a los hechos sobre el contenido de nuestros pensamientos, pues no podríamos explicar la interacción causal entre nuestras capacidades cognitivas y tales hechos primitivos.

Aunque este argumento es bastante más plausible, contiene asunciones teóricas muy controversiales. Nótese, por ejemplo, que si el escéptico tuviera en mente este tipo de argumento

que *toda* justificación epistémica de un sujeto S a favor de su creencia en $[p]$ equivale a que S tenga *evidencia* apropiada que apoye a su creencia en $[p]$. Un evidencialista de este tipo contrastaría con un internalismo que implique que un sujeto puede estar justificado en creer $[p]$ aunque no tenga *razones* a su favor (*e.g.* porque tal creencia es fundamental), y con un externalismo por razones análogas. Tal tipo de evidencialismo quizá podría conducir a un escepticismo pirrónico, vía un regreso al infinito (sin embargo, véase Klein (2011)), pero eso no cuenta como una razón para pensar que tal tipo de evidencialismo es *incoherente* (de hecho, ni siquiera cuenta, por sí mismo, como una razón para pensar que es *falso*, pues bien *podría* ser verdadero un escepticismo pirrónico).

tendría que comprometerse o bien con que hay propiedades sin poderes causales o bien con que todo lo que existe es material. Cualquiera de los dos compromisos requiere argumentos sustantivos que los respalden, pero el escéptico no está en posición de proporcionarlos a partir de una base intuitiva y poco controversial (en particular, no puede proporcionar argumentos a favor de alguno de ambos compromisos teóricos a partir de nuestras intuiciones comunes). Afortunadamente para el escéptico, los argumentos del misterio normativo y del misterio epistémico son independientes entre sí. Entonces, podemos aceptar el primer argumento y rechazar el segundo, sin deteriorar de una manera sustantiva el estatuto paradójico del argumento escéptico. Si esto es correcto, el rechazo del primitivismo esta motivado a partir de una base razonablemente intuitiva y no-controversial.

Conclusiones Finales

El propósito de esta tesis era doble. Por un lado me propuse llegar a una interpretación coherente y plausible del argumento escéptico. En particular, argumenté a favor de una interpretación metafísica de tal argumento, que no tuviera que asumir premisas epistemológicas y que se basara en la tesis de que la noción de significar (y la noción de pensar) es normativa. Esto me parece, lo he logrado adecuadamente.

En segundo lugar me propuse mostrar que el argumento escéptico plantea una paradoja filosóficamente interesante. En el transcurso de mi investigación me percaté de que la asunción de que la noción de pensamiento es normativa requería de una mejor motivación de la que el propio Kripke había proporcionado explícitamente (principalmente debido a los argumentos de Glüer y Wikforss). También noté que no es suficiente que la noción de pensamiento incluya a la noción de contenido para argumentar que es una noción normativa. Sin embargo, es intuitivo suponer que, además de poseer un contenido, nuestros pensamientos tienen una “función racional”. En conjunción, ambas características del concepto de pensamiento sí tienen consecuencias normativas: implican la verdad de principios (evaluativos) de racionalidad. Con base en mis argumentos es plausible sostener que tal asunción esté adecuadamente motivada a un nivel pre-teórico, aunque tiene por consecuencia que el argumento escéptico no versa (como originalmente se pensó) sobre la noción de *contenido*, sino sobre la noción (más robusta) de *pensamiento*.

Finalmente, argumenté que una extensión del argumento escéptico a las actitudes proposicionales constituye una paradoja filosófica interesante. En primer lugar, tal argumento posee premisas sobre el concepto de pensamiento, que están motivadas a un nivel pre-teórico y que parecen ser fundamentales para entender tal concepto. Resumiendo: las actitudes proposicionales poseen un contenido y una función-racional, y la conjunción de ambas propiedades implica la verdad de principios de racionalidad normativos. Esa misma normatividad, por un lado, no parece permitir una reducción de los hechos sobre las actitudes proposicionales a hechos naturales y, por el otro, parece producir misterios que hacen racionalmente indeseable su asimilación como hechos primitivos. En segundo lugar, la conclusión del argumento resultó (tomada individualmente) racional e intrínsecamente inaceptable (*i.e.* el hecho de aceptarla/creerla la hace falsa). Tales características del argumento hacen razonable pensar que constituye una paradoja filosófica, digna de ser tomada en cuenta.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Desafortunadamente, repito, las modificaciones inherentes a mi defensa del argumento escéptico parecen tener por consecuencia un cambio de tema con respecto al argumento escéptico original. Esto, aunque no es una consecuencia deseable, no es devastador para mi defensa (de mi versión) del argumento, pues aunque el argumento escéptico extendido no plantee un problema sobre la noción de contenido, sí plantea un problema sobre la noción de pensamiento.

Bibliografía

- BLACKBURN, Simon (1984) "The Individual Strikes Back" *Synthese* 58 (1984), pp. 281-301. Kluwer Academic Publishers, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- BOGHOSSIAN, Paul A (1989a) "The Rule-Following Considerations" *Mind*, 98 (1989), pp. 507-49. Oxford University Press.
- (1989b) "Content and Self-Knowledge," *Philosophical Topics*, vol. 17, no. 1 (Spring 1989), pp. 5-26.
- (1990) "The Status of Content" *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 2 (Apr., 1990), pp. 157-184
- (2003) "Is Meaning Normative?" in Christian Nimtz and Ansgar Beckermann (eds.): *Philosophy—Science—Scientific Philosophy*. Main Lectures and Colloquia of GAP.5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy, Bielefeld, 2003, Mentis, 2005, pp.205-218.
- EBBS, Gary. (1997) *Rule-Following and Realism*. Harvard University Press, 1997.
- FODOR, Jerry (1975) *The Language Of Thought*. Thomas Y. Crowell Company, Newyork, 1975.
- FORBES, Graeme (1983) "Scepticism and Semantic Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1983-4, pp. 223-37, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- GLÜER, Kathrin-WIKFORSS, Åsa (2009) Against Content Normativity, *Mind* 118, pp.
- GOLDFARB, Warren "Kripke on Wittgenstein on Rules" *Journal of Philosophy* (1985), pp. 471-88, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- GOMEZ TORRENTE, Mario. (2005) El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos. *Diánoia*, Volumen 50, Número 55, Noviembre 2005, pp.55-94
- GRICE, H. P. (1957) "Meaning" *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 3. (Jul., 1957), pp. 377-388.
- HATTIANGADI, Anandi (2007). *Oughts and Thoughts, Rule-Following and the Normativity of Content*. Clarendon Press – Oxford, New York, 2007.
- HORWICH, Paul (1995) "Meaning, Use and Truth", *Mind*, 104 (1995), pp. 355-68, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- HUMBERSTONE, Lyod (1992) "Direction of fit", *Mind* Vol.101.401, Enero 1992.
- KLEIN, Peter. (2011) "Infinitism", en *Routledge Companion to Epistemology*, Routledge: London and NewYork.
- LOEWER, Barry. "A guide to naturalizing semantics". En *A companion to the philosophy of language*, Bob Hale - Crispin Wright (Eds.), Blackwell pp.108-126
- MCDOWELL, John (1984) "Wittgenstein on Following a Rule" *Synthese* 58 (1984), pp. 325-63. Kluwer Academic Publishers.
- MCGINN, Colin. (1984) *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell, 1984.
- (1993) *Problems of Philosophy: The Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell.

- MILLIKAN, Ruth Garrett (1990) "Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox" *The Philosophical Review*, 99, no. 3 (1990), pp. 323-53, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- MOTA PINTO, Silvio (2009) *Escepticismo del significado y teorías de conceptos*, Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- PARSONS, Terence (2000) *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*, Oxford University Press, New York.
- PETTIT, Philip (1990) "The Reality of Rule-Following" *Mind*, 99 (1990), pp. 1-21, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- QUINE, W.V. O. (1964) *Word and Object*. Oxford, England: M.I.T. Press.
(1966) "The Ways of Paradox" *The Ways of Paradox*. Random House, New York
- SOAMES, Scott (2009) "Skepticism about Meaning: Indeterminacy, Normativity, and the Rule-Following Paradox", reimpresso en *Philosophical Essays Vol.2 The Philosophical Significance of Language*. Princeton University Press. Essay Fifteen pp.385-415
- STRAWSON P. F. (1996) *Individuals*. Routledge, London and New York.
- WILLIAMSON, Timothy (2002) "Necessary Existents" en A. O'Hear, ed., *Logic, Thought and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, George M. "Kripke on Wittgenstein on Normativity", *Midwest Studies in Philosophy*, 19 (1994), pp. 366-90, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1963) *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, London.
(2009) *Philosophical Investigations*, Wiley - Blackwell.
(1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell.
- WRIGHT, Crispin (1989a) "Critical Notice of Colin McGinn's Wittgenstein on Meaning, *Mind*, 98 (1989), pp. 289-305. Oxford University Press, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
(1989b) "Meaning and Intention as Judgement Dependent", taken from "Wittgenstein's Rule-Following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics", in A. George (ed.), *Reflections on Chomsky* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 246-54, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).
- ZALABARDO, Jose L. (1997) "Kripke's Normativity Argument", *Canadian Journal of Philosophy*, 27, no. 4 (1997), pp. 467-88. University of Calgary Press, reimpresso en *Rule Following and Meaning*. Acumen, 2002, Alexander Miller - Crispin Wright (Eds.).