

ISBN 978-950-33-1728-0

**José Giromini
Nahuel Recabarren
(Eds.)**

**Temas de la Filosofía
de Wilfrid Sellars**
Exploraciones en el Espacio
Lógico de las Razones



**Temas de la Filosofía de
Wilfrid Sellars**
Exploraciones en el Espacio
Lógico de las Razones

José Giromini
Nahuel Recabarren
(Eds.)

Colecciones
del CIFFyH 

Temas de la filosofía de Wilfrid Sellars. Exploraciones en el espacio lógico de las razones/ José Giromini... [et al.]; Editado por José Giromini; Nahuel Recabarren. - 1a ed - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1728-0

1. Filosofía General. I. Giromini, José II. Giromini, José, ed. III. Recabarren, Nahuel, ed. CDD 190

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición


Área de
Publicaciones

Diseño del manuscrito: José Giromini y Nahuel Recabarren

Imagen de portadas: extraída del sitio de Facebook de la Wilfrid Sellars Society

Diseño de portadas: Manuel Coll y María Bella

Diagramación: María Bella

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

**Temas de la Filosofía de
Wilfrid Sellars**
Exploraciones en el Espacio
Lógico de las Razones



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. Florencia Ortiz

Área Filosofía: Dra. Guadalupe Reinoso

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Introducción	15
Topología del Espacio de las Razones: de un espacio jerárquico a un espacio plano por <i>José Giromini y Nahuel Recabarren</i>	17
Parte 1. Conocimiento y percepción	49
Algunas reflexiones sobre el conocimiento observacional en Sellars por <i>Daniel Kalpokas</i>	51
El conceptualismo y la percepción animal por <i>Alejandro Petrone</i>	65
Lo percibido y lo dado: Reflexiones conceptualistas del debate sobre el contenido no conceptual por <i>Bruno Muntaabski</i>	85
En el espacio lógico de las razones: inferencia y autoconsciencia por <i>Jonathan Erenfryd</i>	103

Parte 2. Normatividad	121
Bernstein y su lectura compatibilista de los naturalismos de Dewey y Sellars por <i>Juan Manuel Saharrea</i>	123
La fuerza causal de una abstracción: fuerza normativa, comportamientos regidos por pautas y reglas de crítica por <i>Nicolás Sánchez</i>	143
Reglas de acción sellarsianas y representaciones proposicionales en el análisis del saber-cómo por <i>Sofía Mondaca</i>	163
Deberes de ser por <i>José Giromini</i>	181
Nota. Referencias de los trabajos de Sellars Acerca de las citas y abreviaturas	201

*Dedicado a Andrew Chrucky, por el querido,
útil y siempre consultado sitio ditext.com/sellars*

Agradecemos

*Al Grupo de Conceptos y Percepción y al Grupo de
Pragmatismo por su continuo apoyo y estímulo.
A SADAF, por permitir la organización del coloquio
“Temas de la Filosofía Wilfrid Sellars” (6 y 7 del Diciembre, 2021)
donde muchas de las contribuciones que forman los capítulos
de este libro fueron presentadas y discutidas.
Y a la universidad pública por ser el lugar donde
nuestra actividad filosófica puede desarrollarse.*

Introducción





Introducción

Topología del Espacio de las Razones: de un espacio jerárquico a un espacio plano

José Giromini*

Nahuel Recabarren‡

Cuando se lee a Sellars y a sus intérpretes, cuando se piensa con uno u otro de sus conceptos, o cuando se trabaja con esas cristalizaciones algo extrañas, que podríamos llamar temas o tópicos sellarsianos y que no son exactamente ni del autor ni de sus lectores ni de los lectores de éstos, resulta difícil agrupar dos o tres ideas sin encontrarse con alguna tensión. Sellars hace afirmaciones categóricas que matiza en el párrafo siguiente, los hijos y las hijas intelectuales que administran su herencia toman al lenguaje y al pensamiento como eso que nos distingue de todo lo demás o, por el contrario, como otras tantas categorías biológicas, y el irreducible espacio de las razones sellarsiano seguramente existe en un mundo donde la ciencia (natural) es la medida de todas las cosas. Que Sellars, sus lectores y sus tópicos nos confundan es un rasgo de vitalidad: después de todo, como observa en uno de sus primeros trabajos (RNWWR, 1), los sistemas filosóficos mueren cuando ya nadie se plantea sus preguntas.

El presente volumen recoge trabajos que también manifiestan tensiones conceptuales, al interior de cada uno y en relación con los otros. En áreas muy diversas, y que hablan de la amplitud del pensamiento de Sellars, que van desde la experiencia perceptiva a la acción social, encontramos conceptos (o no-conceptos) anfibios, condiciones de adecuación en pugna, historias intelectualistas e historias disposicionalistas, razones y causas, variedades de naturalismos, variedades de normativismos, y, por supuesto, intentos de mostrar cómo todas estas cosas están juntas.

Para comenzar a dar algún orden a todas estas enumeraciones, para comenzar a decir qué es eso que genera tensión, permítasenos la siguiente generalización útil: el proyecto al que Sellars consagró su vida filosófica fue el de la búsqueda de un lugar para lo propiamente humano en la con-

* UNC-CONICET

‡ UNC

cepción contemporánea del mundo; el intento de describir con justicia el espacio lógico dentro del cual habitan seres racionales como nosotros, mostrando, a la vez, como éste se puede fundir con el universo descrito por la ciencia. Como ocurre a menudo con la acción filosófica, trabajar para un objetivo requiere, sobre todo, trabajar sobre los instrumentos para alcanzarlo. De manera que también podemos presentar el proyecto de Sellars como el intento de conciliar los diversos *concepts* filosóficos que podemos tener de algún fenómeno con las demandas de una explicación natural consistente del mundo. Los trabajos que componen este volumen participan del mismo espíritu: evalúan la plausibilidad teórica de las ideas filosóficas que tenemos de la justificación perceptiva (Cap.1), la cognición animal (Cap.2), la ciencia cognitiva (Cap.3), la capacidad de hacer inferencias (Cap.4), la normatividad (Cap.5) y su lugar en la naturaleza (Cap.6), las habilidades prácticas (Cap.7) o la acción (Cap.8), sin perder de vista su plausibilidad metafísica y empírica.

En la introducción que sigue no pretendemos dar un marco que permita localizar cada uno de los temas tratados en un panorama más general, como quién dibuja un mapa para localizar precisamente ciertos puntos. Por la amplitud del territorio, tal tarea parece imposible. En su lugar, pretendemos algo más modesto. Como quién da direcciones, queremos describir una ruta, entre muchas posibles, que vincule todos los temas tratados en los diferentes capítulos. Esta secuencia no es otra cosa que una reconstrucción de la evolución del pensamiento del propio Sellars sobre determinados problemas.

I. Introducción

Wilfrid Sellars memorablemente dijo una vez que hacer una biografía intelectual era un intento de pensar de nuevo los pensamientos de otra persona. Como Pierre Menard entonces, en esta introducción queremos revivir parte del camino intelectual de Sellars, entretejiendo lenguaje, normatividad, lógica, significado, epistemología y percepción.

La introducción está organizada alrededor de una hipótesis interpretativa que tiene tres aspectos. En su aspecto textual, la hipótesis sugiere que es posible distinguir al menos dos grupos de trabajos en la obra de Sellars: el primero culmina en los capítulos que componen *Science, Perception, and Reality* (1963) – e incluye famosamente *Empiricism and the Philosophy of*

Mind y Some Reflections on Language Games; el segundo viene dado por la tríada *Language as Thought and as Communication* (1969), *Actions and Events* (1973) y *Meaning as Functional Classification* (1974), a la que podríamos agregar, aunque involucra desarrollos posteriores específicos, *Mental Events* (1982).

En su aspecto conceptual, la hipótesis sugiere que una serie de giros filosóficos sustantivos separan el primer y el segundo grupo. Sellars transforma una imagen heredada *intelectualista*, que hacía de la obediencia de reglas una condición necesaria para el pensamiento, *jerarquizada*, por estar dotada un “centro” inferencial y una “periferia” de percepción y acción, e *individualista*, por enfocarse en la complejidad psicológica de los comportamientos, en una teoría *funcionalista*, *desjerarquizada* y *social*.

A la luz de estos cortes, podría suponerse que estamos agregando, a las tensiones que ya mencionamos, una más, ahora identitaria: no hay uno, sino *dos* Wilfrid Sellars. El aspecto *histórico* de nuestra hipótesis interpretativa, que quizás es más un comentario acerca de la hipótesis que un aspecto de ella, busca mitigar esta apariencia. Entendemos que es mejor pensar las dos series de trabajos que identificamos como expresando *dos síntesis*, dos órdenes provisorios, ofrecidos por el *mismo* filósofo. En primer lugar, porque las dos síntesis representan realizaciones de un mismo proyecto - equilibrar la naturaleza y la razón, las causas y las normas, la imagen filosófica y la imagen científica - que ofrecen distintas disposiciones de los mismos elementos básicos. En segundo lugar, porque cada una de estas síntesis es posibilitada por un mismo tipo de movimiento metodológico, que podemos llamar generalizador u homogenizador, aplicado al concepto de *regla*. Como veremos más abajo, la primera síntesis de Sellars se caracteriza por la generalización o el estiramiento del concepto de regla sintáctica para abarcar los aspectos semánticos, epistemológicos y normativos del lenguaje. La segunda síntesis está estructurada por el paso de las reglas sintácticas a las reglas de ser, que permite una generalización ulterior de la idea de sintaxis en la idea de función. Este movimiento generalizador quizá sea una de las características distintivas del pensamiento de Sellars.

Hemos ordenado los capítulos que componen este volumen en dos secciones: *Conocimiento y Percepción* y *Normatividad*. La pertenencia de cada capítulo a una u otra está dada, obviamente, por su contenido, pero también por su referencia a una u otra de las etapas que identificamos en

el pensamiento de Sellars. Los capítulos de *Conocimiento y Percepción* se ocupan mayormente de los trabajos de la primera síntesis de Sellars, y los de *Normatividad*, de la segunda.

II. El legado empirista

Los trabajos que pertenecen a lo que hemos llamado la primera síntesis de Sellars están marcados por un impulso polémico. Sellars está discutiendo con una imagen acerca del funcionamiento del lenguaje heredada del empirismo lógico; en muchos lugares - podemos mencionar (IM, p.335), (ITSA, p.313) y (SRLG, 33)- ofrece un sumario de esta imagen. Consideremos la última versión: “Muchos filósofos” entienden que el funcionamiento del lenguaje, con sus aspectos semánticos y epistemológicos, viene dado por dos tipos de reglas: “(a) reglas de sintaxis, que relacionan símbolos con otros símbolos; (b) reglas semánticas, mediante las cuales los términos básicos factuales [como “rojo”, N.E.] adquieren ‘significado extralingüístico’” (SRLG, 33).

Una ventaja de la presentación de Sellars de esta imagen es que da cuenta, con cierta elegancia, el nombre de *empirismo lógico* que porta la tradición con la que discute. Dicho rápidamente: la parte lógica está cubierta por las reglas de sintaxis, y la parte empirista, por las reglas semánticas. Veamos de a una estas reglas.

Un lenguaje está compuesto por una serie de símbolos que pueden combinarse y relacionarse de ciertas maneras, donde esas combinaciones y relaciones están sujetas a reglas. Aunque Sellars mencione reglas de formación, es claro que cuando habla de reglas sintácticas no está pensando principalmente en las reglas que definen cuáles ordenamientos de símbolos son permisibles. Por el contrario, pone el énfasis en las *reglas de transformación* o de *inferencia*, cuya función consiste en legislar cuándo podemos, y cuándo no, pasar de una combinación de símbolos a otras. El atractivo teórico de este tipo de reglas se cifra en la siguiente definición que Sellars [IM, p.319] toma de Carnap: *el contenido de una oración es la clase de las oraciones que son sus consecuencias* (excluyendo, por supuesto, las tautologías que, al seguirse de cualquier cosa, hacen un aporte vacío para determinar el contenido de cada oración). En esta definición, por supuesto, ya se manifiesta el movimiento distintivo del programa semántico del *inferencialismo*: explicar el contenido, el significado, la *semántica*, en térmi-

nos de *sintaxis*. El contenido de la oración “p y q” está dado por todas las oraciones que se siguen de ella, es decir, el conjunto de las oraciones que las reglas de transformación nos autorizan a afirmar una vez que la hemos afirmado [IM, p.330]. La clase de nuestro ejemplo incluye: “p”, “q”, “p v q”, etc. Este conjunto especifica *qué significa* “p y q”.

Ahora bien, resulta evidente que esta maquinaria de cálculo que acabamos necesita ser suplementada con algo más. Carnap puede decirnos, y esto sin dudas es un hallazgo, que parte del *significado* del conjunto de las oraciones “Todos los animales son mortales” y “Sócrates es un animal” incluye la oración “Sócrates es mortal”, que parte de lo *que dicen* las primeras dos es la tercera. Sin embargo, resta especificar el significado de los términos “animal”, “Sócrates”, “mortal”, etc. y, con ellos, en última instancia, el contenido descriptivo del lenguaje. Aquí entra el costado empirista. Carnap agrega, pues, a las reglas de *sintaxis*, lo que llama “reglas de designación”, es decir, reglas semánticas. La función de estas reglas es *conectar* símbolos con fragmentos del mundo, fundamentalmente constantes individuales del lenguaje con objetos, y predicados del lenguaje con propiedades (Carnap 1948, p. 24): la constante “Córdoba” con la Ciudad de Córdoba y el predicado “extenso” con la propiedad de ser extenso. Hecho esto, tenemos que el significado de la oración “Córdoba es extensa y desnivelada” está definido por “Córdoba es extensa”, “Córdoba es desnivelada”, “Córdoba es extensa o desnivelada”, etc. Mientras más oraciones sumemos a “Córdoba es extensa y desnivelada”, más y más interesantes oraciones se seguirán de este conjunto.

III. Significado

Sellars tiene dos problemas generales con esta imagen, uno vinculado a las reglas semánticas y otro a las reglas sintácticas. En el problema que tiene con las primeras está contenido su rechazo del empirismo; en las insuficiencias que diagnostica a las segundas, está su propuesta superadora. Veremos a continuación cómo Sellars resuelve estos dos problemas apelando al mismo recurso, construyendo así su teoría inferencialista del significado. Línea teoría que posteriormente adoptará y continuará, entre otros, Robert Brandom (1994, 2000).

III.A. Reglas semánticas

Consideremos las reglas semánticas. Para entender cómo funcionan hace falta dar cuenta de la *conexión* que establecen entre símbolos y cosas. La forma en que lo hacen, por supuesto, es demandando que los hablantes produzcan ese símbolo en las circunstancias en que esas cosas están presentes. Así, podemos imaginar la siguiente regla semántica:

Diga “rojo” en presencia de objetos rojos.

Sellars dedica, por mencionar sólo un lugar, casi todo su *Is there a synthetic a priori?* a atacar la inteligibilidad de esta regla. Antes de considerar estos ataques, notemos el supuesto general acerca del establecimiento del significado descriptivo que está detrás de estas reglas. Sellars lo caracteriza como una idea *matrimonial* o *relacional* (ITSA, p.314). El punto es que el significado se entiende como una *relación* entre símbolos y cosas, que “rojo” signifique lo que significa se desprende de las circunstancias con las que el hablante relaciona ese término. De modo que seguir una regla semántica es, simplemente, *asociar* símbolo y circunstancia. Esto implica, a su vez, una concepción *atomista* del significado: podemos entender el significado de “rojo” separadamente del significado de cualquier otro término. Así, cuando Sellars rechaza las reglas semánticas, está buscando rechazar un rasgo central del empirismo, a saber, la idea de que los términos descriptivos son *lógicamente independientes* unos de otros (SRLG, 32)

¿Por qué Sellars está disconforme con la idea de que el lenguaje tenga reglas como “Diga ‘rojo’ en presencia de objetos rojos”? En primer lugar, porque es claro que esta regla requiere de quien la siga, que *sea capaz de reconocer la presencia de objetos rojos*. El funcionamiento de las reglas semánticas nos compromete con la idea de que accedemos cognitivamente - en algunos lugares Sellars dice *conceptualmente* - a la propiedad de la *rojez* de manera *prelingüística* (SRLG, 37). Si no fuera así, nadie estaría en condiciones de seguir la regla. De modo que reglas semánticas, más que explicar, presuponen la capacidad para identificar objetos rojos, y se limitan a indicar qué etiqueta debemos pegar a una circunstancia que nos es accesible de antemano. Notemos que esta consecuencia *no* se sigue del hecho de que la regla misma ya sea una oración y, por lo tanto, seguirla requiera o bien ya hablar un lenguaje o bien captar toda la regla de manera prelingüística. Este es *otro* problema. Podemos suponer que un hablante domina todo un lenguaje *salvo* el predicado “rojo” y el defecto seguiría

siendo el mismo: para saber en qué circunstancias aplicar el predicado, el hablante debe tener ya un acceso independiente a la propiedad de ser rojo.

De este primer defecto se sigue otro más grave. Después de todo, el empirismo podría estar en lo cierto cuando supone que tenemos cierto acceso prelingüístico al mundo. Algunas de las hoy abundantes teorías acerca de la existencia del contenido no-conceptual no parecen decir algo muy distinto. El problema con el acceso no-lingüístico que propone el empirismo es que *no admite* ser explicado en términos de reglas. Pues, si quisiéramos asumir que esos episodios de captación de rojez que nos permiten pegarle la etiqueta ‘rojo’ a esa propiedad están, a su vez, cubiertos por una regla semántica, ahora aplicable no a símbolos sino a pensamientos o estados mentales como “Piense ‘rojo’ en presencia de objetos rojos”, nos encontraríamos con un regreso infinito. Esa regla pediría una captación “pre-cognitiva” de la propiedad rojo, y esta, a su vez, otra, recursivamente. En términos precisos: el problema aquí es que, para explicarnos cómo ‘rojo’ adquiere su significado, se nos remite a otro ítem que tiene justamente ese contenido semántico. En vez de explicarnos el origen del significado de ‘rojo’, ese problema se traslada del lenguaje a la mente y se lo da por resuelto. (En otro lado (Giromini, 2014), hemos argumentado que esta es precisamente la estructura del Mito de lo Dado). Lo que queda impugnado, con este funcionamiento de las reglas semánticas, es la idea de que apelar a reglas podía ser útil para elucidar la esquivada noción del significado.

Es común suponer, en base a estos argumentos, que todo uso de la noción de contenido no-conceptual es ilegítimo. Sin embargo, esto parece poner en tela de juicio la práctica de la ciencia cognitiva contemporánea. Pues resulta difícil ver como esta puede funcionar sin atribuir contenidos a los estados de las criaturas que estudia de una manera que no esté limitada por las capacidades conceptuales, si acaso las hay, de éstas.

Para resolver esta tensión, en el Capítulo 3, Bruno Muntaabski examina en detalle la noción de contenido no-conceptual. Allí sostiene que se deben reconocer al menos tres ámbitos donde ésta es aplicable: (1) estados perceptivos de nivel personal de seres lingüísticos; (2) estados representacionales de sistemas subpersonales; (3) estados representacionales de animales e infantes pre-lingüísticos.

Atendiendo a esta diferenciación, es claro que el rechazo de la aplicabilidad de la noción en el nivel 1 no implica necesariamente el rechazo en

los otros niveles. El argumento que rechaza el contenido no conceptual en la experiencia de nivel personal (1) se funda en la imposibilidad del mismo de constituir razones para un sujeto, dada la imposibilidad de evaluarlos epistémicamente. Sin embargo, esto no impugna la legitimidad del uso del contenido no conceptual en el contexto de una explicación de nivel subpersonal (2), en la medida en que se rechace la tesis de que ese es, en algún sentido, el mismo contenido que luego figura 'conceptualizado' en la experiencia y deliberaciones racionales del sujeto perceptivo.

III.B. Reglas de inferencia

Para mantener la idea - que constituye uno de los núcleos del su proyecto teórico - de que apelar a reglas puede ser útil para explicar el significado, Sellars busca una alternativa en las reglas de transformación. Aquí aparece el segundo problema con la imagen de Carnap, a saber, que este piensa que las únicas reglas de inferencia que son indispensables para el funcionamiento de un lenguaje son las reglas *formales* de inferencia (IM, p.320), es decir, las que gobiernan el uso de cuantificadores y conectivas lógicas. Pero es claro que, a partir de estas reglas, no es posible definir el significado de términos descriptivos como "rojo" o "llueve" o de oraciones como "Llueve en Córdoba" o "Al toro no le gusta el rojo".

Por lo que Sellars introduce un nuevo tipo de reglas. Esta innovación, sostenemos, constituye uno de los elementos centrales del pensamiento de Sellars que alcanza su expresión más acabada en los trabajos de SPR: la idea de que el contenido conceptual de los términos descriptivos o empíricos está dado por *reglas materiales de inferencia*.

Realizamos una inferencia material cuando, al afirmar una conclusión a partir de una premisa, no lo hacemos basándonos en su *forma lógica* de sino en los *términos* que incluyen. Así, que podamos pasar de "Llueve" a "Las calles estarán mojadas" no depende la forma lógica de estas oraciones sino del *significado* de los términos "llover" "calles" "mojado", etc. La idea de Sellars es aprovechar esta conexión entre significado e inferencias materiales, pero invertirla. Que el ruido "Llueve" signifique lo que significa depende, entre otras cosas, de que nos autorice a emitir el ruido "Las calles estarán mojadas". No explicamos las inferencias materiales por el significado de los términos, explicamos el significado de los términos por las inferencias materiales que, en sus diversas combinaciones, éstos nos auto-

rizan a hacer. El punto de Sellars es *extender* o *generalizar*, para dar cuenta del significado de los términos descriptivos, la estrategia con la cual se da cuenta del significado de los términos lógicos. Es fácil ver que el significado de la expresión “y” está dado, no por una regla semántica que la conecta con la Conjunción, sino por las inferencias autorizadas por las oraciones en las que figura. Sellars asegura que lo mismo ocurre con la expresión “rojo”. De modo que tenemos una imagen *sintáctica* y *holista*: decir de algo que es rojo es decir, entre otras cosas, que es extenso, que es perceptible, que no es verde ni amarillo, que si su color se combinara con el azul, sería púrpura, que es de un color más vivo que el negro, etc.

Sellars hace, pues, dos cosas con el esquema de Carnap, y que caracterizan su movimiento metodológico *generalizador*: por un lado, deja caer la idea de reglas semánticas, por otro, *extiende* la idea de reglas de inferencia para incluir no sólo reglas formales sino también reglas materiales. (De ahí que dedique buena parte de IM a mostrar que inferencias como “Hay humo, por lo tanto, hay fuego” no son entimemas). Con esta extensión de la idea de reglas de transformación, hace recaer sobre las reglas materiales de inferencia el trabajo explicativo que las reglas semánticas no conseguían cumplir.

IV. Comportamiento gobernado por patrones

Ahora bien, para que tenga sentido la idea de que el significado está determinado por las reglas del lenguaje, sean del tipo que sean, es preciso abordar un problema general que antes mencionamos, pero no examinamos, a saber: el de ofrecer un modelo del comportamiento que sigue reglas lingüísticas *que no presuponga* capacidades lingüísticas. Esta es la dificultad con la cual Sellars, famosamente, da comienzo a *Some Reflections on Language Games*: si hablar un lenguaje es seguir sus reglas, si seguir una regla requiere captarla, y si las reglas de un lenguaje son otras tantas oraciones expresadas en un meta-lenguaje, entonces para hablar un lenguaje necesitamos ya dominar otro.

Este problema, a diferencia del problema específico que tenían las reglas semánticas – que introducían en su formulación términos cuyo contenido se suponía que debían especificar – afecta también a las reglas sintácticas (y a cualquier regla en general). Sea una regla sintáctica: “Diga ‘las calles se mojarán’ si dijo ‘llueve’”. Aquí el candidato a hablante *no tiene*

que saber qué significan 'las calles se mojarán' o 'llueve', dado que estas oraciones se encuentran mencionadas, pero no usadas, en la formulación de la regla. El problema, sin embargo, no es menos grave, porque lo que necesita el candidato es nada menos que *entender* esa oración completa. Y, para entenderla, necesita a su vez captar las meta-meta-reglas que gobiernan el meta-lenguaje en que está formulada, y así recursivamente.

Para evitar este regreso infinito, ya no de significados sino de reglas, Sellars introduce su noción de *comportamiento gobernado por patrones* (SRLG, 11). A continuación, queremos mostrar dos cosas. Primero, que el punto de Sellars en esta etapa de su pensamiento *no es*, como a menudo se piensa, reemplazar la idea de obediencia de reglas, esto es, la idea de un comportamiento que requiere la captación de reglas, por la idea de comportamiento gobernado por patrones. Por el contrario, Sellars propone algo así como *descomponer* la idea obediencia a reglas en dos pedazos, uno de los cuales es el comportamiento gobernado por patrones. De modo que, a nuestro juicio, el propósito de SRLG no es - como nos da a entender, por ejemplo, Brandom (1994: p.25) - buscar una alternativa a noción incoherente de obediencia de reglas sino, por el contrario, *hacer coherente esa noción*. Segundo, queremos mostrar que de esta estrategia se sigue un modelo del comportamiento lingüístico como compuesto por elementos *radicalmente heterogéneos y jerarquizados*.

Comencemos por aproximarnos a la idea de comportamiento gobernado por patrones. Sellars nos dice que es un comportamiento tal que (1) Se ajusta o se conforma a una regla posible, en el sentido de *exhibir la uniformidad* que ésta exige, (2) Lo hace de modo *no accidental* y (3) No requiere, de quien exhibe el patrón reclamado por la regla, ni que la capte o se la represente ni mucho menos que actúe con la *intención* de hacer lo que regla dice que hay que hacer. En una palabra, no requiere *obediencia* de reglas. El comportamiento es uniforme *porque*, y este es el *porqué* de la *no-accidentalidad*, ha sido selectivamente reforzado, condicionado o diseñado para serlo.

No necesitamos, para el punto que queremos desarrollar ahora, detenernos en el asunto crucial de los factores externos que explican este condicionamiento, es decir, el hecho que se haya establecido la conexión causal entre estímulo y respuesta. Particularmente, si Sellars reconoce, a la luz del ejemplo de las abejas que ofrece (SRLG, 14), que pueden ser factores *puramente ambientales* o si deben incluirse también factores *esencial-*

mente sociales. Millikan (2016, p.118) dice que su proyecto, en oposición al de Sellars, consiste en apoyar las normas de la intencionalidad no en la psicología y el condicionamiento social sino, más lejos, en la naturaleza y fundamentalmente en la selección natural.

En el Capítulo 5, Juan Manuel Saharrea examina el naturalismo de Sellars respecto a la normatividad y evalúa la lectura compatibilista con el naturalismo de Dewey que propone Richard Bernstein. Allí muestra que, si bien un abordaje empírico de la normatividad natural se ajusta con ambos modelos de naturalismo, la afirmación de Sellars de una discontinuidad conceptual entre seres racionales y seres no racionales, diferencia considerablemente ambos proyectos.

IV.A. Transiciones intra y extra conceptuales

Para llegar de esta noción genérica de comportamiento gobernado por patrones, esto es, comportamiento que es uniforme porque ha sido causalmente condicionado para serlo, a la del comportamiento específicamente lingüístico, Sellars introduce dos elementos, explotando el modelo de un juego. Primero, la idea de ocupar una *posición* en el lenguaje, que define como “pensar, juzgar, o afirmar *que tal-y-tal*” (SRLG, 21). Segundo, su célebre clasificación de las *transiciones* hacia y desde una posición en el lenguaje (SRLG, 22-23); nos dice que hay *tres* clases de estas transiciones y que la especificidad de cada cual viene dada por los tipos de estímulos y respuestas que involucran.

Las transiciones conceptualmente más simples son aquellas en las que el *estímulo* del que partimos es una posición en el lenguaje y la *respuesta* que damos es la ocupación de otra posición en el lenguaje. Transiciones *intra lingüísticas*, donde se pasa de afirmar que tal-y-tal a afirmar que tal-y-cual. En una palabra: *inferencias*. Para estas transiciones Sellars reserva el nombre de *movidas* lingüísticas propiamente dichas (SRLG, 22). Luego tenemos dos tipos de transiciones que involucran un contacto con situaciones extra-lingüísticas, transiciones *periféricas*, en sentido topológico, que conectan las puntas del lenguaje con el mundo. Por un lado, las transiciones de *entrada* al lenguaje, donde el estímulo es un estado de cosas no-lingüístico y la respuesta es una posición en el lenguaje; en una palabra: *juicios observacionales*, donde respondemos a un estado de cosas con una afirmación de que algo es tal-y-tal. Y por otro, las transiciones de

salida del lenguaje, donde el estímulo es una posición en el lenguaje y la respuesta un comportamiento que no es la ocupación de una posición en el lenguaje; en una palabra: *acciones*, donde pasamos de la posición-intención “Voy a abrir el paraguas” a la apertura del paraguas.

Tenemos aquí, entonces, una heterogeneidad *funcional*. Los tres tipos de transiciones delimitadas se corresponden con diferentes tareas que el lenguaje nos permite llevar adelante: observar, inferir, actuar. Sobre este aspecto, Sellars erige el segundo elemento central que da forma a su primera síntesis. El primer elemento es el holismo semántico inferencialmente articulado, el segundo es que la heterogeneidad funcional de las distintas transiciones del lenguaje involucra una *jerarquía normativa*. A propósito nos permitimos hablar, cerca del oxímoron, de *dos* puntos centrales: en efecto, ambos convergen en una visión en que el núcleo del lenguaje está constituido por las transiciones intralingüísticas o las inferencias, que gozan de un privilegio a la vez *semántico y normativo*.

V. De la uniformidad a la obediencia

Para ver cómo las inferencias acaban por tener un estatus normativo especial, que las pone por encima de las otras transiciones, es preciso detenernos en la relación que Sellars entiende que hay entre el comportamiento gobernado por patrones y la obediencia de reglas.

Lo primero que podemos observar es que en SRLG aparecen formulaciones bastante matizadas – y por eso también bastante ambiguas – respecto a los atributos normativos y, con ello, lingüísticos, del comportamiento gobernado por patrones. Leemos, por ejemplo, lo siguiente: “El comportamiento gobernado por patrones del tipo que llamaremos ‘lingüístico’ involucra ‘posiciones’ y ‘movidas’ tales que, si *fuera* comportamiento que obedece reglas, *estarían* especificadas por reglas de ‘formación’ y ‘transformación’ en su meta-juego” (SRLG, 17). Aquí, y en pasajes similares, Sellars está avanzando dos puntos.

En primer lugar, quiere dejar en claro que, desde el punto de vista *estrictamente conductual*, no habría *ninguna diferencia* entre exhibir comportamiento gobernado por patrones y obedecer reglas. Alguien que exhibe uniformidades causalmente inducidas y alguien que obedece, representándose las, las reglas del lenguaje hacen *exactamente* lo mismo (SRLG, 19). Naturalmente, quien obedece las reglas del lenguaje *hace algo más*, ya

que puede llevar adelante movidas y transiciones meta-lingüísticas, pero el punto es que, si nos limitáramos a observar usos lingüísticos de primer orden, no notaríamos diferencia alguna.

En segundo lugar, en el pasaje que citamos, Sellars pone entre comillas las expresiones “lingüístico”, “movidas”, “posiciones”, dándonos a entender que las *meras* exhibiciones de patrones no alcanzan para ser caracterizadas como comportamiento lingüístico *en sentido estricto*, sea cual la sea la exactitud con la que las primeras reflejen el segundo. Y más adelante insiste, por ejemplo, en que “una movida intralingüística no es un sentido pleno una *inferencia* a menos que el sujeto no sólo se conforme a las reglas sintácticas, sino que también las obedezca” (SRLG, 36).

Entre estos dos puntos hay una tensión evidente. ¿Por qué le mezquinaríamos, como indican las comillas del segundo punto, estatus plenamente lingüístico a un estrato de comportamientos que, como indica el primer punto, es *indistinguible* del comportamiento *genuinamente* lingüístico? En otras palabras: ¿qué diferencia hace, *si no es una diferencia conductual*, la obediencia de reglas respecto al comportamiento gobernado por patrones?

Para responder, es preciso comenzar teniendo en cuenta el *rol explicativo* que cumple el comportamiento gobernado por patrones en este esquema. En muchos de sus trabajos, Sellars insiste en que el seguimiento o la obediencia de reglas incluye *esencialmente*, aunque no *exclusivamente*, un elemento de regularidad conductual. En TC (p.125) dice que “la adhesión a un principio, *sea lo que sea que también involucre*, está caracterizada por la *uniformidad en la acción*”, en IM (p. 336) observa que “tanto las uniformidades gobernadas por reglas como las uniformidades meramente asociativas son uniformidades *aprendidas*”, finalmente, en SRLG (16) observa que “el comportamiento que obedece reglas *incluye* el comportamiento gobernado por patrones”.

El punto crucial que Sellars está avanzando aquí nos indica *exactamente* cuál es su problema con el intelectualismo normativo. De las referencias que dimos *no se sigue* en absoluto que considere que la idea de obedecer reglas lingüísticas sea en sí misma incoherente. Lo que se sigue, y en esto consiste su rechazo del intelectualismo normativo, es que *las uniformidades del comportamiento lingüístico* no se explican a partir de la *captación de las reglas del lenguaje*. Por el contrario, llegamos a exhibir esas regularidades *por otra vía*, la del condicionamiento. En otras palabras: hay un fenómeno

que es la obediencia y que involucra captar reglas, el asunto es que ese fenómeno *no explica psicológicamente* el comportamiento. Esa es la función que cumple la idea de comportamiento gobernado por patrones: *invertir* el orden de explicación. En vez de partir, como el intelectualista, de la obediencia de reglas para dar cuenta de la uniformidad conductual (me comporto regularmente *porque* obedezco la regla), Sellars quiere construir una idea de obediencia de reglas *a partir* de uniformidades conductuales causalmente inducidas. Primero, me entrenan para comportarme regularmente, luego, gracias a ello, puedo acceder a un nivel más alto. La idea que atraviesa todos los pasajes que referimos es la de un movimiento explicativo *bottom-up*: el concepto obediencia de reglas es un *compuesto* del concepto de comportamiento gobernado por patrones *y algo más*.

Si esto es así, tenemos que preguntarnos: ¿Cuál es ese elemento ulterior, además de la uniformidad, que involucra la obediencia de reglas? Y, más aún, ¿Por qué es *tan importante* que nos permite sacar las comillas de las expresiones “lingüístico”, “regla de transformación”, “inferencia” u “observación” con las que Sellars matizaba el *mero* comportamiento gobernado por patrones? El elemento ulterior es, por supuesto, la captación de la regla: no sólo tener la capacidad de pasar de “Esto es rojo” a “Esto es coloreado”, sino también la de *ocupar la meta-posición*: “Si estoy en la posición ‘Esto es rojo’ *debo* pasar a la posición ‘Esto es coloreado’”. Sellars explica este ascenso en términos de comportamiento gobernado por patrones de segundo orden (SRLG, 53-55), donde las transiciones de entrada consisten en responder, ocupando una posición en el meta-lenguaje, a un estímulo que es una posición en el lenguaje objeto, y las transiciones de salida consisten en responder, ocupando una posición en el lenguaje objeto, a un estímulo que es una posición en el meta-lenguaje.

¿Qué diferencia hace la posibilidad de ocupar posiciones en el meta-lenguaje? Algunos pasajes de Sellars parecen sugerir que la obediencia de reglas *reemplaza*, en términos de explicación psicológica, al comportamiento gobernado por patrones. Como si dijéramos: antes respondíamos “Las calles se mojarán” ante el estímulo ‘Llueve’ y ahora, en cambio, nuestra ocupación de “Las calles se mojarán” responde al estímulo meta-lingüístico “Como emití ‘llueve’, voy a emitir ‘las calles se mojarán’”. No consideramos que esta sea una lectura apropiada. Sellars admite que nuestros comportamientos pueden devenir obediencia de reglas, donde las reglas están involucradas “en la génesis de las movidas” (SRLG, 53). Pero sería

un error pensar que toda la infraestructura de uniformidades conductuales causalmente adquiridas simplemente se descarta y es reemplazada por un tipo de comportamiento radicalmente distinto.

Consideramos, por el contrario, que la mejor manera de leer a Sellars es la siguiente: si bien la representación de la regla *puede* explicar psicológicamente el comportamiento en algunos casos – es decir, puede ocurrir que alguna vez digamos “Las calles se mojarán” como una respuesta a la ocupación de una posición en el meta-lenguaje - esto sólo ocurre en *situaciones extraordinarias*. Para ver cuáles son estas situaciones, es preciso tener en cuenta un segundo aspecto que habilita la obediencia de reglas, a saber, que nos permite *criticar* el comportamiento lingüístico (SRLG, 36). Sólo cuando nos embarcamos en una operación *crítica*, que puede ser cuestionadora o justificatoria, pasamos de exhibir uniformidades a responder a reglas explícitamente formuladas. Olvidando el reciente cambio de nombre, decimos “Los holandeses consumen más gas que los españoles”; ante una corrección quizá, recordamos la nueva regla “Diga ‘neerlandeses’ en todas las ocasiones en que antes decía ‘holandeses’” y, como resultado de ello, rectificamos: “Los neerlandeses...”. Nuestro comportamiento lingüístico sigue siendo, *por default*, hábito causalmente inducido, pero ahora tenemos la posibilidad de revisar las respuestas disparadas por esos hábitos y, sólo en esos casos, las reglas intervienen en la producción del comportamiento. Cuando falla la uniformidad, la regla puede hacerse cargo.

La *posibilidad* de que la captación de la regla pueda intervenir, para corregir o para vindicar, las respuestas disparadas por el comportamiento gobernado por patrones, tiene como efecto cambiar el *estatus de este último*. Nuestro comportamiento aprendido, si bien mantiene su *independencia ontológica* respecto a la captación de las reglas, deviene ahora en algo que puede tener significación *normativa*, en algo *evaluable*, que podemos tratar como *correcto* o *incorrecto*. Este cambio de estatus es lo que permite hablar ahora, *sin comillas*, de inferencias, observaciones o comportamiento lingüístico.

Que Sellars sea renuente a aplicar vocabulario semántico no matizado al puro comportamiento gobernado por patrones, nos está diciendo que respalda aquí una conexión conceptual importante: que, si no tenemos la posibilidad de llevar adelante evaluaciones *epistémicas*, evaluaciones - por ejemplo - respecto a la corrección de nuestras inferencias o juicios obser-

vacionales, entonces nuestro comportamiento gobernado por patrones no cuenta como *expresando significados* propiamente dichos.

Esta dependencia de la semántica respecto a la evaluación normativa ha tenido consecuencias importantes. Por un lado, provee la base sobre la cual muchos filósofos - famosamente, John McDowell (1996) - niegan que criaturas incapaces de llevar adelante evaluaciones epistémicas de sus propios estados mentales accedan a contenidos representacionales en absoluto o, al menos, a contenidos representacionales de *tipo conceptual*. En el Capítulo ka de este volumen, Alejandro Petrone defiende esta distinción, para el caso de la experiencia perceptiva, entre los contenidos que nos representamos los seres humanos adultos y aquéllos que se representan los animales no-humanos. Su defensa consiste en desmontar los supuestos que subyacen a lo que llama el argumento de la percepción animal. De acuerdo a este argumento, si los animales no humanos tienen estados perceptivos no-conceptuales, y si al menos algunos los estados perceptivos de los humanos adultos tienen una naturaleza similar a los de los animales no-humanos, entonces algunos de los estados perceptivos de los humanos adultos tienen contenido no-conceptual. Petrone muestra que la premisa que afirma que la naturaleza de los estados perceptivos de animales no-humanos y humanos adultos son similares o bien es circular o bien no encuentra apoyo suficiente en la literatura relevante.

Por otro lado, la idea de que tener consciencia requiera ascenso intencional, también retomada de Sellars por McDowell, tiene consecuencias para nuestra concepción de las capacidades de inferir: tener pensamientos requiere que el sujeto pueda volverse sobre sus respuestas perceptuales o su razonamiento para evaluarlos a la luz de reglas de inferencia. En su contribución a este volumen (Capítulo 4), Jonathan Erenfryd sostiene que este requisito de McDowell y del Sellars temprano, lleva a un regreso infinito. Demanda, por ejemplo, que para pasar de “hubo fuego” a “cenizas quedan” el sujeto pueda realizar un ascenso intensional para justificar su transición apelando a una regla de inferencia del tipo “si hubo fuego, entonces cenizas quedan”. Pero, para no ser infundada, la aplicación de esta regla requeriría tanta justificación como la transición inicial que viene a justificar. Por lo que el sujeto también debiera apelar a una regla del tipo “si hubo fuego, y si es cierto que ‘si hubo fuego, entonces cenizas quedan’, entonces puedo concluir que cenizas quedan”. Y esta demanda se repetiría recursivamente. Este es el conocido argumento de Lewis Carroll.

Para evitar este círculo, Erenfryd propone desvincular la noción de evaluación autoconsciente del ascenso intencional. De forma sintética, introduce una noción de inferencia como ejercicio de una habilidad autoconsciente que no requiere un ascenso intencional. De esta manera, evita el regreso infinito, sin perder la dimensión evaluativa que brinda la autoconciencia.

La propia postura tardía de Sellars, como veremos más abajo, también parece alejarse de la de McDowell.

VI. De la heterogeneidad a la jerarquía

Tenemos, pues, el concepto de obediencia de reglas y la función crucial que cumple: transformar, *supervisándolas*, uniformidades aprendidas en verdaderos actos lingüísticos. Para ver la centralidad que las *reglas de inferencia* tienen en este modelo resta agregar un elemento más. Un elemento muy simple: para el Sellars de SRLG, las únicas reglas que incluye el meta-lenguaje son reglas de inferencia. Y, en consecuencia, los únicos comportamientos que pueden devenir, cuando la situación lo amerite, en obediencia de reglas, son las transiciones intralingüísticas.

No hay, en esta versión, algo así como una correspondencia uno a uno entre *tipos* de transiciones y *tipos* de reglas. Hay, sí, reglas de inferencia, pero *no hay reglas ni de entrada al, ni de salida del, lenguaje*. Esto no quiere decir que no haya reglas que supervisan estas transiciones, sino que las reglas que las supervisan son otras tantas reglas de inferencia.

El punto es de particular importancia en lo que concierne a las *transiciones de entrada* al lenguaje, esto es, los juicios observacionales. Si hubiera algo así como una *regla de entrada* que los gobernara, tendría la siguiente forma “Emita ‘rojo’ frente a objetos rojos” es decir, la forma de las reglas semánticas que, como ya vimos, Sellars rechaza. No podemos, repitiendo el esquema del Mito de lo Dado, simplemente *asumir* que, al captar las reglas del meta-lenguaje, adquirimos capacidades no-lingüísticas de reconocimiento de propiedades. Decir “rojo” en el meta-lenguaje es lo mismo que decir “rojo” en el lenguaje objeto: un asunto de uniformidades conductuales, no de seguir reglas (SRLG, 35).

Ahora bien, si emitir “rojo” en circunstancias rojas es un asunto de regularidades, la *corrección* de transiciones de entrada se evalúa como cualquier otra regularidad, a saber, con la pregunta: ¿Ocurre o no ocurre?

Hacerse esa pregunta equivale, de acuerdo a Sellars, a preguntarse: ¿Podemos inferir “Hay algo rojo” de “Daniel emitió ‘Hay algo rojo’”? (PH, p.88) (EPM, 36). Si la respuesta es sí, las transiciones de Daniel están en orden. A la inferencia desde “Daniel emitió ‘Hay algo rojo’” a “Hay algo rojo en el entorno de Daniel” Sellars la denomina *inferencia de confiabilidad* o *inferencia trans-nivel*. De modo que la posibilidad de evaluar la corrección de nuestros juicios observacionales está dada por reglas de inferencia en el meta-lenguaje. Y algo similar ocurre en el dominio de las transiciones de salida.

Notemos, al pasar, que la inferencia de confiabilidad nos permite evaluar las transiciones de entrada de *otros*. Y, de hecho, Sellars suele formularla en términos de tercera persona, como en el párrafo anterior. La evaluación de confiabilidad es la pregunta: ¿las emisiones de Daniel *me permiten a mí* afirmar “Esto es rojo”? Y para llevarla adelante, simplemente tengo que ver si las situaciones en que Daniel dispara “Esto es rojo” son situaciones en que *yo mismo* dispararía “Esto es rojo”. Aquí hay dos puntos importantes. Primero, una dimensión *inter-subjetiva* de la evaluación que Sellars enfatiza mucho más en sus trabajos posteriores. Segundo, la dificultad que aparece para pensar en una *autoevaluación* de nuestras disposiciones observacionales. ¿Cómo saber que mis propias disposiciones son confiables?

En el capítulo que inicia este volumen Daniel Kalpokas señala que hacer que la autoridad epistémica de los enunciados de observación descance en las inferencias de confiabilidad parece llevar a una justificación circular. Pues, ¿cómo puede saber uno que el enunciado de observación de Pedro “hay un lobo” es un síntoma confiable de la presencia, en condiciones normales de observación, de un lobo? Dado que estamos considerando una regularidad (un enunciado general de la forma “X es un síntoma confiable de Y”) no parece haber otra alternativa que responder que el sujeto lo sabe por inducción en virtud del conocimiento de que distintos ejemplares de enunciados de observación de Pedro de la forma “hay un lobo” son verdaderos. Pero esta respuesta es claramente circular. Los enunciados de observación, por inducción, justifican la autoridad de las inferencias de confiabilidad, mientras que a la vez las inferencias de confiabilidad otorgan autoridad epistémica a los enunciados de observación.

La propuesta de Kalpokas para salir de este bucle es adoptar una concepción de la experiencia como “apertura” a los hechos. Esto quiere decir

que la experiencia nos da consciencia sensorial inmediata de los objetos que impactan sobre nuestros sentidos. De esta manera, la autoridad epistémica de la percepción descansa en que en ella son los objetos y estados de cosas mismos los que se nos presentan. Así, dado el carácter fáctico de la percepción, si uno ve que *p*, por ejemplo, entonces es un hecho que *p*.

VII. La primera síntesis

Recapitemos. La imagen que constituye la primera síntesis de Sellars queda configurada así: el lenguaje tiene un *centro*, un núcleo inferencial genuinamente gobernado por reglas, y una periferia causal, observacional y práctica, que sólo en virtud de sus relaciones con el núcleo inferencial admite predicados semánticos (como “observación” o “intención”) en sentido estricto. Sin la maquinaria inferencial, la respuesta “rojo” es una *mera respuesta* que no tiene importe cognitivo alguno (Brandom, 2002). Esto no implica exactamente que el significado de “rojo” esté constituido *exclusivamente* por las inferencias en las que puede figurar, incluidas las inferencias de confiabilidad, Sellars admite que *parte* del significado de “rojo” depende de que funcione como respuesta causal al entorno; pero sí implica que este significado es *dependiente*, es decir, que, si no hubiera inferencias, no podríamos hablar de esa respuesta causal como siendo *parte* de *significado* alguno. Lo mismo es aplicable para la conducta. Si un sujeto carece la capacidad de justificar un determinado comportamiento, este no puede ser tomado como una acción intencional. Como diría Anscombe en *Intention*, la aplicabilidad de la pregunta ‘¿por qué S hizo X?’, es el criterio básico para distinguir una acción intencional de una *mera* conducta no intencional.

VIII. La segunda síntesis: Reglas de ser

En trabajos posteriores, como LTC, MFC, AE o ME, Sellars revisa sustancialmente la imagen *intelectualista*, *jerarquizada* e *individualista* del comportamiento lingüístico que acabamos de presentar. Esta revisión se vuelve posible a la luz de un cambio en su concepción de las *reglas* que lo gobiernan. El movimiento característico de la primera síntesis de Sellars que culmina en SPR consistía en *extender* la idea de una regla *formal* de inferencia para incluir también reglas *materiales*. En la serie de trabajos que componen la segunda síntesis aparece una extensión ulterior: las re-

glas de inferencia quedan subsumidas bajo una categoría más general, la de las *reglas de ser*.

El elemento central del nuevo aparato de Sellars es la distinción entre *reglas de ser* (ought-to-be's) y *reglas de hacer* (ought-to-do's). Mostraremos a continuación como de esta distinción se desprenden los tres giros filosóficos que configuran la segunda síntesis como una imagen *funcionalista, desjerarquizada y social* del comportamiento lingüístico.

La distinción que nos ocupa es fácil de trazar: las reglas de ser especifican *cómo algo debe ser* o *estar*, de modo que pueden esquematizarse así "X debe estar en el estado E, en C", mientras que las reglas de hacer especifican *cómo alguien debe actuar*, siendo su esquema el clásico "S debe hacer A en C". (LTC, p.509).

El primer aspecto que se desprende de aquí es una distinción *ontológica* respecto al dominio de fenómenos al que se aplica cada tipo de regla. Las reglas de hacer gobiernan *acciones*, las reglas de ser gobiernan *estados de cosas*. Así, podemos imaginar una innumerable variedad de reglas de ser: "El paquete debe ser entregado en 48 horas", "Los teléfonos celulares no deben exponerse al sol", "La temperatura global no debe subir más de 1,5°C en los próximos 50 años".

A partir de este primer aspecto, Sellars ensaya dos movidas. La primera es observar que los estados de cosas que gobiernan las reglas de ser pueden incluir *animales* – "La presencia de cocaína debe estimular al perro" – *animales humanos* – "La temperatura del paciente no debe superar los 37.5 grados" – y también los *comportamientos exhibidos por éstos*. La idea es que existe todo un estrato de nuestros comportamientos que *no* constituyen *acciones propiamente dichas*. Comportamientos como estar fastidiosos cuando dormimos poco o comprobar, apenas entramos a casa, que hemos dejado la calefacción encendida. La segunda movida puede adivinarse: los comportamientos *lingüísticos* gobernados por patrones – observar, inferir, formarse intenciones – tampoco son acciones propiamente dichas. Esto no quiere decir que no podamos *actuar* usando el lenguaje: persuadir a un cliente para que cambie de compañía telefónica, proponer un paro general en una asamblea o reconstruir una teoría filosófica son, por supuesto, acciones. Pero aquellos comportamientos que constituyen lo que Sellars llama el *lenguaje como medio de actividad conceptual* (LTC, p. 506) son otros tantos *estados de cosas* gobernados por reglas de ser. Así, mis respuestas perceptuales, por ejemplo, se ajustan a una regla de ser como "El sujeto

debe emitir ‘rojo’ en presencia de objetos rojos”, que no es de una naturaleza distinta de “El motor debe encenderse cuando giro la llave”.

El segundo aspecto de la distinción entre las reglas de ser y las reglas de hacer está vinculado a las *capacidades* que cada una requiere para su satisfacción o seguimiento.

Las reglas de acción exigen, de quien las sigue, que las capte: que sepa cuál es la acción que piden, que sepa en qué circunstancias la piden, y que entienda incluso algo así como que la acción es exigida *por* las reglas *en* las circunstancias relevantes (LTC, p.508). Sofía Mondaca, en el Capítulo 7 de este volumen, propone interpretar estas capacidades requeridas por el seguimiento de una regla de acción en términos de la idea de saber-cómo avanzada por Gilbert Ryle. A partir de una lectura de la distinción de Sellars entre reglas de acción categóricas e hipotéticas, propone que las capacidades involucradas en el seguimiento de las segundas pueden iluminar aspectos importantes del comportamiento habilidoso. A su vez, sostiene, a partir de la noción de sistema representacional que avanza Sellars, y que mencionaremos en un momento, que el saber-cómo tiene una estructura proposicional.

A diferencia de las reglas de hacer, las reglas de ser no requieren de los “sujetos” a los que se aplican que capten, sepan, o entiendan nada. Un alimento conservado en un lugar fresco y seco se ajusta perfectamente al deber de ser indicado en la etiqueta. Y una persona que responde “rojo” ante objetos rojos también, aunque no tenga los recursos para representarse que debe emitir “rojo” en circunstancias rojas (e incluso *aunque los tuviera*, no los estaría explotando). Como el sujeto no necesita tener estos recursos representacionales se puede admitir como una regla legítima “Emita ‘rojo’ en presencia de objetos de rojos” que tiene, como quizá se habrá notado, una forma muy similar a la de las reglas semánticas. En la medida en que entendemos las emisiones de ‘rojo’ como *meros estados de cosas* – similares al hecho de que un reloj suene a determinada hora – el regreso infinito que involucraban las reglas semánticas se disuelve.

IX. Autonomía normativa y semántica

Tenemos, pues, lo siguiente: el comportamiento lingüístico – en tanto actividad conceptual – es comportamiento gobernado por patrones que se ajusta a deberes de ser. Lo que Sellars construye con el concepto de

reglas de ser es, entonces, un *régimen normativo* específico que se aplica al comportamiento gobernado por patrones. Una modalidad para *evaluarlo directamente*, sin condiciones adicionales. Mis emisiones de “rojo”, de “las calles están mojadas” como respuesta a “llueve”, y mi apertura del paraguas como respuesta a “Voy a abrir el paraguas”, pueden ser *correctas* o *incorrectas* de acuerdo con una regla de ser, *independientemente* de que yo entienda cosa alguna.

El contraste con la imagen que presentamos en la sección anterior es claro. El comportamiento gobernado por patrones sigue siendo *ontológicamente* autónomo de la captación de una regla – el mecanismo que explica la exhibición de uniformidades *no* es captación de la regla. Pero ahora se vuelve también *normativamente* autónomo. Si bien, de acuerdo a la primera síntesis, no necesitábamos captar una regla para adquirir uniformidades conductuales, esas uniformidades conductuales devenían algo *evaluable*, algo con significación normativa propiamente dicha, sólo cuando estábamos en posesión de un meta-lenguaje que nos permitiera *criticarlas*. Sellars está abandonando, pues, esta condición – la palabra no es exagerada – *intelectualista*.

Del abandono de esta condición intelectualista se siguen dos consecuencias encadenadas. La primera, que el comportamiento gobernado por patrones deja de ser una suerte de *etapa de transición*, algo que debemos adquirir para lograr, eventualmente, obedecer reglas y así ser hablantes genuinos. Sellars dice que es “esencial” notar que las habilidades lingüísticas “no sólo se adquieren como actividad gobernada por patrones, sino que también *permanecen* [NE] como actividad gobernada por patrones. Las actividades lingüísticas que son percepciones, inferencias y voliciones *nunca se vuelven* [NE] obedencias de reglas de hacer” (MFC, p.424). Notemos que esto no corre en sentido inverso: para obedecer reglas de acción, como veremos más abajo, *sí* necesitamos haber adquirido comportamiento gobernado por patrones, pero *ninguna* porción de nuestro comportamiento gobernado por patrones deviene nunca obediencia de reglas.

La segunda consecuencia se desprende de la primera. Si abandonamos las expectativas respecto a que la rígida crisálida de comportamiento gobernado por patrones se convierta en una mariposa obediente de reglas, entonces ya no necesitamos ni matices ni comillas para caracterizarlo. El comportamiento gobernado por patrones *es* comportamiento lingüístico en sentido pleno. Se rompe la conexión conceptual entre *exhibir comporta-*

miento con contenido semántico y ser capaces de ejercer evaluaciones epistémicas. De modo que, a la autonomía ontológica y normativa del comportamiento gobernado por patrones respecto a la obediencia de reglas, se le agrega una autonomía *semántica*.

X. De lo hetero a lo homogéneo

Cuando caracterizamos la primera síntesis de Sellars, dimos cuenta de su movimiento generalizador: contra el empirismo lógico, el significado de *todos* los términos, lógicos o descriptivos, que componen un lenguaje está dado por reglas de inferencias. El atractivo de este movimiento teórico reside, naturalmente, en el hecho de que las reglas no presuponen significados, sino que los hacen surgir, gobernando combinaciones de *emisiones, ruidos o inscripciones*.

La idea de las reglas de ser lingüísticas *generaliza* este aspecto de las reglas sintácticas. Son reglas que gobiernan la producción emisiones, ruidos o inscripciones, pero que no se limitan a legislar transiciones intralingüísticas. En consecuencia, si bien todavía se mantiene la heterogeneidad *funcional* que caracteriza cada tipo de transición, ésta no se traduce en una heterogeneidad *normativa* jerarquizada, donde ciertos comportamientos, a saber, las inferencias, pueden devenir obediencias de reglas, mientras que las transiciones de entrada y salida, no. Los tres tipos de transiciones constituyen tipos de comportamientos *homogéneos*, explicados por el mismo tipo de condicionamiento y gobernados por el mismo tipo de reglas.

Al romper la jerarquía normativa entre las diferentes transiciones, donde había un núcleo inferencial que podía ser obediencia genuina de reglas, y una periferia perceptiva y práctica condenada a permanecer en estado causal, se rompe también la prioridad del juego inferencial en la determinación del significado. Sellars pasa del *inferencialismo* al *funcionalismo*, generalizando la idea de función sintáctica en la idea de función sin más. Así, puede decir en *Mental Events* que “Ser un SR (sistema representacional) es ser una forma sofisticada o primitiva de organismo que percibe, infiere, recuerda y actúa. Estos rasgos están esencialmente conectados. De modo que cada uno de ellos está esencialmente involucrado en los aspectos referenciales y predicativos de los estados representacionales” (MEV, 71).

Percibir, inferir, recordar y actuar son todos comportamientos gobernados por patrones que hacen un aporte *igualmente esencial* a la determinación de aquello acerca de lo que son y aquello que atribuyen a aquello acerca de lo que son. No hay un centro genuinamente cognitivo y una periferia causal, hay un estrato interrelacionado de disposiciones causales *que es genuinamente cognitivo*.

XI. Del individuo a la comunidad

Los giros filosóficos que estamos presentando arrojan un contraste en apariencia bastante simple: en la segunda síntesis, se le concede al comportamiento gobernado por patrones todo lo que se le negaba en la primera. Esto parece sugerir un cambio de opinión casi arbitrario. Para ver las razones por las que Sellars se permite estos desplazamientos, es preciso revisar qué rol les atribuye, en esta nueva etapa, a las reglas de acción y la obediencia de reglas.

Debemos notar que aquí, sorprendentemente, hay dos compromisos que *no cambian*. En primer lugar, la obediencia de reglas sí tiene un rol para cumplir en la producción del lenguaje como medio de actividad conceptual. En segundo lugar, la conexión conceptual entre obediencia de reglas y evaluación se mantiene: *sólo* mediante comportamiento que obedece reglas conseguimos acceder a capacidades de evaluación, justificación y reforma epistémicas. Si Sellars consigue mantener estos dos compromisos, es porque cambia su enfoque individualista. Ya no concibe dos etapas de desarrollo *individual*, primero, condicionamiento para exhibir uniformidades, y luego, captación de reglas para revisarlas, sino una división *social* del trabajo lingüístico, donde un sujeto tiene comportamientos gobernado por patrones y *otro*, que obedece reglas, lo entrena, lo corrige o lo premia.

La autonomía ontológica, normativa y semántica conquistada para el comportamiento lingüístico gobernado por reglas de ser viene con un precio social: que toda *regla de ser* implica una *regla de hacer* (LTC, p.508). Que el teléfono no deba exponerse al sol implica que su usuario *debe hacer intencionalmente* esto o aquello: por ejemplo, volver al auto para cerciorarse de que no lo ha dejado en el tablero. Del mismo modo, que un hablante H se ajuste a la regla de ser “El sujeto debe emitir ‘rojo’ en circunstancias rojas” implica que *otros* han asumido la obligación “Debemos hacer lo po-

sible para H emita ‘rojo’ en circunstancias rojas”. De modo que la comunidad lingüística, que antes cumplía un rol difuso de entorno indiferente que inducía asociaciones, aparece ahora desempeñando un rol teórico de primera importancia.

Dos capítulos de este volumen se ocupan de diferentes aspectos de la implicación entre reglas de ser y reglas de hacer y el papel teórico que empieza a cumplir la comunidad. En el Capítulo 6, Nicolas Sánchez señala que muchos simpatizantes de la perspectiva sellarsiana, han interpretado al comportamiento gobernado por patrones como un modo tácito o implícito de seguir reglas sin que el hablante tenga la intención de hacerlo. En este sentido el comportamiento se produciría debido a la regla porque ésta tendría “fuerza normativa”, una clase de impacto causal sobre el pensamiento o el acto lingüístico. De esta manera hacen depender conceptualmente a las reglas de crítica de las reglas de acción que les brindan la fuerza normativa. Esto lleva a los normativistas sellarsianos a atribuir a Sellars una posición teóricamente insatisfactoria: un círculo inescapable a la hora de explicar la adquisición del lenguaje. Que haya un sujeto que se adecue a las reglas de ser (el estadio previo necesario para poder ser reglas de hacer) requeriría que haya previamente sujetos entrenadores que sigan ya las reglas de hacer. Pero en tal caso ¿cómo podrían haber aparecido los primeros sujetos, en ausencia de sujetos “plenos”, entrenadores, que los instruyan?

Por su parte, José Giromini, en el Capítulo 8, examina la articulación lógica del régimen de las reglas de ser, comparándolo con otros regímenes de evaluación que aparecen en la filosofía práctica de Sellars. A la luz de este examen, propone una lectura idiosincrática de las conexiones entre reglas de ser y reglas de hacer y sugiere algunas consecuencias que se siguen de esta lectura respecto a la ontología de lo normativo y el funcionamiento del vocabulario normativo.

Ahora bien, si Sellars pide que *unos* capten y obedezcan reglas de acción para que *otros* se conformen a deberes de ser, ¿no está, de algún modo, contra el argumento anti-intelectualista de SRLG, haciendo depender el comportamiento gobernado por patrones del seguimiento de reglas? Sí y no. En este punto Sellars es muy claro. En *Actions and Events*, donde aborda directamente el problema de qué hace que una asociación entre A y B pueda ser caracterizada como una *inferencia* desde A hacia B, dice que *debemos distinguir* las preguntas “¿Qué causó que Jones asocie B con A?” y “¿Qué

causó que Jones piense B?”, agregando que “la causa de la asociación bien puede ser un hecho acerca de su entorno. Pero *dado que tiene la asociación*, y que no hay factores obstaculizadores presentes, la *causa* de su pensar B es su pensar A” (AAE, 21).

El mecanismo psicológico que explica y constituye la inferencia es la asociación, no la captación de regla alguna, y eso es así incluso cuando la captación de una regla *por otros* sea lo que explica que exista la asociación. Sin embargo, que la asociación se explique porque otros han captado una regla es lo que permite dar cuenta del sentido en que *el hecho de “p” implique “q”* esté involucrado en la inferencia de “p” a “q”, haciéndola *algo más* que una mera asociación.

Existen una miríada de motivos por los cuales podríamos asociar un pensamiento con otro. Yo pienso en mi novia cuando escucho Lana del Rey. Pensar “q” después de “p” no es distinto en este respecto: pienso en mi novia *porque* pensé en Lana del Rey y pienso “q” *porque* pensé “p”. La diferencia reside, insiste Sellars, en que, en el caso de una inferencia, pensé “q” después de pensar “p” *justamente porque “p” implica “q”* (AAE, 17). Ahora bien, ¿Cómo interviene la implicación de “q” por “p” en mi inferencia? Así: el enunciado de implicación

“p” implica “q”

es, según Sellars, un “enunciado *normativo*” a los efectos de que los actos de pensar o decir que-p no deben *ser o estar* acompañados por actos de pensar o decir que-no-q, y también a los efectos de que para que los actos de pensar o decir que-p sean cognitivamente exhaustivos, entonces deben *estar* seguidos de actos de pensar o decir que-q (AAE, 30).

De aquí se desprende la explicación social de la inferencia. Si el hecho de que “p” implique “q” es, en realidad, una *regla de ser* a los efectos descritos arriba, y las reglas de ser implican reglas de hacer, la implicación de “q” por “p” constituye algo así como una *instrucción* para que otros diseñen mi comportamiento. Y si los otros efectivamente diseñaron mi comportamiento siguiendo esa instrucción, entonces está claro el sentido en que la implicación es responsable de mi pensar “q” luego de pensar “p”.

Esta imagen en que unos diseñan, condicionan, evalúan y corrigen los comportamientos de otros se completa, por supuesto, cuando los últimos se convierten en los primeros. Sellars sostiene que, eventualmente, todos los hablantes se convierten en entrenadores y que, al hacerlo, pasan a ser miembros “íntegros” de la comunidad lingüística (LTC, p.513) (MFC,

p.422). Esto no quiere decir que sus comportamientos lingüísticos adquieran ahora un significado que antes no tenían o que devengan un tipo de comportamiento obediente de reglas sólo ahora evaluable. El comportamiento gobernado por patrones permanece como está, con la (relativa) autonomía semántica y normativa que ya describimos. Lo que cambia es que los hablantes pueden ahora alterar las uniformidades conductuales de otros y las suyas propias. Pueden ahora, además de hablar, hacer filosofía.

XII. Conclusión

Para terminar, retomaremos los elementos que permanecen y los elementos que cambian a lo largo de las dos síntesis que identificamos en la obra de Sellars. Esto permitirá vindicar el aspecto histórico de nuestra hipótesis: no hay dos Sellars, hay un mismo proyecto, llevado adelante con los mismos métodos y los mismos elementos, sólo que dispuestos de forma diferente.

Comencemos recordando la herencia del empirismo lógico. El comportamiento lingüístico estaba gobernado por dos tipos de reglas: reglas semánticas, que conectaban estados de cosas con emisiones de términos singulares y predicados, y reglas sintácticas, que legislaban los movimientos admisibles de un enunciado a otro. Completando estas ideas del funcionamiento lingüístico con ciertas lecturas de filosofía moral [IIO; pp.1-2], que entienden que parte del contenido del vocabulario de las intenciones y los deberes es motivar la acción, Sellars construye una imagen de la estructura del lenguaje como compuesta por tres tipos de transiciones: entradas observacionales, movimientos inferenciales internos y salidas prácticas.

Lo que explica *psicológicamente* la capacidad que tiene un hablante para llevar adelante estas transiciones es el condicionamiento. De modo que el fundamento para participar de la práctica lingüística es la adquisición de un conjunto de uniformidades conductuales o comportamientos gobernados por patrones.

El rol que cumple el comportamiento que obedece reglas, es decir, el comportamiento motivado por la captación explícita de una regla, es uno, por así llamarlo, de *ingeniería conductual*: se ocupa de supervisar, incentivando o corrigiendo, las uniformidades que componen el comportamiento gobernado por patrones.

Finalmente, tenemos el movimiento *generalizador* u *homogenizador*: contra la idea del empirismo lógico de que hay distintos tipos de reglas que gobiernan distintas porciones del lenguaje, Sellars entiende que *todas las transiciones* que componen la estructura del comportamiento lingüístico están sujetas a la supervisión *del mismo tipo de regla*.

Estos son los cuatro elementos que se mantienen a lo largo de toda la obra de Sellars: (1) estructura del lenguaje compuesto por transiciones, (2) comportamiento gobernado por patrones, (3) rol de ingeniería conductual para el comportamiento que obedece reglas explícitas y (4) homogeneidad en las reglas que gobiernan el lenguaje. A partir de ellos, podemos construir los contrastes entre las dos síntesis.

El punto desde el cual todos los contrastes se despliegan es, por supuesto, el *tipo de regla* sobre el que cada una de las síntesis se apoya.

La primera síntesis entiende que las reglas que gobiernan todo el lenguaje son reglas de *inferencia*. Esto genera una asimetría semántica y normativa entre los distintos tipos de transiciones.

Desde el lado *semántico*, el significado de los términos que pueden aparecer como respuestas en las entradas observacionales o como estímulos en las salidas prácticas, pasa a depender del rol que cumplen en las transiciones internas inferenciales. Que las expresiones “rojo” y “paraguas” tengan significado *en absoluto* depende más de las conexiones que tienen con “coloreado” y “lluvia” que del hecho que podamos responder a circunstancias rojas con el primero y podamos evitar mojarnos asumiendo una intención que involucra la segunda. Ausente la articulación inferencial, ni la respuesta cuenta como una observación ni la apertura del paraguas como una acción intencional.

Desde el lado *normativo*, tenemos también modalidades de evaluación asimétricas. Las transiciones intralingüísticas admiten una evaluación *directa*: si alguien dijo “p” y luego “q” simplemente hay que constatar si hay regla de inferencia que autoriza a afirmar “q” luego de “p”. Por el contrario, las transiciones de entrada y salida sólo son evaluables de modo *indirecto*. Para constatar si fue correcto que alguien haya dicho “p” ante las circunstancias p, no examinamos si está siguiendo una regla como “Diga “p” en p”. Por el contrario, nos preguntamos si es posible inferir “p” de la afirmación de *segundo orden* “Alguien dijo ‘p’”. Del mismo modo, para constatar si fue correcto que alguien haga p tras haber dicho “Voy a hacer p”, nos preguntamos si es posible inferir que alguien vaya a hacer p de la afirmación de

segundo orden “Alguien dijo ‘Voy a hacer p’”. Las transiciones de entrada y salida devienen evaluables, no por su “contenido”, que Sellars les niega, sino en virtud de las afirmaciones que se pueden inferir de su *ocurrencia en tanto eventos*.

En la segunda síntesis, las reglas que gobiernan todo el lenguaje son *reglas de ser*, que generalizan la idea de función sintáctica en la idea de función sin más. Las emisiones que responden a circunstancias extra-lingüísticas, a circunstancias lingüísticas o que tienen por respuestas acciones extra-lingüísticas cumplen funciones distintas, pero son lo mismo en tanto simples funciones. Así, la asimetría normativa y semántica se diluye. Pasamos a una concepción semántica *funcionalista*, donde el significado está dado por cada aspecto del comportamiento, y a una concepción normativa *homogénea*, donde cada aspecto se evalúa de la misma forma. Las inferencias dejan de ser especiales: se evalúan, como las otras transiciones, en tanto *eventos* o *estados de cosas* cuya obtención se compara con ciertas reglas de ser.

Finalmente, ambas síntesis reservan, para la obediencia de reglas explícitas, tanto el rol de ingeniería conductual como el de etapa de culminación del desarrollo individual del hablante, pero con una diferencia crítica. En la primera síntesis, predominantemente individualista, la evaluación viene al final, porque es esencialmente *autoevaluación*. De modo que antes del desarrollo *pleno* no tenemos desarrollo semántica o normativamente caracterizable. En la segunda síntesis social, en cambio, la evaluación *de los otros* está desde el comienzo: ayuda a configurar las uniformidades conductuales. De modo que podemos hablar correcta o incorrectamente en sentido estricto antes de poder hablar, e intervenir, sobre el habla.

Referencias

Wilfrid Sellars

AAE (1973) “Actions and Events,” *Noûs* 7 (2): 179-202. (Consultado desde el sitio *Problems from Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/ae.html>)

EPM (1956) “Empiricism and the Philosophy of Mind,” en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol.

- I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título “The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind”). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).
- IIO** (1963) “Imperatives, Intentions and the Logic of ‘Ought’”, en Castaneda, H. y Nakhnikian, G. (eds.) *Morality and the Language of Conduct*, pp. 159-214, Wayne State University Press. (Consulta desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/iilo.html>)
- IM** (1953) “Inference and Meaning,” *Mind* 62: 313–38. Reimpreso en PPPW y ISR.
- ITSA** (1953). Is there a synthetic a priori? *Philosophy of Science* 20 (2):121-138.
- LTC** (1969) “Language as Thought and as Communication,” *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506–27. Reimpreso en Paul Kurtz (ed.), *Language and Human Nature* (St. Louis, MO: Warren H. Green, 1971). También reimpreso en EPH y ISR.
- MEV** (1981) “Mental Events,” *Philosophical Studies* 39: 325–45. Reimpreso en ISR.
- MFC** (1974) “Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics),” (con respuestas a Daniel Dennett y Hilary Putnam) *Synthese* 27: 417–37. Reimpreso en *Intentionality, Language and Translation*, editado por J. G. Troyer y S. C.

Wheeler, III (Dordrecht: D. Reidel, 1974). Una versión expandida de BEB, "Belief and the Expression of Belief", en *Language, Belief, and Metaphysics*, editado por H. E. Kiefer y M. K. Munitz (Albany, NY: State University of New York Press, 1970): 146–58. También reimpresso en ISR.

PHM (1963) "Phenomenalism," en SPR, 60–105. Reimpresso en ISR.

RNWW (1948) "Realism and the New Way of Words," *Philosophy and Phenomenological Research* 8: 601–34. Reimpresso en *Readings in Philosophical Analysis*, editado por Herbert Feigl y Wilfrid Sellars (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949).

SRLG (1954) "Some Reflections on Language Games," *Philosophy of Science* 21: 204–28. Reimpresso en ISR. Reimpresso con extensas adiciones en SPR.

SPR (1963) *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul; reeditado por Atascadero, CA: Ridgeview, 1991).

TC (1962) "Truth and 'Correspondence'," *Journal of Philosophy* 59: 29–56. Reimpresso en SPR.

Generales

Ayer, A. (1950). Basic Propositions. En M. Black (Ed.) *Philosophical Analysis* (pp.60-74), Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Brandom, R. (2000). *Articulating reasons*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Brandom, R. (2002). The centrality of Sellars' two-ply account of observation to the arguments of "Empiricism and the Philosophy of Mind". En *Tales of the Mighty Dead* (pp.348-367), Cambridge, Es-

tados Unidos: Harvard University Press.

Carnap, R. (1937). *Logical syntax of language*. Londres, Reino Unido: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Carnap, R. (1948). *Introduction to semantics*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Giromini, J. (2014). Language and rules: A normative approach to the Myth of the Given. *TAULA - Quaderns de Pensament*, 46, 17-26.

McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Millikan, R. (2016). Confessions of a renegade daughter. En J.O'Shea (Ed.) *Sellars and his legacy* (pp. 117-129), Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

Schlick, M. (1959). The foundation of knowledge. En A. Ayer. (Ed.) *Logical positivism* (pp.209-227), Nueva York, Estados Unidos: The Free Press.



Parte 1
Conocimiento y Percepción
Interior y exterior del espacio
de las razones



Algunas reflexiones sobre el conocimiento observacional en Sellars

Daniel E. Kalpokas*

I

En *Empiricism and the Philosophy of Mind* (de aquí en adelante, *EPM*), después de criticar el fundacionismo de raigambre empirista, Sellars presenta su propia alternativa sobre la justificación epistémica de los enunciados de observación. En este artículo, quisiera examinar la teoría de Sellars con el objeto de señalar un importante problema en ella. Mi diagnóstico es que ese problema surge debido a que Sellars, al concebir su teoría, no tuvo en cuenta cierta concepción de la experiencia perceptiva. El artículo se estructura como sigue. En [II] presento sucintamente la teoría de Sellars. En [III] señalo el problema en cuestión. En [IV] introduzco una concepción de la experiencia perceptiva alternativa a la del propio Sellars, que, si bien es popular en nuestros días, no parece haber sido contemplada siquiera como una posibilidad a ser discutida por Sellars. En [V] hago explícitas algunas consecuencias que trae aparejadas esa concepción alternativa de la experiencia. En [VI] considero una versión más tardía de la teoría de Sellars y muestro que, una vez más, la alternativa sugerida en [IV] es preferible. Finalmente, [VII] sintetiza los resultados de la discusión.

II

En *EPM*, parte *VIII*, Sellars considera una de las formas que adopta el Mito de lo Dado, a saber, el fundacionismo epistemológico. De acuerdo a esta forma del Mito, hay una estructura de cuestiones de hecho tal que a) no sólo cada hecho puede ser conocido no inferencialmente, sino que, además, puede serlo sin presuponer el conocimiento de otras cuestiones de hecho particulares o generales; y b) el conocimiento no inferencial en cuestión constituye el tribunal último ante el cual han de rendir cuentas

* UNC-CONICET

todas las afirmaciones empíricas acerca del mundo. El problema con el fundacionismo, dice Sellars, es que el conocimiento que se supone que es la base de todo el edificio del conocimiento empírico debe ser no inferencial y, a la vez, último. La autoridad epistémica de los enunciados de observación, que se supone que proveen esa corte final para todo conocimiento empírico, se explica apelando a las reglas semánticas que han de seguirse para su formulación: el enunciado “Esto parece rojo”, por ejemplo, será verdadero si y sólo si, al formularlo, uno sigue las reglas de significado apropiadas al caso. Ahora bien, para poder aplicar las reglas semánticas relevantes en las situaciones correctas, uno debe ser capaz de identificar perceptivamente, primero, algo rojo en el entorno inmediato. De modo que, como Sellars observa, la autoridad de tales enunciados descansa, en definitiva, en episodios “no verbales” (*EPM*, § 34) de consciencia o percatación de que algo es el caso (v.g., que esto es rojo), que poseen una autoridad epistémica intrínseca, esto es, que dan fe de sí mismos. Pero esta es, sostiene Sellars, la forma más clara del Mito de lo Dado.

A partir de *EPM*, § 35, Sellars presenta su propia alternativa en contraste con la concepción fundacionista de la justificación. Según Sellars, la autoridad epistémica de los enunciados de observación, tales como “Esto es rojo”, sólo puede descansar en el hecho de que, dada la ocurrencia de uno de sus ejemplares, puede inferirse la presencia, en el entorno inmediato del sujeto, de algo rojo. El enunciado de observación no es, aquí, un acto que, para ser correcto, ha de ajustarse a reglas, sino, más bien, la actualización de una disposición lingüística adquirida al aprender el lenguaje. Además, para ser expresión de conocimiento, el enunciado de observación no sólo debe tener autoridad epistémica, sino que, crucialmente, esta autoridad debe ser reconocida por el sujeto que hace el reporte. En otros términos, el sujeto que hace el reporte debe ser capaz de inferir, de la ocurrencia de “Esto es rojo”, la presencia de algo rojo en su entorno inmediato. Así, para expresar conocimiento, una ocurrencia de “Esto es rojo”, no sólo debe *ser* un síntoma o signo confiable de la presencia de algo rojo en las inmediaciones, sino que el sujeto mismo que hace tal afirmación debe *saber* esto.¹ De este modo, Sellars concluye que el conocimiento observacional de hechos particulares presupone, en verdad, que uno conoce hechos generales de la forma *X es un síntoma confiable de Y*. Reconocer este

1 Para una lectura alternativa de este aspecto de la teoría de Sellars, véase McDowell (2011).

punto requiere, afirma Sellars, abandonar la idea empirista tradicional según la cual el conocimiento observacional se sostiene sobre sus propios pies. Aunque ciertamente hay una dimensión lógica en la cual las proposiciones empíricas descansan en enunciados de observación, “hay otra dimensión lógica en la que este último descansa en el primero” (*EPM*, § 38).

III

Ahora bien, es evidente que la concepción de la justificación epistémica de Sellars es circular. En efecto, según Sellars, la autoridad de los enunciados de observación descansa en su confiabilidad: tales enunciados deben ser síntomas confiables de la presencia de las entidades que reportan. Además, para ser instancias de conocimiento perceptivo, esa confiabilidad debe ser reconocida, según Sellars, por el sujeto que hace tales reportes.² Sin embargo, en este punto, surge el problema: ¿Cómo se supone que el sujeto puede saber que sus reportes de observación son, en general, signos confiables de la presencia de las entidades que reportan? Más específicamente, ¿cómo puede saber uno que un enunciado de observación (v.g., “Esto es rojo”) es un síntoma o signo confiable de la presencia, en el entorno inmediato, de un objeto rojo en condiciones normales de observación? Parece que, dado el marco teórico de *EPM*, Sellars no tiene otra alternativa que responder que el sujeto sabe inductivamente de la verdad de enunciados generales de la forma “X es un síntoma confiable de Y” en virtud del conocimiento de que distintos ejemplares de enunciados de observación, tales como “Esto es rojo”, son verdaderos. Pero esto es claramente circular. Por un lado, Sellars está sosteniendo que el reconocimiento de la autoridad epistémica de enunciados de observación tales como “Esto es rojo” descansa en enunciados generales de la forma “El enunciado de observación ‘Esto es rojo’ es un síntoma confiable de la presencia de objetos rojos en condiciones normales de observación.” Por otro lado, sin embargo, parece que tal conocimiento de hechos generales descansa inductivamente en el conocimiento de hechos particulares que pueden ser expresados por enunciados de observación tales como “Esto es rojo”. Por tanto, los enunciados de observación justifican y al mismo tiempo son justificados por los enunciados generales acerca de su confiabilidad para registrar los objetos relevantes en el entorno inmediato.

² Este punto es discutido por Alston (1983).

En § 36 y 37 de *EPM*, en respuesta a una posible objeción, Sellars introduce algunas consideraciones que podrían ser tomadas, quizá, como una respuesta al círculo que he señalado. Sin embargo, no es ese el caso: aun si las consideraciones de Sellars fueran correctas, no lo ayudarían a evitar el círculo ya mencionado. Veamos por qué esto es así.

Las consideraciones introducidas por Sellars constituyen una respuesta a una posible objeción acerca de los presupuestos de los enunciados de observación. La objeción señala que parece haber un regreso obvio en la posición de la justificación epistémica de Sellars, pues parece que se está diciendo que el conocimiento observacional en el tiempo t presupone el conocimiento de la forma *X es un síntoma confiable de Y*, el cual presupone, a su vez, el conocimiento observacional relevante, el cual presupone otro conocimiento de la forma *X es un síntoma confiable de Y*, el cual presupone, nuevamente, cierto conocimiento observacional, y así indefinidamente. El problema aquí es cómo el sujeto podría aprender o adquirir conocimiento observacional, el cual es expresado por los reportes de observación, si tal clase de conocimiento presupone, en el tiempo, el conocimiento acerca del carácter confiable de los reportes de observación, lo cual, a su vez, presupone otras instancias de conocimiento observacional adquirido previamente.

La respuesta de Sellars es que ningún ejemplar de, digamos, “Esto es rojo”, dicho ahora por S , cuenta como expresión de conocimiento observacional a menos que S sepa, *ahora*, que tal enunciado es un síntoma confiable de la presencia de algo rojo en el entorno inmediato. Es cierto que S debe poder *ahora* citar algunos hechos particulares como evidencia de que distintos ejemplares de “Esto es rojo” son indicadores confiables de cosas rojas en el entorno inmediato; sin embargo, no se requiere, dice Sellars, que S conociera tales hechos particulares desde el principio. La idea de Sellars es que la capacidad de S para ofrecer razones inductivas *hoy* en favor del enunciado general “ X es un síntoma confiable de Y ” presupone una larga historia de entrenamiento para responder a las situaciones perceptibles con los reportes apropiados. No se requiere que en esos tiempos de aprendizaje del lenguaje se le atribuya a S conocimiento observacional alguno. La capacidad para justificar inductivamente, *ahora*, enunciados de la forma “ X es un síntoma confiable de Y ” no precisa ser postulada como estando presente en el tiempo previo a la adquisición del lenguaje.

Sea correcta o no esta respuesta de Sellars a la dificultad planteada, es preciso señalar que apunta a un problema diferente del que he señalado. La respuesta de Sellars pretende explicar cómo es que un sujeto puede llegar a conocer hechos generales de la forma *X es un síntoma confiable de Y* antes de conocer hechos particulares expresables por enunciados de observación, como, por ejemplo, “Esto es rojo”. Este es, pienso, un problema empírico: el problema de la adquisición del conocimiento empírico. Pero el que he señalado es, en cambio, un problema epistemológico: el problema de cómo un sujeto puede saber que sus reportes de observación son indicadores confiables de la presencia de los objetos que reportan si ese mismo conocimiento general depende, a su vez, del conocimiento particular que es expresado por los enunciados de observación. Con respecto a este problema, las consideraciones temporales de Sellars son irrelevantes. Suponiendo que hemos adquirido conocimiento empírico tal como Sellars nos dice, la pregunta epistemológica ahora es cómo es que podemos justificar inductivamente enunciados generales de la forma “X es un síntoma confiable de Y”, si estos enunciados son requeridos, a la vez, para justificar los enunciados particulares sobre los cuales se apoyan. El problema es, pues, que los enunciados de observación justifican, y son justificados por, los enunciados generales acerca de su confiabilidad para registrar los objetos relevantes en el entorno.³

IV

Sellars parece haber advertido el problema que estoy señalando, pues, posteriormente, ensayó una nueva y más compleja alternativa.⁴ No es mi

³ El círculo en cuestión puede apreciarse incluso si hacemos abstracción del reconocimiento, por parte del sujeto, de la autoridad epistémica de los enunciados observacionales. En tal caso, puede preguntarse, todavía, qué es lo que justifica el que se apele a enunciados generales (“X es un síntoma confiable de Y”) para efectuar las inferencias que van de la ocurrencia de ejemplares de enunciados de observación a la presencia de las entidades reportadas. La respuesta a esta pregunta deberá apelar, a su vez, a la verdad de los enunciados de observación que se supone que adquieren su autoridad a partir esos mismos enunciados generales. Una vez más, tenemos que los enunciados de observación justifican y, a la vez, son justificados por los enunciados generales en cuestión.

⁴ Véase Sellars (1979). Examino esta nueva alternativa de Sellars en Kalpokas (2017).

intención seguir los derroteros que siguió Sellars para tratar de solucionar el problema del círculo epistémico. Antes bien, quisiera señalar la que considero que es la raíz de este problema, a saber, la inadvertencia, por parte de Sellars, de cierta concepción de la experiencia perceptiva que, bajo diversos ropajes, se ha vuelto popular en estos días. Me refiero, desde luego, a la idea intuitiva y de sentido común de que, en la percepción, estamos “abiertos” a los hechos, de que somos inmediatamente conscientes de los objetos, propiedades y eventos que impactan sobre nuestros sentidos, o de que reconocemos directamente (esto es, no inferencialmente) que las cosas son de un modo u otro.⁵ Si Sellars hubiera adoptado esta concepción de la experiencia, habría podido evitar fácilmente el círculo epistémico que afecta a su teoría de la justificación, pues podría haber dicho que lo que justifica a los enunciados de observación no es el hecho de que sean confiables, sino, más directamente, la percepción de los estados de cosas descriptos por ellos. De acuerdo a esta alternativa, Sellars podría haber dicho que la autoridad epistémica de los enunciados de observación descansa, no en el hecho de que a partir de ellos puede inferirse la presencia de las entidades que se supone que reportan, sino, simplemente, en el hecho de que podemos percibir esas mismas entidades y verificar si los enunciados de observación son verdaderos o no.

En este punto, es importante advertir que esta apelación a la experiencia no constituye una recaída en el Mito de lo Dado en absoluto. En efecto, no estamos obligados a sostener que las experiencias son “episodios no verbales” que dan fe de sí mismos. Podemos mantener, como ha hecho McDowell (1996), que la experiencia perceptiva involucra la actualización de nuestras capacidades conceptuales y afirmar, así, que el contenido de la experiencia es conceptual. Asimismo, se puede retener un punto muy importante de la teoría de Sellars, a saber, que hay una dimensión lógica de acuerdo con la cual la autoridad epistémica de la experiencia descansa, al menos en parte, en las condiciones ambientales en las que puede tener lugar. En suma, si, a fin de explicar la autoridad de los enunciados de observación, Sellars hubiera apelado a una concepción de la experiencia de acuerdo con la cual los objetos y estados de cosas se nos presentan directamente, de un modo inteligible, a nuestros sentidos, no habría necesitado recurrir al conocimiento del carácter confiable de tales enunciados. Antes

⁵ Como ha argumentado McDowell (2016), Sellars nunca parece haber considerado esta posibilidad.

bien, habría podido decir que la experiencia perceptiva es la que justifica nuestros enunciados de observación. Con ello, habría evitado, ciertamente, el círculo epistémico que afecta a su teoría.

V

De acuerdo a la concepción de la experiencia que he introducido en § 4, al tener una experiencia perceptiva, uno es sensorialmente consciente, si se trata de un genuino caso de percepción, de los objetos y estados de cosas que impactan sobre nuestros sentidos. La autoridad epistémica de la percepción descansa en el hecho de que, en la percepción, son los objetos y estados de cosas mismos los que se nos presentan desde cierta perspectiva y en ciertas condiciones ambientales. Así, si uno realmente ve que p , por ejemplo, entonces es un hecho que p . La percepción es, como suele decirse, *factiva*⁶. Pero, ¿cómo puede ser esto así? Porque el hecho de que p es constitutivo de ver que p . No se puede ver que p si no es el caso que p . Ver que p es, pues, una actitud proposicional que involucra constitutivamente a p .⁷ Así, si uno (sabe que) ve que p , puede inferir deductivamente que p . De acuerdo a este enfoque, entonces, y a diferencia del de Sellars, la relación entre ver que p y el hecho de que p no es la de ser el primero un signo confiable del segundo. Antes bien, ver que p involucra, constitutivamente, el hecho de que p . En este punto se puede advertir que, tal como quiere Sellars, la autoridad epistémica de la experiencia, cuando es un caso de percepción, no descansa en sí misma, sino en que su ocurrencia implica, necesariamente, la presencia del estado de cosas que es percibido. Así, cuando uno hace un enunciado observacional sobre la base de una experiencia que es un caso de percepción, tanto si uno reconoce la autoridad de la experiencia como si no, uno posee justificación concluyente para su enunciado. No es que el enunciado en cuestión está justificado porque es un signo confiable de la presencia de la entidad que reporta; antes bien, está justificado porque la experiencia le revela a uno que las cosas son tal como el enunciado las describe. La presencia de las entidades reportadas no es inferida, sino percibida directamente.

⁶ Véase McDowell (1996, 1998, 2011) y Williamson (2000).

⁷ Argumento en favor de la tesis de que la percepción es una actitud proposicional en Kalpokas (2020).

Pero ahora surge la siguiente pregunta: para contar como un caso de conocimiento, ¿no debe uno reconocer la autoridad epistémica de la experiencia? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cómo se hace eso? Ciertamente, si, en general, no confiáramos en que las cosas son, al menos hasta cierto punto, tal como nos las revela la experiencia, no tomaríamos a la experiencia como un insumo para la acción y el pensamiento. Por supuesto, podemos desconfiar, cuando tenemos razones para ello, de una experiencia en particular. Podemos pensar, por ejemplo, que las cosas no son, en verdad, tal como la experiencia nos las presenta. Pero no podemos desconfiar, de un modo general o sistemático, de la experiencia. Estamos obligados a confiar en ella, no sólo por una cuestión epistemológica, sino vital. De modo que el no reconocimiento sistemático de la autoridad epistémica de la experiencia no parece ser una opción. Ahora bien, este reconocimiento puede ser de, al menos, dos tipos: implícito o explícito. Normalmente, cuando tenemos una experiencia, pensamos que las cosas son tal como la experiencia nos las revela que son. Si no tenemos ninguna razón para desconfiar de ella, asumimos directamente que las cosas son como perceptivamente parecen ser. Cuando se trata de un caso de genuina percepción (y no de un caso en el que meramente parece que percibimos), y realizamos un enunciado de observación sobre la base de nuestra experiencia, estamos justificados en afirmar que las cosas son tal como se nos aparecen en la experiencia incluso si no hemos reflexionado sobre las credenciales epistémicas de esa experiencia en particular.

Pero supongamos ahora que, en ciertas circunstancias, se ha puesto en duda el carácter verídico de una de nuestras experiencias. En tal caso, se abre el espacio para un reconocimiento explícito de la autoridad epistémica de esa experiencia. Lo que se pone en cuestión, aquí, no es la capacidad general para percibir el entorno, sino el que una experiencia en particular sea un caso genuino de percepción. Los seres humanos adultos saben, desde temprano, cuáles son las condiciones que deben darse para que una experiencia pueda ser considerada como verídica. Si se trata de la visión, saben que, por ejemplo, las condiciones de iluminación deben ser las adecuadas, o que la distancia con respecto al objeto debe permitir reconocerlo a simple vista. Este conocimiento de trasfondo que poseen los sujetos perceptivos es adquirido desde temprano comparando experiencias que son tenidas en variadas condiciones ambientales y manteniendo constantes algunas creencias o principios acerca de la naturaleza de los

objetos percibidos (por ejemplo, asumiendo que los objetos no cambian de color por el hecho de que cambien las condiciones de iluminación, o que no cambian de tamaño por el simple hecho de que pueden ser vistos a la distancia). Así, si una experiencia en particular ha sido puesta en cuestión, podemos verificar que las condiciones ambientales en las que ha tenido lugar sean las adecuadas. O, también, podemos tratar de confirmar o desconfirmar lo relevado por la experiencia en cuestión apelando a otras experiencias. Podemos, por ejemplo, mirar el objeto en cuestión desde otra perspectiva, o tocarlo, para ver si se trata en verdad del objeto que, según la experiencia original, parece ser. A diferencia de lo que sucedía con la teoría de Sellars, no hay circularidad involucrada en tal proceso de verificación. Si mi experiencia visual de que cierto objeto es rojo es puesta en cuestión, puedo revisar, por ejemplo, el estado de las lámparas de luz, o mirar el objeto en cuestión a la luz del sol. Aquí, mi experiencia original, que requiere de corroboración, no es utilizada, a su vez, para determinar si las condiciones de observación son las adecuadas. O, también, si mi experiencia, según la cual un objeto es circular, es cuestionada, puedo apelar al tacto para corroborar que me está presentado la forma que el objeto realmente tiene. En este caso, la consistencia entre mi experiencia visual y la táctil provee el requerido respaldo a la experiencia original. Y, nuevamente, tampoco aquí está involucrado el tipo de circularidad que aquejaba a la posición de Sellars.

Es importante destacar aquí que esta alternativa al tratamiento de Sellars del conocimiento observacional recupera, aunque de un modo distinto, aquella “dimensión lógica” según la cual puede decirse que el conocimiento perceptivo descansa en ciertas condiciones de trasfondo que han de tener lugar para que una experiencia sea verídica. La autoridad epistémica de la experiencia reside, como he sugerido, en que, cuando se trata de un caso de percepción, ella involucra, o implica, que las cosas son tal como se presentan en la experiencia. Pero, para que una experiencia sea un genuino caso de percepción, debe tener lugar en determinadas condiciones ambientales. Dejando de lado el posible mal funcionamiento del sistema perceptivo del sujeto, las condiciones de iluminación, por ejemplo, deben ser las adecuadas para poder advertir cuáles son las propiedades de las entidades observadas; la distancia desde la cual esas entidades son observadas debe ser la requerida para que el sujeto pueda identificarlas, etc. Cuando el sujeto supone correctamente, o advierte, que las condiciones ambien-

tales de sus experiencias son las requeridas para producir conocimiento perceptivo, está legitimado en pasar a creer, o juzgar, que las cosas son tal como su experiencia le revela que son.

VI

Algunos filósofos han sostenido, y sostienen actualmente, que existe lo que se llama “conocimiento inmediato”⁸. Este tipo de conocimiento es caracterizado por Alston (1983) como conocimiento que, para detentar su estatus de conocimiento, no depende de otro conocimiento sobre el mismo tema. Más específicamente, se trata de un tipo de conocimiento cuya justificación (“epistemización”, dice Alston, 1983, p. 75) no depende de su relación con otra creencia previamente justificada. La idea no es que, a veces, llegamos a saber algo sin apelar a inferencia alguna. Cómo llegamos, de hecho, a conocer algo, esto es, si lo sabemos haciendo una inferencia o no, es un asunto psicológico. Sellars, uno de los grandes detractores del conocimiento inmediato, acepta, desde luego, que, en tal sentido, conocemos muchas cosas de modo inmediato. El punto en discusión es, en realidad, normativo, a saber, si, en cuanto a la *estructura* del conocimiento, existe algo así como el conocimiento inmediato. ¿Existe realmente un tipo de conocimiento que se legitima a sí mismo, que, como dice Sellars, da fe de sí mismo?

En “The Structure of Knowledge” (*SK*), Sellars argumenta que, si el conocimiento es creencia verdadera justificada, entonces, no puede haber conocimiento inmediato, intuitivo, autocertificante o autoevidente. En ese artículo, Sellars argumenta que la justificación de un enunciado de observación es, esquemáticamente hablando, del siguiente modo:

- 1- He pensado en voz alta “¡Oh! Aquí hay una manzana roja” (sin que haya condiciones compensatorias).

- 2- Luego, hay una buena razón para creer que hay una manzana roja en frente de mí.

⁸ Véase, por ejemplo, Alston (1983), Chisholm (1966). Aunque Raleigh (2017) no habla de conocimiento inmediato, argumenta en contra de la idea de que toda justificación es inferencial. Rosenberg (2002) llama al conocimiento inmediato, “conocimiento epistémicamente independiente”.

Como la conclusión contiene la afirmación de que hay una manzana roja en frente de mí, que también figura en la premisa, esto genera la apariencia, dice Sellars, de que la creencia expresada en 2 se justifica a sí misma y que, por ende, su justificación no es inferencial (SK, § 35).

Ahora bien, tanto este esquema de justificación, como el presentado en *EPM*, ha sido objetado por presuponer un “ascenso de nivel” (Alston 1983, p. 80), algo que se supone que sólo está al alcance de algunos sujetos epistémicos sumamente sofisticados. Este ascenso consiste, básicamente, en una representación explícita, de segundo orden, de un enunciado de primer orden, como los enunciados de observación. Así, el sujeto debe ser capaz de determinar si la ocurrencia, en su mente, de un enunciado de observación es un signo confiable de la presencia de la entidad que se supone que describe, o si le provee una razón para sostenerlo como verdadero. Como vimos, Sellars apela a dicho ascenso de nivel para explicar cómo es posible que la autoridad epistémica de un enunciado de observación sea reconocida por el sujeto mismo que hace tal enunciado. Y, según hemos visto, esto es requerido para poder decir que tal enunciado constituye un episodio de conocimiento.

Sin embargo, sea justa esa crítica a la propuesta de Sellars o no⁹, pienso que, para ser internistas epistemológicos, no es necesario apelar al ascenso de nivel en absoluto. Si tenemos en cuenta la concepción de la experiencia introducida en § 4, se puede decir que uno está justificado en afirmar, o creer, que p porque, simplemente, uno percibe que p . Aquí, el enunciado observacional no se justifica a sí mismo, como si la sola inspección de él, por parte del sujeto, bastara para determinar que es verdadero. Antes bien, se apoya en lo que uno percibe. Y, a su vez, uno está legitimado en aceptar que las cosas son tal como se presentan en la percepción porque entiende, intuitivamente, que percibir que p involucra constitutivamente el hecho de que p . Por supuesto, el espacio lógico de las razones, tal como lo entiende Sellars, supone el ascenso de nivel. Allí, en la tarea de justificar lo que uno dice y cree, uno debe ser capaz de responder a preguntas del tipo “¿Por qué cree usted que p ?” Pero, en contraste con lo propuesto por Sellars, ante semejante pregunta uno puede decir, como solemos hacerlo en la vida diaria, “Porque veo que p ”. De manera importante, esta respuesta hace posible notar que, para estar racionalmente *justificado* en lo que uno cree, no es preciso *justificar*, o ser capaz de justificar siquiera, lo que

⁹ Para una defensa de la posición de Sellars, puede verse Rosenberg (2002).

uno cree o piensa.¹⁰ Basta con que uno sea capaz de realizar las transiciones que van desde lo que uno percibe a lo que cree o juzga. Decir, pues, “Porque veo que *p*” es, simplemente, hacer explícita esa transición que ya ha tenido lugar en uno.¹¹ Así pues, aunque justificar supone un ascenso de nivel, estar racionalmente justificado, no.

VII

En este artículo, he puesto de relieve un inconveniente que aqueja a la teoría de la justificación epistémica de Sellars, y he sugerido también que dicha teoría está erróneamente motivada por la inadvertencia, por parte de Sellars, de una concepción de la experiencia sumamente intuitiva, a saber, la idea de que la experiencia perceptiva es “apertura” a los hechos o, dicho de otro modo, consciencia sensorial inmediata de los objetos que impactan sobre nuestros sentidos. Ni bien se adopta esta concepción alternativa de la experiencia perceptiva, el inconveniente en cuestión desaparece inmediatamente. La adopción de esta concepción alternativa no involucra, ni una recaída en el Mito de lo dado, ni la adopción del fundamentismo. Asimismo, nos ayuda a sentar las bases para una concepción internista de la justificación que, a diferencia de la de Sellars, no supone ningún ascenso de nivel.

Referencias

Wilfrid Sellars

MGEC (1979) “More on Givenness and Explanatory Coherence,” en George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge* (Dordrecht: Reidel): 169–82; reimpresso en *Perceptual Knowledge*, Jonathan Dancy ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988): 177–91.

SK (1975) “The Structure of Knowledge: (1) Perception; (2) Minds; (3) Epistemic Principles,” The Matchette Foundation Lectures for 1971 at the University of Texas. Publicado en *Action, Knowledge*

¹⁰ Véase Kalpokas (2014).

¹¹ Desarrollo este punto en Kalpokas (2014)



and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars, editado por Hector-Neri Castañeda (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill): 295–347.

EPM (1956) “Empiricism and the Philosophy of Mind,” en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título “The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind”). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).

Generales

Alston, W. (1983). What’s wrong with immediate knowledge?. *Synthese* 55(1), 73-95.

Chisholm, R. (1966). *Theory of knowledge*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Prentice-Hall.

Kalpokus, D. (2014). ¿Autorización perceptiva?. *Teorema* 33 (1), 19-37.

Kalpokus, D. (2017). Sellars on Perceptual Knowledge. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (3), 425-446.

Kalpokus, D. (2020). Perception as a propositional attitude. *Theoria* 35 (2), 155-174.

McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

- McDowell, J. (1998). *Meaning, knowledge, & reality*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2011). *Perception as a capacity for knowledge*. Milwaukee, Estados Unidos: Marquette University Press.
- McDowell, J. (2016). A Sellarsian blind spot. En J. O. O'Shea. (Ed.), *Sellars and his legacy* (pp.100-116). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Raleigh, T. (2017). Against an inferentialist dogma. *Synthese* 194 (4), 1397-1421.
- Rosenberg, J. (2002). *Thinking about knowing*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.



El conceptualismo y la percepción animal¹

Alejandro Petrone*

I

Supongamos que nos encontramos en una situación perceptiva ordinaria. Frente a nosotros se encuentra la superficie de una mesa y sobre ella se hayan distintos objetos, entre los cuales podemos destacar una taza blanca, que contiene café y se encuentra al alcance de nuestra mano. Al describir esta situación es natural afirmar que vemos *que hay una taza blanca sobre la mesa*. De este modo expresamos, entre otras cosas, que nuestra experiencia perceptiva se encuentra dirigida hacia ciertos objetos, particularmente: aquellos cuyas representaciones forman parte de su contenido.² En la situación que nos ocupa, nuestra experiencia visual representa cierta taza de café, aquella que se halla al alcance de nuestra mano y es de color blanco.

Durante los últimos 40 años la filosofía de la percepción ha sido el ámbito de una intensa discusión en torno a la naturaleza del contenido de

1 El presente trabajo es una versión de lo que expuse en el workshop de SADAF dedicado a temas sellarsianos que tuvo lugar en diciembre de 2021. Me gustaría agradecer los comentarios de quienes integran los grupos de investigación que gestionaron el evento: el grupo Contingencia, dirigido por Federico Penelas, y el grupo Conceptos y Percepción, dirigido por Daniel Kalpokas y Mariela Aguilera. Asimismo, me gustaría agradecer especialmente a Laura Danón, Sofía Mondaca, Jonathan Erenfryd, Bruno Muntaabski y Juan Saharrea, quienes ofrecieron detallados comentarios a distintos puntos del texto base para aquella presentación.

2 A pesar de que esta manera de interpretar los reportes perceptuales y la intencionalidad de la experiencia perceptiva es polémica dentro del ámbito de la filosofía de la percepción, en tanto es deudora de un enfoque representacionista de la experiencia perceptiva, dado que la discusión que abordo en el presente trabajo es interna a tal enfoque, considero que me he es permitido tomar como válido el marco representacionista. No obstante, véase más abajo el modo en que caracterizo los compromisos representacionistas relevantes para la presente discusión.

* UBA – FFyL

la experiencia perceptiva (Evans 1982; Peacocke 1992; McDowell 1996, 2009; Brewer 1999; Schmidt 2015). A pesar de que sus partícipes acuerdan en que estas experiencias poseen contenidos representacionales, no existe consenso en lo que respecta a la naturaleza de estos últimos. En este sentido, hay un gran desacuerdo en torno al modo en que dichas experiencias representan el mundo.

Por un lado, quienes defienden alguna variedad de la posición *conceptualista* (Sellars EPM; McDowell 1996; Brewer 1999) creen que los contenidos de nuestra experiencia perceptiva son, al igual que los de nuestras creencias, de naturaleza conceptual, ya que sólo así podrían ejercer el rol epistémico demandado por una teoría de la justificación perceptiva apropiada. Por el otro, quienes mantienen una posición *no-conceptualista* (Evans 1982; Peacocke 2001a; Schellenberg 2013; Schmidt 2015) sostienen que tales contenidos constituyen un tipo de representación *sui generis*, distinto al conformado por los contenidos de las actitudes proposicionales, debido a las características distintivas de la fenomenología de la percepción, y a ciertas consideraciones acerca de las condiciones de posesión y la naturaleza de las capacidades conceptuales.

Uno de los principales argumentos que los no-conceptualistas han ofrecido en contra del conceptualismo es el llamado *argumento de la continuidad* (Byrne 2005) o, como lo llamaré aquí, *de la percepción animal*. Este consiste en inferir la naturaleza no-conceptual del contenido de nuestra experiencia perceptiva a partir de que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales y, con todo, el contenido de su experiencia perceptiva es del mismo tipo que el de la nuestra (Peacocke 2001a, 2001b; Schellenberg 2013; Schmidt 2015).

Mi objetivo en el presente trabajo es defender la posición conceptualista. Presentaré esta defensa como respuesta al argumento mencionado. Lo que sostendré es que no hay buenas razones para creer que el contenido de la experiencia perceptiva de los animales no-humanos es de la misma naturaleza que el contenido de nuestras experiencias perceptivas. Con miras a tal fin el trabajo está estructurado como sigue. En la siguiente sección presentaré la posición conceptualista y ofreceré una reconstrucción del argumento de la percepción animal. En la tercera sección mostraré que las defensas no-conceptualistas de la premisa crucial de dicho argumento son ineficaces. Finalmente concluiré el trabajo.

II

A la hora de clarificar en qué consiste la posición conceptualista (Sellars EPM; McDowell 1996; Brewer 1999) debemos explicitar qué entienden los defensores de la misma por “contenido de la experiencia perceptiva” y qué por “conceptual”.

La caracterización fundamental del primero de estos elementos resulta poco polémica al interior del presente debate, ya que tanto los conceptualistas como sus detractores sostienen que la noción de “contenido” aplicada a la experiencia perceptiva pretende capturar las propiedades representacionales de esta última, es decir, el hecho de que nuestro acceso perceptivo al mundo está sujeto a condiciones de corrección y evaluación semántica³.

Así, por ejemplo, en lo que respecta a la situación anterior, nuestra experiencia perceptiva de que hay una taza blanca sobre la mesa puede ser evaluada en virtud de su direccionalidad a cierto estado de cosas. De este modo, si *de hecho* el mundo fuera de la manera en que este es presentado en tal experiencia, entonces esta última podría clasificarse como un caso de percepción *verídica*, es decir, como una representación apropiada del estado de cosas al cual se dirige; pero si el mundo no fuera así, entonces la misma podría concebirse como un caso de ilusión perceptiva o de alucinación. Asimismo, podemos analizar semánticamente dicha experiencia con el fin de determinar cuáles son los constituyentes representacionales que integran su contenido, cuáles son las relaciones que estos guardan entre sí y qué características específicas posee el modo en que representan el mundo.

Por su parte, en una primera aproximación a la noción de “contenido conceptual” podemos adoptar lo que Byrne (2005) ha denominado una *concepción pleonástica*:

Un contenido es conceptual *si y sólo si* es un caso del tipo de contenido que poseen los estados de creencia.

³ Cabe aclarar que ambas posiciones sólo comparten esta caracterización mínima de la noción de contenido aplicada a la experiencia perceptiva. Cualquier caracterización ulterior sí resultaría polémica, ya sea porque constituiría un posicionamiento en el presente debate o porque conllevaría compromisos teóricos que no todos los autores involucrados estarían dispuestos a aceptar.

Una de las virtudes de esta caracterización es su neutralidad metafísica. Ya sea que concibamos a los conceptos como entidades abstractas, habilidades psicológicas o representaciones mentales (Laurence y Margolis 1999), nuestra decisión al respecto resultara irrelevante siempre y cuando la noción de contenido conceptual pueda aplicarse legítimamente tanto a los estados creencia como a aquellos estados cuyo contenido deseamos evaluar.

A su vez, una ventaja de esta concepción no advertida hasta la fecha radica en que la misma nos permite delimitar con precisión el alcance de la propuesta conceptualista. A pesar de que esta última ha sido habitualmente asociada a las filosofías de McDowell (1996, 2007) y Brewer (1999), cualquier concepción de la experiencia perceptiva que se comprometa con la existencia de propiedades representacionales y mantenga que dichas propiedades son del mismo tipo que aquellas que poseen los estados de creencia puede ser considerada como una variedad de la posición conceptualista. En consecuencia, incluso teorías aparentemente en pugna con las filosofías mencionadas pueden ser clasificadas como formas de conceptualismo. En particular, cualquier concepción doxástica (Davidson 2001; Brandom 1994) de la experiencia perceptiva será *ipso facto* un tipo de conceptualismo, así como también lo será cualquier perspectiva que, sin reducirse a lo anterior, asuma los compromisos mencionados (Sellars EPM)⁴.

Ahora bien, uno de los argumentos más importantes en contra de la posición conceptualista ha sido el *argumento de la percepción animal*, tam-

4 A pesar de que no puedo extenderme aquí en este punto, debo remarcar el hecho de que este rasgo inadvertido de la concepción pleonástica nos permite apreciar aquello que no está en discusión entre quienes creen que la experiencia perceptiva es un tipo especial de juicio o creencia, como han sostenido Brandom (1994) y Davidson (2001), y quienes creen que dicha experiencia constituye un tipo de estado mental distinto a los anteriores pero que, con todo, posee legítimamente propiedades representacionales (McDowell 1996). En este sentido, podríamos incluso afirmar que la tradición sellarsiana es eminentemente conceptualista (agréguese a Brandom, por ejemplo, el caso de Dennett (1991) y su concepción heterofenomenológica de la experiencia perceptiva).

bién denominado *argumento de la continuidad*⁵ (Peacocke 2001a, 2001b; Schellenberg 2013; Schmidt 2015). Peacocke (2001b) destaca la importancia de este argumento de la siguiente manera:

El contenido no-conceptual ha sido reclutado para muchos propósitos. Desde mi punto de vista *la razón más fundamental*, aquella en la que deben descansar las otras razones si el conceptualista presiona fuerte, yace en la necesidad de describir correctamente la superposición entre la percepción humana y la de algunos de los animales no-lingüísticos. (p. 613; énfasis agregado)⁶

Nos resulta *intuitivo* creer que los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con propiedades representacionales. Actualmente cualquiera estaría dispuesto a sostener que así como nosotros nos representamos el mundo al confrontarlo a través de alguna modalidad sensorial, también lo hacen los animales no-humanos, por ejemplo, al hallarse frente a un árbol, una fruta, u otro animal. En efecto, así como nosotros nos representamos perceptivamente superficies de cierto color, con determinada forma y que se encuentran a tal o cual distancia de donde nos encontramos, también lo hacen ciertos animales no-humanos. A partir de esta concepción intuitiva acerca de las capacidades representacionales de una gran variedad de animales no-humanos, el defensor de la posición no-conceptualista pretende inferir la naturaleza no-conceptual del contenido de nuestras experiencias perceptivas.

Debido a que tanto los conceptualistas como los no-conceptualistas suelen defender puntos de vista demandantes en lo que refiere a las condiciones de posesión de capacidades conceptuales (Evans 1982; Mc-

5 Usualmente este argumento es presentado como válido no sólo para la percepción de los animales no-humanos, sino también para la de los infantes pre-lingüísticos. En este trabajo me dedicaré exclusivamente a los primeros. La razón de esta elección radica en que, por un lado, los infantes pre-lingüísticos suelen proporcionar escaso peso en la defensa del argumento no-conceptualista, la cual suele centrarse en las relaciones entre nuestras capacidades representacionales y las de los animales no-humanos; por el otro, considero metodológicamente oportuno separar la cuestión de la percepción de los infantes pre-lingüísticos de la que abordaré aquí en tanto la primera impone consideraciones ontogenéticas que exceden con mucho el tipo de reflexiones que han guiado la argumentación de los no-conceptualistas (dejando a un lado el confuso título que Byrne (2005, p. 236) le asignó a este argumento).

6 Todas las traducciones de pasajes citados son de mi autoría.

Dowell 1996), la conclusión anterior está garantizada, según sostienen los no-conceptualistas, en virtud de que los animales no-humanos carecen de tales capacidades y, con todo, *comparten* ciertos contenidos representacionales con los animales humanos⁷ en lo que concierne al modo en que ambos representan el mundo en su experiencia perceptiva.

Peacocke (2001b) enuncia el argumento de la siguiente manera:

Mientras somos reacios a atribuir conceptos a los animales inferiores, muchos de nosotros querríamos insistir en que la propiedad de (digamos) representar una superficie plana y marrón como estando a cierta distancia de uno puede ser común a las percepciones de los humanos y los animales inferiores. La superposición de contenido no es sólo una cuestión de analogía, de mera cuasi-subjetividad en el caso animal. *Es literalmente la misma propiedad representacional la que poseen las dos experiencias, incluso si la experiencia humana también tiene en adición contenidos representacionales más ricos. Si los animales inferiores no tienen estados con contenido conceptual, pero algunos de sus estados perceptivos tienen contenidos en común con las percepciones humanas, se sigue que algún contenido representacional perceptivo es no-conceptual.* (pp. 613-14; énfasis agregado)

El argumento puede reconstruirse del siguiente modo:

(P1.1) Los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con contenido representacional.

(P1.2) Los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales.

(C1 (P2.1)) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos es de naturaleza no-conceptual.

(P2.2) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales humanos es (al menos parcialmente) de la misma naturaleza que el contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos.

(C2) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales humanos es (al menos parcialmente) de naturaleza no-conceptual.

⁷ En consonancia con la restricción metodológica que sigo aquí, uso la expresión “animales humanos” para referir a los animales humanos *adultos* y, en especial, a los animales humanos *que poseen capacidades conceptuales*.

Bajo esta reconstrucción, el argumento puede ser dividido en dos partes. En la primera de ellas lo que el no-conceptualista busca establecer es el carácter no-conceptual del contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos (C1). En la segunda, lo establecido anteriormente, junto con la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales humanos y no-humanos poseen (al menos parcialmente) el mismo tipo de contenido representacional, permiten arribar a la conclusión de que el contenido de nuestra experiencia perceptiva es (al menos parcialmente) de naturaleza no-conceptual (C2).

Ahora bien, antes de continuar, debo hacer algunas aclaraciones generales. En primer lugar, este argumento no es extendido a todo animal no-humano. En general, los casos sometidos a consideración corresponden a casos de gatos, perros o primates. Por su puesto, esto no significa que el argumento no pueda extenderse a otras especies, pero la importancia de tal restricción radica en que, si no estuviera presente, el argumento perdería buena parte de su plausibilidad, en tanto la idea de que compartimos capacidades representacionales con una gran variedad de animales no-humanos perdería su apoyo intuitivo al demandar que la misma se extendiera a especies con órganos sensoriales y entornos ecológicos muy diferentes a los nuestros.

En segundo lugar, la modalidad sensorial privilegiada por los defensores de este argumento ha sido la percepción visual. En gran medida, lo intuitivo del argumento deriva de su conexión con nuestra concepción de sentido común de la interacción entre esta modalidad sensorial y la conducta que los animales producen en respuesta a su estimulación visual, así como también del modo en que determinadas capacidades sensoriales se vinculan con las estructuras de ciertos órganos perceptivos (en este caso, la percepción visual con las estructuras que conforman los ojos). De la compleja interacción de estos puntos deriva la intuición que subyace al argumento de la percepción animal.

Finalmente, los no-conceptualistas suelen introducir en su argumentación una limitación en los contenidos perceptivos que compartimos con

los animales no-humanos⁸. En este sentido, dichos contenidos se ubican en los niveles más bajos de representación perceptiva: mientras tales animales sólo pueden representar propiedades de bajo nivel (forma, color, textura, locación espacial, etc.), nosotros no sólo podemos representar estas últimas, sino también propiedades de alto nivel. No obstante, en la medida en que la posición conceptualista sea presentada con un alcance irrestricto, es decir, como válida para *cualquier* contenido de nuestra experiencia perceptiva, la existencia de *algún* contenido no-conceptual en esta última será suficiente para mostrar la falsedad de la tesis conceptualista. Habiendo realizado estas aclaraciones, puedo retomar ahora las premisas del argumento de la percepción animal.

En lo que respecta a la primera premisa, Schmidt (2015) sostiene (siguiendo a Bermúdez (2003)) que no se encuentra sustentada meramente por su carácter intuitivo, sino que nuestra mejor razón para suscribir a la misma deriva del trabajo científico. En efecto, un paradigma relevante en la psicología del comportamiento infiere la existencia de propiedades representacionales en los estados mentales de los animales no-humanos a partir del hecho de que su conducta es de “sorpresa” cuando ocurre un evento perceptivo que viola las expectativas que dichos animales poseen acerca del mundo. En este sentido, el paradigma de la sorpresa apoyaría la idea de que los animales no-humanos representan el mundo, en tanto dichas representaciones son las que permitirían dar cuenta de sus expectativas y del modo en que sus experiencias perceptivas impactan sobre estas últimas, es decir, de la manera en que la ocurrencia de tales experiencias produce una reacción de sorpresa.

Por su parte, la tesis de que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales es uno de los pilares que sustenta esta estrategia

8 Schellenberg (2013) construye el trilema que introduce la percepción animal de manera irrestricta. En este sentido, su defensa de la posición no-conceptualista es más radical que la abordada aquí. Adicionalmente, niega la plausibilidad de sostener *meramente* la existencia de un “núcleo” de contenidos no-conceptuales compartidos bajo el argumento de que las defensas de esta posición no dejan en claro en qué consistiría dicho núcleo o en qué sentido este podría estar aislado del resto de los contenidos perceptivos de manera tal que estos últimos no lo afecten constitutivamente. (p. 276). En cualquier caso, en virtud de que la restricción usualmente adoptada por los no-conceptualistas no resulta crucial para mi argumentación, lo que sigue se aplica de igual modo a defensas moderadas o radicales del no-conceptualismo, siempre y cuando se comprometan con alguna versión de la premisa P2.2.

argumentativa. Si bien este punto se encuentra sujeto a discusión (Camp 2007), existe un amplio consenso entre los participantes del presente debate en lo que respecta a la carencia de dichas capacidades por parte de los animales no-humanos. En efecto, tanto no-conceptualistas como conceptualistas (Evans 1982; McDowell 1996) han defendido concepciones acerca de estas capacidades que excluyen a los animales no-humanos al demandar como condición para la posesión de conceptos el poder ejercitar cierta capacidad psicológica o epistémica de la cual carecen tales animales.

De acuerdo con una de las posiciones usualmente tomadas como punto de referencia en este debate (McDowell 1996)⁹ los animales no-humanos quedan excluidos de la posesión de conceptos debido a que no son capaces de realizar tareas de evaluación epistémica. De acuerdo con esta línea de pensamiento, el *locus* de la racionalidad se encuentra en la capacidad de evaluar creencias y acciones a la luz de razones, por lo que si la racionalidad captura una propiedad *distintivamente* humana y, a su vez, hay una íntima relación entre la capacidad evaluativa mencionada y las capacidades conceptuales, entonces los animales no-humanos carecen de estas últimas.

En una primera aproximación lo anterior puede aparentar ser una resolución de la cuestión por estipulación: llámense “conceptuales” a aquellas capacidades que dan cuenta de la propiedad distintivamente humana que llamamos racionalidad. No obstante, esta estipulación no es más que la delimitación de un fenómeno particular como referente de una expresión determinada y *no* la resolución dogmática de una disputa teórica, es decir, no pretende resolver *a priori* la cuestión empírica de la presencia de este fenómeno en tales o cuales animales. En este sentido, esta línea de pensamiento limita el uso de la expresión “concepto” a aquellas capacidades que dan cuenta del tipo de pensamiento que hallamos paradigmáticamente en los animales humanos, a saber: el pensamiento reflexivo que somete sus instancias a evaluación racional.

⁹ Las dos concepciones de las capacidades conceptuales que más han influido en la articulación de este argumento son sin duda el requisito de generalidad de Evans (1982) y la concepción epistémica de McDowell (1996). He preferido introducir esta última en lugar de la de Evans debido a que permite apreciar la medida en que el compromiso con P1.2 es compartido por no-conceptualistas y conceptualistas. Para una versión del argumento construida en base al requisito de generalidad véase Schmidt (2015).

Con todo, esta posición debe ofrecernos más que la mera ocurrencia del fenómeno en cuestión en el caso de los animales humanos, debe brindarnos una restricción sobre la atribución de este tipo de pensamiento que permita dar cuenta de la ausencia del mismo en los animales no-humanos. En última instancia, esta restricción consiste en que ejercer las capacidades evaluativas del tipo demandando requiere la posesión de un lenguaje natural. Esto se debe a que la evaluación racional procede en virtud de las relaciones semánticas que el ítem en consideración (la creencia o acción del caso) mantiene con los demás estados con contenido de quien dispone del mismo, es decir, a partir del modo en que se relaciona el contenido de dicho ítem con los contenidos de los demás estados. El contenido de la creencia de *que esta taza tiene café* es lo que explica que de allí pueda inferirse justificadamente *que esta taza tiene líquido* o *que el líquido de esta taza es de un color negruzco* y, en consecuencia, lo que explica qué puede (y qué no) ser aceptado como válido una vez aceptada tal creencia.

Ahora bien, de acuerdo con esta línea de pensamiento, es justamente el lenguaje natural el que nos permite tener estados relacionados de la manera requerida, ya que, por un lado, es la estructuración lingüística de los estados en consideración la que permite determinar sus constituyentes y el modo en que estos establecen relaciones de garantía o habilitación entre los estados que conforman, y, por el otro, el lenguaje encarna los vínculos racionales aceptados al interior de una comunidad de hablantes, es decir, en qué instancias es considerado apropiado aplicar un concepto (cuándo estamos habilitados a sostener una creencia en respuesta a la estimulación del entorno, o a emitir un reporte de experiencia) y qué transiciones inferenciales resultan válidas.

En consecuencia, los animales no-humanos quedan excluidos de la posesión de capacidades conceptuales debido a que carecen del medio representacional requerido, a saber: el lenguaje natural del que disponemos los animales humanos. McDowell (1996) resume su posición del siguiente modo:

La manera en que estoy explotando la idea kantiana de espontaneidad me compromete con una interpretación demandante de expresiones como “concepto” y “conceptual”. Es *esencial* a las capacidades conceptuales, en el sentido demandante, que pueden ser explotadas en el pensamiento activo, el pensamiento que está abierto a la reflexión sobre sus propias credenciales racionales. Cuando digo que el contenido de la experiencia es conceptual, eso es lo que significo con “conceptual”. (p. 47; énfasis agregado)

Al ser iniciado en un lenguaje, un ser humano es introducido en algo que ya *encarna vínculos racionales entre conceptos*, constitutivos del diseño del espacio de las razones [...]. (p. 125; énfasis agregado)

De esta manera, a partir de una concepción restrictiva de las capacidades conceptuales como la que he presentado y del hecho de que los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con contenido representacional, puede arribarse a la conclusión de que dicho contenido es de naturaleza no-conceptual. De acuerdo con Schmidt (2015) esta inferencia está justificada en virtud de que, si los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales, *a fortiori* dichas capacidades no pueden ejercer un rol en la determinación de los contenidos de sus estados mentales y, particularmente, en la determinación del contenido de sus experiencias perceptivas. En esta posición el contenido de un estado mental es no-conceptual si y sólo si sus propiedades representacionales no se encuentran determinadas constitutivamente por el ejercicio de capacidades conceptuales. Por lo tanto, las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen contenido no-conceptual.

III

En la sección anterior he presentado la estrategia argumentativa que los no-conceptualistas emplean para defender la tesis de que los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con contenido representacional de tipo no-conceptual. Establecido este punto, el no-conceptualista debe ofrecernos una razón que permita inferir de allí el carácter no-conceptual del contenido de *nuestras* experiencias perceptivas. En esta sección me propongo mostrar que ninguna de las razones ofrecidas para cumplir este propósito es satisfactoria.

Una de las razones que los no-conceptualistas han presentado en favor de la tesis de que el contenido de la experiencia perceptiva de los animales no-humanos es de la misma naturaleza que el de la nuestra consiste en el carácter intuitivo de esta tesis o, dicho de otra manera, en lo anti-intuitivo de su negación. De acuerdo con Peacocke (2001a), podemos distinguir entre dos líneas de pensamiento acerca de la percepción animal:

[*Línea dura*] [N]inguno de los estados perceptivos conscientes con contenido representacional que son disfrutados por los humanos adultos puede ser disfrutado por los animales no-lingüísticos sin conceptos o con capacidades conceptuales sólo mínimas. (p. 260; énfasis agregado)

[*Línea blanda*] [A]lgunos de los estados perceptivos conscientes con contenido representacional disfrutados por los humanos adultos pueden ser disfrutados por los animales no-lingüísticos sin conceptos o con capacidades conceptuales sólo mínimas. (p. 260; énfasis agregado)

Peacocke sostiene que la línea dura resulta anti-intuitiva. En consecuencia, el conceptualismo es concebido como una posición anti-intuitiva, ya que, al defender el carácter conceptual de los contenidos de la experiencia perceptiva de los animales humanos y, al mismo tiempo, una concepción restrictiva de las capacidades conceptuales que excluye a los animales no-humanos del dominio de los portadores de conceptos, está comprometido con una versión de la línea dura. A diferencia de lo que sucede con esta posición, el no-conceptualismo encontraría apoyo intuitivo al poder presentarse como un modo de desplegar la línea blanda, debido a que tanto animales humanos como no-humanos podrían tener experiencias perceptivas con contenido en el mismo sentido, esto es: experiencias visuales con contenido no-conceptual.

Ahora bien, a fin de evaluar esta estrategia, es legítimo indagar cómo caracterizar la intuición que sustenta la línea blanda y, consistentemente, desacredita la línea dura. Al respecto pueden ofrecerse al menos las siguientes opciones:

- (1) Los animales no-humanos, al igual que los animales humanos, tienen *experiencias perceptivas*.
- (2) Las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen, al igual que las de los animales humanos, *contenidos representacionales*.
- (3) Las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen el mismo *tipo de contenido* que las de los animales humanos.

Estas alternativas permiten apreciar una tensión al interior de la argumentación no-conceptualista: por un lado, para que el argumento sea

eficaz la intuición operativa debe ser caracterizada como (3), pero, por el otro, si (3) fuera la intuición subyacente, entonces la misma no sería pre-teórica como lo requiere la argumentación.

Para notar lo anterior es necesario advertir lo siguiente. En primer lugar, la intuición que sustenta la línea blanda puede ofrecer apoyo a la premisa P2.2 de dos maneras: o bien de manera directa, es decir, considerando que aquello que resulta intuitivo es una forma de la premisa P2.2, o bien de manera indirecta, tomando como intuitiva alguna proposición que permita inferir de manera justificada P2.2. No obstante, si la intuición en consideración no fuera caracterizada como (3), es decir, si no fuera una forma de P2.2, entonces no estaría claro cómo es que esta apoyaría la premisa que sustenta la segunda parte de la argumentación, es decir, qué habilitaría al no-conceptualista a sostener que el contenido de nuestras experiencias perceptivas es (al menos parcialmente) del mismo tipo que el de las experiencias de los animales no-humanos. Si en lugar de (3) la intuición subyacente fuera caracterizada como (1) o (2), lo máximo que podría inferirse de allí, sin tomar en consideración compromisos teóricos adicionales, es que ambos tipos de animales tienen experiencias perceptivas o que estas últimas poseen propiedades representacionales, pero no que dichas propiedades son de la misma naturaleza, por lo que no podría validarse P2.2. Pero, si la intuición relevante fuera (3), ¿en qué medida podría constituir una *justificación* de la posición no-conceptualista?

En segundo lugar, si la intuición fuera (3), como de hecho han sostenido los no-conceptualistas¹⁰, contrariamente a lo que cree Peacocke (2001a)¹¹, esta sería una intuición *teórica*, debido a que versaría sobre propiedades caracterizadas en el vocabulario de una teoría específica. En este sentido, la intuición relevante sólo sería aceptable a partir de una comprensión filosófica específica acerca de la naturaleza de las propiedades representacionales de la experiencia perceptiva de los animales humanos y no-humanos. En particular, si (3) fuera la intuición subyacente, entonces constituiría un posicionamiento acerca del tipo de propiedades representacionales de nuestra experiencia perceptiva en tanto implicaría

¹⁰ Véase, por ejemplo, Peacocke 2001a (p.260) y Schmidt 2015 (p.143).

¹¹ P. 260 “la intuición *preteórica* parece encontrar la línea dura muy dura de aceptar” (énfasis agregado).

la negación de otros posicionamientos de la misma clase¹² y, especialmente, del conceptualista.

Esto último puede apreciarse a partir de que la posición conceptualista defiende tanto que el contenido de nuestras experiencias perceptivas es de naturaleza conceptual, como que las nociones de “concepto” y “conceptual” en juego son tales que impiden su atribución a los animales no-humanos, por lo que se compromete con una versión de la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales no-humanos *no* poseen el mismo tipo de contenido que el de nuestras experiencias perceptivas. En consecuencia, si el conceptualismo y la intuición en consideración constituyen compromisos de la misma clase, introducir esta última en la argumentación contra el primero no sería sino incurrir en circularidad, ya que no sería sino afirmar de manera velada lo mismo que pretende concluirse, a saber: la falsedad de la posición conceptualista. En efecto, introducir P2.2 en el marco de la presente discusión no es sino afirmar de otro modo C2. De este manera, el no-conceptualista enfrenta un dilema, ya que su argumentación o bien descansa en una intuición *insuficiente* para garantizar la validez de la premisa P2.2 y, en consecuencia, C2, o bien lo hace en una intuición cuya apelación constituye una *petición de principio*.

No obstante, los no-conceptualistas han buscado otra fuente de apoyo para su argumentación en las propiedades estructurales de los órganos y las regiones cerebrales que subyacen a las capacidades perceptivas de ambos tipos de animales. Schmidt presenta el punto de la siguiente manera:

Pero hay un punto más fuerte subyaciendo al argumento de Peacocke. Normalmente usamos métodos empíricos para evaluar si la percepción de un animal es similar a la de un adulto [humano]. Los órganos perceptivos y las estructuras cerebrales que subyacen a la percepción humana adulta y a la percepción de los animales superiores son muy similares; esto normalmente es tomado como evidencia en lo que respecta a cuán similares son sus estados perceptivos y sus contenidos. (p. 143-144)

Desgraciadamente, ni Schmidt ni Peacocke ofrecen una caracterización ulterior del modo en que esto apoyaría P2.2 y sólo se limitan a enunciar que es tomado como evidencia en favor de P2.2. De hecho, el único ejemplo que Schmidt (2015) presenta del tipo de estudios que está

12 Entiéndase: posicionamientos acerca de si tales experiencias poseen o no el mismo tipo de contenido.

teniendo en consideración expone una *diferencia* entre nuestras capacidades perceptivas y las de los animales no-humanos:

Un ejemplo del rol de la investigación empírica en este contexto es que los científicos sostienen que los perros *no pueden* percibir las diferencias entre algunos colores de los cuales los humanos *pueden* tener experiencias en base a evaluaciones conductuales con perros y a la conformación de sus ojos. (p. 102; énfasis agregado)

Obviando estos desafortunados detalles, podemos preguntarnos si esta estrategia podría funcionar, es decir, si las similitudes estructurales de los órganos y las zonas cerebrales pertinentes podrían oficiar como sustento de la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales humanos y no-humanos poseen el mismo tipo de contenido representacional.

Sin embargo, esta estrategia tampoco resulta eficaz. La razón de su fracaso radica en que esta maniobra depende de una preconcepción de nuestras capacidades perceptivas. Tanto conceptualistas como no-conceptualistas están dispuestos a aceptar P1.2, es decir, que los animales no-humanos, a diferencia de los animales humanos, carecen de capacidades conceptuales (de hecho, si esto no fuera así, el argumento de la percepción animal fracasaría). Ahora bien, dado el supuesto que subyace a esta estrategia, a saber: que las capacidades psicológicas de los animales son producidas por estructuras orgánicas específicas, las capacidades conceptuales de los animales humanos deben ser producidas por estructuras orgánicas determinadas que o bien no se encuentran presentes en los animales no-humanos o bien no son empleadas con dicha función en tales animales. Llegados a este punto podemos notar que la posición conceptualista implica que las estructuras relevantes en la producción de nuestras experiencias perceptivas incluyen aquellas que competen a las capacidades conceptuales, ya que en esta concepción las capacidades perceptivas tienen la función de producir representaciones conceptuales. De esta manera, la individuación funcional que los conceptualistas emplearían en la determinación de las estructuras subyacentes relevantes implicaría *ipso facto* que estas últimas incluyen estructuras que no se encuentran presentes (o no poseen la misma función) en los animales no-humanos.

De este modo, señalar aquellas estructuras compartidas por animales humanos y no-humanos resulta ineficaz, ya que por estas últimas no son

suficientes, desde el punto de vista conceptualista, para la producción de las experiencias perceptivas humanas. Esto último muestra que la individuación funcional que sustenta la estrategia del no-conceptualista supone veladamente la negación de la tesis conceptualista en tanto implica que las estructuras orgánicas dedicadas a la producción de la experiencia perceptiva en los animales humanos son las mismas que aquellas de los animales que carecen de capacidades conceptuales, es decir, que las últimas son suficientes para producir nuestras experiencias perceptivas.

Para que esta estrategia funcione el no-conceptualista debería primero poder determinar cuál es la función de la experiencia perceptiva y luego mostrar que las estructuras orgánicas dedicadas a la ejecución de dicha función se encuentran presentes tanto en los animales humanos como en los animales no-humanos. Por lo tanto, la estrategia es ineficaz debido a que supone una resolución del debate entre conceptualistas y no-conceptualistas en lo que concierne a la función de la experiencia perceptiva en la producción de cierto tipo de contenido representacional.

Por su puesto, el argumento podría consistir meramente en una deferencia en la individuación funcional operativa en la neurociencia cognitiva, pero en dicho caso distaría de estar claro por qué el conceptualista debería aceptar los fundamentos conceptuales de dichas ciencias en lugar de proponer su posición como una reforma de las individuaciones pertinentes. En cualquier caso, incluso si el no-conceptualismo fuera la posición subyacente a la práctica científica pertinente (lo cual tampoco ha sido establecido), no estaría claro por qué debería *ipso facto* ser aceptado. Aún si esto último fuera el caso, para que su introducción no sea una nueva circularidad en la argumentación, las ciencias pertinentes deberían ofrecer una defensa de sus individuaciones en lugar de meramente suponerlas. Sea como sea, hasta que los no-conceptualistas esclarezcan estos puntos esta estrategia parece poco prometedora.

En resumen, ninguna de las razones que los no-conceptualistas han presentado en favor de P2.2 es eficaz. Por un lado, la estrategia que apela a la intuición o bien es insuficiente o bien es circular. Por el otro, la estrategia que hace uso de las similares estructurales *supone* indirectamente la falsedad del conceptualismo. Por lo tanto, el argumento de la percepción animal falla en mostrar la falsedad de la tesis conceptualista.

IV

En este trabajo he intentado mostrar que, a diferencia de lo que creen los no-conceptualistas, el fenómeno de la percepción animal no constituye *ipso facto* una objeción en contra del conceptualismo. Las razones que los detractores del conceptualismo han empleado en esta dirección resultan ineficaces: por un lado, el intento de utilizar la intuición como apoyo para la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen el mismo tipo de contenido representacional que las de los animales humanos resulta o bien insuficiente o bien circular; por el otro, la apelación a propiedades estructurales compartidas por los órganos y las zonas cerebrales que subyacen a la percepción humana y animal resulta ineficaz para apoyar la tesis mencionada ya que depende una individuación funcional de la experiencia perceptiva no compartida por conceptualistas y no-conceptualistas. Como resultado, si el no-conceptualista pretende retener la idea de que la percepción animal ofrece en sí misma una razón para abandonar el conceptualismo, deberá brindarnos nuevos argumentos en favor de dicha tesis.

Referencias

Wilfrid Sellars

EPM (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind," en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título "The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind"). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).

Generales

- Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking without words*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Brewer, B. (1999). *Perception and reason*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Byrne, A. (2005). Perception and Conceptual Content. En E. Sosa & M. Steup. (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp.231-250). Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Camp, E. (2009). Putting concepts to work: sistematicity, and stimulus-independence. *Philosophy and Phenomenological Research* 78 (2), 275-311.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston, Estados Unidos: Little, Brown and Company.
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Fodor, J. (2007). The revenge of the given. En B. McLaughlin y J. Cohen. (Eds.), *Contemporary debates in philosophy of mind* (pp.105-116). Singapur: Blackwell.
- McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009). *Having the world in view*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

- Peacocke, C. (1992). *A study of concepts*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Peacocke, C. (2001a). Does perception have a nonconceptual content?. *Journal of Philosophy* 98 (5), 239-264.
- Peacocke, C. (2001b). Phenomenology and nonconceptual content. *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (3), 609-615
- Schellenberg, S. (2013). "A Trilemma About Mental Content". En J. Schear. (Ed.), *Mind, reason, and being-in-the-world. The debate McDowell-Dreyfus* (pp.272-282). Nueva York: Routledge.
- Schmidt, E. (2015). *Modest nonconceptualism*. Dordrecht, Países Bajos: Springer.



Lo percibido y lo dado: Reflexiones conceptualistas del debate sobre el contenido no conceptual¹

Bruno Gabriel Muntaabski*

I. Introducción

En el debate actual sobre la naturaleza del contenido de los estados mentales, se asume comúnmente que la postura conceptualista es aquella que está comprometida con la idea de que no existe ningún tipo de contenido que pueda ser caracterizado como no conceptual, siendo que todo contenido legítimo está constitutivamente articulado por conceptos (Bermudez y Cahen 2019). De este modo, si bien el debate reconoce la existencia de múltiples tipos de contenidos (Heck 2007; Bermudez 2007), la distinción de los mismos no ha impulsado un escrutinio detenido en torno a cuál es la actitud filosófica del conceptualismo ante ellos. Este trabajo propone un esclarecimiento de este punto, defendiendo que el conceptualismo es capaz de reconocer como válidos diversos usos de este concepto, según se entienda su relación con el concepto de ‘razones’.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada en las jornadas de discusión “Temas de la filosofía de Wilfrid Sellars - A 65 años de *“Empiricism and the Philosophy of Mind”* (2021), organizadas por el Grupos de Pragmatismo (SADAF) y el Grupo Conceptos y Percepción (UNC). El autor quisiera agradecer a todos y todas las participantes del encuentro, así como a los respectivos grupos, por la oportunidad de presentar aquel escrito en un espacio de trabajo tan estimulante. En particular, quisiera agradecer a Federico Penelas, Daniel Kalpokas, Claudio Cormick, Jonathan Erenfryd, Mauro Santelli, Alejandro Petrone, Manuel Epstein y Nahuel Recabarren por valiosos comentarios al trabajo. Nahuel fue el discutiador del texto y realizó comentarios puntillosos que permitieron clarificar y mejorar el mismo en varios puntos. Un agradecimiento adicional a Liza Skidelsky, quien leyó las primeras versiones del trabajo críticamente, dando aportes claves para su desarrollo. Por último, un agradecimiento especial a José Giromini y, nuevamente, a Nahuel Recabarren por la oportunidad de presentar este trabajo para el presente volumen.

* UBA-SADAF)

Para desarrollar este punto, se ofrecerá primero (secc. II) una exposición de un modo intuitivo de comprender la diferencia entre conceptualistas y no conceptualistas ofrecida por Bermudez (2007), y mantenida en Bermudez y Cahen (2019). Siendo que un caso paradigmático de conceptualismo contra el que han estado dirigidos la mayoría de los argumentos no-conceptualistas ha sido la postura desarrollada en McDowell (1996), se pasará (III) a exponer ciertos rasgos de su filosofía. El trabajo no estudiará las críticas específicas realizadas contra ella por diversos no-conceptualistas, si bien los desarrollos presentes pretenden ser preliminares necesarios para evaluar la legitimidad de las mismas. En cambio, se intentará mostrar ciertos presupuestos en la lectura del conceptualismo por parte de quienes lo rechazan, los cuales han producido una incompreensión de éste como postura filosófica.

En dicha sección se pondrá la atención en dos conceptos filosóficos insuficientemente tematizados en la bibliografía sobre contenido no conceptual (de ahora en más, 'CNC'), el concepto de 'espontaneidad' y su rol dentro del aparato mcdowelliano. Luego, se lo vinculará con la sensibilidad a las razones, por medio del análisis de la reapropiación crítica que McDowell hace de la obra de Sellars y Kant. Esto permitirá entender aquella sensibilidad como una pieza crucial para entender la crítica al Mito de lo Dado (IV). Se argumentará que esta concepción mitológica está presupuesta dentro del no-conceptualismo de Evans (1982). Se pretende con ello avanzar en la clarificación de uno de los motivos filosóficos principales que existen para adoptar el conceptualismo, la cual hunde sus raíces en una temática reconocidamente neosellarsiana.

Con estos elementos en juego, las dos secciones siguientes (V, VI) se encargan de extender el argumento ofrecido para considerar la actitud conceptualista para con el CNC subpersonal. En particular, se argumenta que, con ciertas distinciones filosóficas en juego, es posible comprometerse fielmente con el uso de esta noción en el estudio del funcionamiento de nivel subpersonal de la maquinaria fisiológica por la que los humanos (y cualquier animal) son siquiera capaz de tener experiencias y juicios con contenido empírico. De esta forma, la postura conceptualista se presentará como el reconocimiento de los recaudos necesarios que deben ser tomados en ciencia para evitar mitologías filosóficas insostenibles. Se espera con esto lograr despejar una serie de confusiones conceptuales sobre lo que está implicado en el debate en torno al CNC.

II. La adscripción de contenido y la restricción conceptual

Un modo estándar de presentar la discusión en torno a la noción de “contenido no conceptual” es analizarla en términos de lo que ella excluye. Así, Bermúdez (2007) afirma que un contenido “es no conceptual solo si puede atribuirse a un sujeto sin atribuir *ipso facto* a ese sujeto el dominio de los conceptos necesarios para especificarlo.” (55-56, énfasis en el original). Del mismo modo, Michael Tye afirma de ella: “Decir que un contenido mental es no conceptual es decir que su sujeto no necesita poseer ninguno de los conceptos que nosotros, como teóricos, empleamos cuando establecemos la condición de corrección para ese contenido.” (Tye 2000: 62, citado en Bermúdez 2007: 56). Esta forma de entender la noción es estándar en el debate sobre este tipo de contenido y constituye un presupuesto común en los escritos en torno a la filosofía de la percepción.

La misma es refrendada por Bermudez y Cahen en la entrada de “Contenido no conceptual” (2019) de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; estos autores afirman allí que el CNC es una noción contrastiva y que “al elucidarla debemos empezar con la noción de contenido conceptual” (2019: 2). De esta forma, entender cuáles son casos paradigmáticos de contenido conceptual tendría la ventaja de permitir entender cuál es el espacio de posibilidad en que pueda encontrarse CNC en el estudio de los fenómenos mentales. Para ello, Bermudez y Cahen contemplan el caso de las actitudes proposicionales, entendiendo que las mismas son ejemplos canónicos de contenido conceptual. A partir de esto, pareciera ser un principio intuitivo a la hora de determinar el contenido de las mismas el que quien atribuye tal contenido se restrinja a formular el mismo en términos de conceptos accesibles al sujeto de la actitud proposicional. Esta restricción conceptual es formulada explícitamente con la forma de (RC)²

(RC) Las especificaciones del contenido de una oración o actitud proposicional deben utilizar únicamente conceptos que el emisor o pensador posea.

Ella se encuentra motivada por la conjunción de dos tesis. En primer lugar, se argumenta que la especificación de lo que un sujeto percibe, cree o dice debe ser realizada “tan fiel como sea posible a la forma en que el pensador, el perceptor o el hablante *aprehende el mundo*” (2019: 6. Énfasis

² Bermudez & Cahen (2019): 5

añadido). En segundo lugar, dicha forma de aprehensión está determinada por los conceptos que el sujeto posee. Sobre esta base, se afirma que la divergencia entre conceptualistas y no conceptualistas puede describirse como la aceptación o rechazo, respectivamente, de la segunda de estas tesis, cuando la restricción es aplicada a otros objetos teóricos que las actitudes proposicionales.

Los mencionados autores distinguen tres sentidos relevantes en que se puede enmarcar el debate conceptualismo/no-conceptualismo, cada uno de los cuales ha generado argumentos y réplicas, si bien no siempre diferenciados en lo que respecta al nivel al que estos se sitúan. Estos 'niveles' o sentidos se distinguen a partir del ámbito de aplicación explicativa del CNC, siendo ellos: 1) estados perceptivos de nivel personal de seres lingüísticos; 2) estados representacionales de sistemas subpersonales; 3) estados representacionales de animales e infantes pre-lingüísticos. Esta distinción señala la existencia de múltiples desacuerdos posibles entre quienes defienden o atacan el CNC. Si bien la formulación de los autores no permite esclarecer por sí sola qué impacto tiene en los demás ámbitos el rechazo del CNC en uno de ellos, la distinción de ámbitos en sí no ha conducido a una reflexión teórica en torno a cuál es la actitud del conceptualista ante el CNC en cada ámbito. Así lo demuestra, implícitamente, Bermudez (2007) al evaluar la plausibilidad de la tesis conceptualista en todos los campos de aplicación, sin considerar la relevancia que pueda tener la distinción de niveles misma para el *alcance* de la tesis no conceptualista.

La confusión que esto invita es la de pensar que el conceptualismo está, por principio, comprometido con el rechazo del CNC en todos los ámbitos. Esta posibilidad, sin embargo, ignora tanto las diferentes actitudes que es posible tener según el campo de aplicación, como más específicamente las razones del rechazo en un caso u otro.³ La suposición de que el conceptualista defiende una postura de rechazo indiferente al CNC del que se trate se argumentará injustificada, precisamente a raíz del aparato teórico desplegado por éste para tratar con cada uno de ellos.

3 El presente trabajo se concentrará mayormente en la actitud conceptualista hacia los primeros dos tipos de CNC. Pero lo defendido respecto al segundo de ellos (secc. V y VI) puede ser extendido sin mayor dificultad para considerar el contenido de los estados de los seres del tercer ámbito. Esto queda para un trabajo futuro.

III. Lo conceptual, la justificación y la libertad del pensar

Un modo de traer a la superficie los presupuestos del no-conceptualismo en torno al debate sobre el contenido no conceptual es por medio de una estrategia indirecta, desarrollando ciertas intuiciones mcdowellianas. Ellas permitirán entender tanto la razón del rechazo del CNC de nivel personal, como el espacio de posibilidad que tiene el conceptualismo para aceptar ciertos usos explicativos de aquella noción. El objetivo ahora consiste en mostrar que una indagación en el concepto de ‘espontaneidad’ y de “sensibilidad a razones” pone esta suposición en tensión, a la vez que da forma específica a un tipo de conceptualismo no ingenuo sobre las explicaciones en ciencias cognitivas. Un punto ineludible para comprender el aparato teórico mcdowelliano yace en su reapropiación de una temática extensamente tratada por Wilfrid Sellars. En *Empiricism and the Philosophy of Mind (EPM)*, este autor estudia las implicancias de diversas concepciones filosóficas en torno al significado, la percepción y el lenguaje sobre cuestiones epistemológicas. Si bien aún hoy existe gran desacuerdo sobre cómo leer esta obra, es posible explicitar algunos de sus rasgos más importantes bajo la lupa mcdowelliana. Dos son de particular importancia. En primer lugar, tal como McDowell lee este trabajo, una de sus enseñanzas capitales para la filosofía es haber considerado con detenimiento lo que está presupuesto en la capacidad de emitir juicios acerca del mundo. En esta lectura, Sellars afirma que existe una distinción entre dos dimensiones a lo largo de las cuales es posible atribuir estados a un sujeto perceptivo. Ellos son el espacio de las causas y el espacio de las razones (McDowell 2006: 4-6). Sellars dice del segundo que es el espacio de “justificar y de ser capaz de justificar lo que uno dice” (EPM, §36; citado en McDowell 2006: 6). Más específicamente, el estado de *conocer*, o de ser vehículo del conocimiento, se descubre como caso paradigmático de aquello que se encuentra dentro del espacio de las razones. Y por tanto, existe una pretensión de que todo análisis de los fenómenos epistémicos debe hacerse con recursos distintos (si bien no necesariamente contrarios) a aquellos que se tienen al considerar el espacio de las *causas* (McDowell 2006: 5).

Esta sería la clave de lectura que permite entender la afirmación sellarsiana de que al caracterizar un estado como uno de conocimiento, lo estamos colocando en el espacio de las razones (EPM, §36). Pero la interpretación mcdowelliana tiene aun más para ofrecer. Porque como McDowell

rápidamente pasa a señalar (McDowell 2006: 5-6, 7-9), el punto de Sellars es epistemológico en un sentido más amplio del que cabe asignarle al sentido usual de esta disciplina desde la época moderna. En este contexto, McDowell argumenta que el sentido que debe dársele a la división entre los espacios antes mencionada es entre aquello que es propiamente *conceptual* y lo que yace por fuera de esta esfera. Para él esto significa que el espacio de lo conceptual es coextensivo con el espacio de las justificaciones. De esto se sigue que la idea misma de un *juicio* está constitutivamente vinculada con la posibilidad de ser una fuente de conocimiento. Por tanto, todo reconocimiento de una esfera conceptual estará acompañada de la posibilidad de exhibir ese contenido en el acto de justificar una afirmación, sea o no que ulteriormente esa justificación equivalga a conocimiento.

El segundo elemento crucial de la apropiación sellarsiana de McDowell refiere a la importancia otorgada por Sellars, en su estudio de la naturaleza de los juicios, a la dimensión de la *apariencia*, en tanto es parte central de aquellos el que representan cómo el mundo se le aparece al sujeto perceptivo. Sellars profundiza esta relación en la sección IV de *EPM*, en donde encontramos una reflexión acerca del vocabulario de los colores y una situación de identificación errada del color de una corbata en base a los efectos distorsionantes de una iluminación peculiar.⁴ La importancia de esta sección subyace en que allí Sellars introduce la cuestión de la diferencia entre el color que algo tiene y cómo se le aparece al sujeto perceptivo. Esta distinción es vista como avanzando sobre la ya mencionada idea general en torno a lo que corresponde al espacio de lo conceptual. Para McDowell, el punto de Sellars es que todo uso de conceptos empíricos en juicios debe ser tal que pueda rescatar la diferencia entre lo que a un sujeto perceptivo *le parece* y lo que *es* de tal y cual forma. En este sentido, el aporte sellarsiano yace en el reconocimiento de que la posibilidad de distinguir entre estas dos dimensiones *desde la perspectiva del sujeto* es necesaria para poder adscribir verdadera posesión de contenido conceptual. De este modo, una diferencia fundamental entre un usuario legítimo de percepciones y productor de juicios de un mero autómatas en contacto causal con su entorno (como una rana o una máquina) es que sólo aquel puede reconocer la diferencia entre la dimensión de lo que aparece y lo que es. Esto no implica que un sujeto pueda, en cualquier caso, saber si lo

4 Esta es la historia de John y el color de las corbatas (EPM: §14).

que se le aparece *es* realmente lo que allí está, sino que es capaz de entender la diferencia entre ambas cosas.

Esta tesis constituye, de una manera embrionaria, la idea misma de lo conceptual que elabora McDowell (1996). Es necesario ahora desarrollarla con más detalle para entender sus consecuencias. Un modo sugestivo de hacerlo ya es sugerido, si bien no profundizado, por el propio autor al considerar el vínculo que es posible trazar entre los elementos señalados en la obra de Sellars y la filosofía de Kant. Al menos en la interpretación que McDowell hace de ella, esta última está signada por la tesis de que el ámbito de lo conceptual es coextensivo con el “reino de la libertad” (McDowell 1996: 4-6; también 2009: 5). Esto significa que, para Kant, “las capacidades conceptuales son esencialmente ejercitables en el juicio” (*ibid*: 5), donde los juicios son la forma en que los sujetos perceptivos son capaces de determinar sus creencias en base al contenido de su experiencia.⁵ Pero, si bien las creencias no necesariamente son por ello una cuestión de *elección*,⁶ la forma madre de aplicación de conceptos se exhibe en la evaluación propia de un juicio reflexivo en torno a las propias percepciones, la cual puede llevar a su modificación. En una declaración particularmente esclarecedora al respecto, McDowell afirma que “juzgar, decidir qué pensar, es algo de lo que en principio somos *responsables*, algo que hacemos libremente, a diferencia de algo que *meramente sucede en nuestras vidas*” (*ibid*: 6, énfasis agregado).

Esta cita pone al descubierto el hecho de que el contenido conceptual está ligado directamente con la capacidad de juzgar que tiene el poseedor del mismo. Y, en suma, que esta capacidad es entendida como el poder críticamente sopesar la corrección o incorrección de una creencia perceptiva, derivada de una percepción de que el mundo parece ser de tal y cual manera, según qué razones se tenga de ello. Aquí se conecta la reapropiación, idiosincrática sin duda, que McDowell hace de Kant acerca de la li-

5 Incluso más: “Judging can be singled out as the paradigmatic mode of actualization of conceptual capacities, the one in terms of which we should understand the very idea of conceptual capacities.” (*ibid*: 5-6).

6 McDowell no sostiene que se pueda creer lo que una persona quiere; cfr. *ibid*: 6. Pero sí se sostiene que una creencia perceptiva debe poder ser revisada por medio de razones, que modifiquen ulteriormente (de ser necesario) la creencia perceptiva correspondiente.

bertad con su lectura del segundo elemento sellarsiano antes mencionado. Las apariencias adquieren un rol fundamental en la filosofía mcdowelliana debido a que ellas muestran la interconexión específica entre los estados perceptivos de un sujeto, sus creencias sobre el mundo derivadas de ellos y su capacidad de operar sobre éstas últimas por medio de una *actividad* o práctica, la de la crítica racional (esto es, basada en razones). Esta noción es una precondition de cualquier atribución de contenido conceptual.

IV. El Mito de lo Dado y la crítica racional

Lo dicho en la sección anterior permite abrir el camino para una comprensión sinóptica de la actitud del conceptualismo mcdowelliano ante el CNC. Este tiene eminentemente dos ejes distinguibles, según de qué contenido se esté tratando, de nivel personal o subpersonal. La caracterización de Bermudez y Cahen no repara en que McDowell tiene actitudes considerablemente distintas contra uno o el otro. Esta sección tiene como propósito explicar por qué el conceptualismo sólo rechaza el CNC de nivel personal como mitológico, teniendo sólo reparos filosóficos con el uso de ese contenido en el nivel subpersonal de las ciencias cognitivas.⁷ Entender en qué se basa esta divergencia implica ver cada punto por separado.

Como es sabido, en McDowell (1996) se entienden las capacidades cognitivas humanas en términos de dos facultades interrelacionadas, la receptividad y la espontaneidad. La primera de ellas es la que presenta al sujeto perceptivo con el contenido. La segunda, la que corresponde a la capacidad humana de elaborar juicios acerca de lo percibido. Lo dicho anteriormente tiene como propósito desarrollar lo que esto implica, en vistas a explicar cómo evitar el Mito de lo Dado. Ésta mitología, denunciada primeramente por Sellars, constituye quizá la más evidente razón para rechazar el CNC en el nivel personal. Pero poca comprensión se revela en

⁷ La diferencia entre estas dos actitudes es, dicho brevemente, la diferencia entre la crítica de McDowell al no-conceptualismo de Evans (1982) y al de Dennett (1978). En principio, la primera crítica está dirigida estrictamente contra la idea del CNC de nivel personal que Evans postula para explicar fenómenos como la percepción, testimonio y memoria (McDowell 1996: 47-49). La segunda, en cambio, apunta al rechazo de una asimilación, o continuismo etiológico, entre el contenido de nivel personal sobre el que se juzga y el contenido subpersonal que hace posible aquel. Véase especialmente McDowell (1994): 193-200. Limitaciones de espacio hacen imposible un análisis detallado de cada crítica por separado.

la bibliografía del ataque específico de McDowell al mismo. En el presente contexto sólo es posible dar exponer algunas líneas centrales de esta compleja crítica, en la medida en que son relevantes para el conceptualismo.

Consideremos un caso de experiencia visual normal, tal como ver una manzana roja sobre una mesa. En esta situación, el conceptualismo afirma que la adscripción de una experiencia rica en contenido debe ser hecha en términos de los conceptos que el sujeto tenga en su repertorio cognitivo. En esta situación, ¿qué rol está llamado a jugar el CNC? McDowell considera la postura de Evans (1982), en la que se defienden los contenidos no conceptuales de la experiencia, como siendo independientes de la facultad de los juicios. Al ver una manzana sobre una mesa (en suma a distintos otros elementos y un fondo visual rico en formas y colores específicos) el juicio subsecuente en torno a la manzana será entendido como una conceptualización de una experiencia ella misma de naturaleza no conceptual (Evans 1982: 177 y ss.; McDowell 1996: 47-49) Evans considera que esta es la única manera de explicar una serie de fenómenos, centralmente la percepción humana.

El problema con esta postura puede ya ser planteado, a partir de los recursos antes desarrollados. La tesis central de McDowell es que si se supone a la experiencia normal de las personas como teniendo CNC, se priva de la posibilidad de considerar que esta pueda constituir razones de cualquier tipo es evidente que este contenido no podrá ser críticamente evaluado. Esto llevaría a un rechazo del rol racional de la experiencia respecto de los juicios empíricos.⁸ Evans no pretende sostener esta postura; para él, la experiencia sí juega roles de este tipo (McDowell 1996: 52-54). Pero esto lo compromete, a los ojos del conceptualista, con una versión particular del Mito de lo Dado, en la que la experiencia es no conceptual pero racional, al ser conceptualizada por los juicios.

8 Este rechazo de la receptividad de la experiencia en su relación con la capacidad de juzgar que las cosas son de tal y cual forma es propio para McDowell de la filosofía de Donald Davidson, en particular a lo que hace a su coherentismo epistemológico. La idea de fondo de este autor es que las relaciones causales no pueden jugar roles epistémicos, y que por tanto el único vínculo justificatorio discernible para un juicio es otro juicio, esto es, la coherencia global que ofrecen respecto de lo que dicen del mundo (Davidson 2001: 138-140). El problema que McDowell identifica en esta postura es que parece conducir al rechazo de la idea misma de *responsabilidad* (tanto epistémica como más fundamentalmente, cognitiva) ante un mundo.

El rechazo mcdowelliano de esta postura se basa en la identificación del ámbito de lo conceptual con el reino de la libertad kantiano, una vez que esto se entiende en la versión sellarsiana del rol del vocabulario de las apariencias. McDowell señala, contra Evans y el no-conceptualismo, que con aquella concepción de la experiencia, no es posible entender cómo un sujeto podría evaluar la apariencia en sí, en busca de definir su legitimidad. Dicho de otro modo, el juicio “La manzana roja está sobre la mesa” puede estar racionalmente fundado en la experiencia en la medida en que pueda ser el caso que la experiencia sea *engañosa*, y que el sujeto pueda juzgar que así lo es.⁹ Esto es, que el sujeto pueda evaluar a la experiencia como una *razón* para sostener aquel juicio, y no sólo como un estado disposicional para *emitir* el juicio. Pero esto último supone que el contenido en cuestión puede ser *juzgado* en sus credenciales racionales. Lo que la postura de Evans deja en la penumbra es cómo se supone que un contenido no conceptual pueda jugar el rol de una *razón* para un sujeto, algo que este puede *citar* como su justificación.

El problema con la postura de Evans resulta ser que esta evaluación crítica de nuestras percepciones, como el caso sellarsiano de John en la tienda de corbatas (el cual es, por lo demás, considerablemente frecuente en la vida cotidiana), resulta imposible. En el modelo no conceptualista, no se puede juzgar la veracidad de una apariencia, para utilizar la misma como una justificación, ya que ella es no conceptual. Esto o bien impide concebir a la experiencia como fuente de razones para los juicios, o bien lo compromete con un conceptualismo de nivel personal, como sostiene McDowell.

V. Ciencias cognitivas, contenido subpersonal y relaciones causales

Es momento de considerar la actitud del conceptualismo al CNC de nivel subpersonal. Al respecto, es importante notar primeramente que ella ha sido hecha explícita de manera clara por McDowell mismo, cuestión ella poco atendida en la bibliografía. Dada su importancia, se cita en extenso un pasaje clave:

No estoy diciendo que haya algo malo con cualquier noción de contenido no conceptual. Sería peligroso negar, desde un sillón filosófico, que

⁹ Nótese el potencial. No es necesario que el sujeto de hecho considere cada percepción como engañosa o que pueda en cualquier caso determinar si lo es o no.

la psicología cognitiva es una disciplina intelectualmente respetable, al menos mientras se mantenga dentro de sus propios límites. Y es difícil ver cómo la psicología cognitiva podría funcionar sin atribuir contenido a los estados y sucesos internos de una manera que no esté limitada por las capacidades conceptuales, si las hay, de las criaturas cuyas vidas trata de hacer inteligibles. Pero es una receta para problemas si desdibujamos la distinción entre el respetable papel teórico que tiene el contenido no conceptual en la psicología cognitiva, por un lado, y, por el otro, *la noción de contenido que corresponde a las capacidades ejercitadas en el pensamiento activo auto-consciente*. (1996: 55. Énfasis agregado).

Esta declaración evidencia la concepción mcdowelliana de las ciencias cognitivas y su uso de CNC. Evidentemente, esta actitud es poco rescatada por la adscripción al conceptualismo mcdowelliano de una aceptación sin reservas de (RC). Debe haber más en aquella actitud que lo que el no-conceptualismo reconoce.

El lugar para encontrar el desarrollo de esta actitud es en la crítica mcdowelliana (McDowell 1994) al proyecto dennettiano (Dennett 1978: 163-188) de un funcionalismo en torno a las adscripciones de contenido entre el nivel subpersonal y el personal.¹⁰ Si esta postura (que puede considerarse un tipo de reducción del contenido de nivel personal al subpersonal) fuese correcta, el conceptualista debería admitir que las percepciones del sujeto están últimamente regidas por CNC, el cual se ‘conceptualiza’ al ser ‘traído’ a la conciencia de quien percibe. En algún sentido, se podría pensar que esta postura se diferencia de la de Evans por el peso mayor que le da al contenido subpersonal como regente del ámbito personal.

Para Dennett es nuestra maquinaria interna la que tiene el trabajo de recolectar la información acerca del entorno que luego será transmitida, por puros mecanismo biológico-causales, al centro del cerebro que se encarga de procesar esa información en términos de la experiencia visual de nivel personal. De esta manera, el ojo humano le dice al cerebro que existe cierto patrón de formas a una distancia dada, lo cual luego es interpretado en términos de un objeto externo para el sujeto perceptivo que juzga “Ahí hay una manzana roja”. Según este modelo no conceptualista, los subsistemas del cuerpo humano se *informan* entre sí, y estos a su vez informan a la *persona* en cuestión de la presencia de una manzana.

¹⁰ Para una descripción del concepto de lo subpersonal que tiene en cuenta especialmente su desarrollo en la obra de Dennett y su contraste con el nivel personal, véase Draysen (2014), Elton (2000) y Skidelsky y Perez (2005).

Previamente, en la segunda sección, se mencionó un elemento crucial para el conceptualismo. Siguiendo nuevamente a Sellars, existe una diferencia entre el espacio de lo causal y el espacio de lo conceptual. McDowell considera que una pieza clave del rompecabezas en torno al contenido es la idea de que en el paso de una percepción a un pensamiento acerca de cómo es el mundo, existe una instancia relativa a lo que es la “maquinaria interna”, gobernada sólo por relaciones causales. Esto es imprescindible si ha de haber algo así como un estudio de las condiciones de la experiencia humana (y de otros seres animales también). Tanto es claro de la cita anterior respecto de la ciencia cognitiva. Pero lo que esto acarrea no es un compromiso con la idea de que esas relaciones *constituyan* el contenido de la experiencia, sino el reconocimiento de que sin un aparato cognitivo apropiado (por ejemplo, equipado con ojos y un sistema nervioso), no podríamos encontrarnos en la situación de ver una manzana.

Existe aquí una diferencia aún no tematizada con detenimiento en las discusiones en torno al CNC. Parte de la tesis conceptualista yace en que el modelo de la conceptualización ignora el hecho de que hablar de un *contenido* tiene sentido en el contexto de una especificación de la información recepcionada por el sujeto perceptivo desde su entorno inmediato. Es en este sentido en que el juicio “La manzana roja está sobre la mesa” es *sobre* la manzana roja. Como ya se dijo, este juicio implica para McDowell que el sujeto debe poder aceptar o rechazar la apariencia provista por la experiencia. En suma, se puede ahora avanzar una nueva condición que se sigue de esta. Tal evaluación solo es posible si el contenido de la experiencia en cuestión es efectivamente la apariencia de *una manzana roja sobre la mesa*. Pero este hecho parece no poder ser capturado por el modelo subpersonal no-conceptualista considerado.

En contraposición a este sentido de ser informado sobre su entorno, aquel modelo afirma un sentido de ‘informar’ en el que lo informado (para usar un vocabulario propio de la discusión¹¹) al sujeto no es la manzana roja, sino la existencia en el espectro visual de ciertos patrones de luminosidad, que luego se presentan en el nivel personal como suposiciones

11 Este vocabulario es el usado por Dennett (1978), y posteriormente McDowell (1994) en su crítica a aquel.

acerca de los objetos posibles detrás de aquellos patrones causales.¹² Dicho esto, se puede resumir la motivación central del conceptualismo en el señalamiento de que esta postura es inviable como una reconstrucción tanto de la experiencia perceptiva de nivel personal como del juicio resultante de la misma. La supuesta operación por la que el contenido personal es una función del contenido subpersonal (Dennett 1978: 177) presupone una mismidad de contenido entre el nivel subpersonal y los estadios experiencial y judicativo de nivel personal que no puede ocurrir.

La razón de esto último es la evidente falta de similaridad entre un contenido y el otro. La información procesada por el aparato fisiológico y psicofísico del sujeto no forma parte ni de la experiencia ni del juicio correspondiente. El juicio en cuestión es *acerca de* la experiencia perceptual (la apariencia de una manzana roja sobre la mesa). Dicho de otro modo, al ver la manzana, y juzgar sobre ella, lo que se juzgan no son las relaciones causales que se mantienen con el entorno y que posibilitan la experiencia visual. Estas relaciones causales *se exhiben*, no se experimentan ni se juzgan. No hay ni apariencia visual de ellas (en el orden de la receptividad) ni hay acto de responsabilidad al juzgar sobre lo que se ve (en el orden de la espontaneidad). Por tanto, lo que sucede en el nivel personal no es ni parcialmente una cuestión de CNC subpersonal “traído a la superficie” de la conciencia. Lo que allí se encuentra es una percepción directa de una manzana roja, una apariencia de la misma, con un aval o rechazo de la misma.

Lo dicho conduce al siguiente reconocimiento. Las relaciones causales pueden ser condición antecedente de una percepción visual, en el sentido de que sin un aparato nervioso indicado no se puede ver una manzana, pero no una condición *constitutiva* del ver una manzana y juzgar sobre ella. El punto del conceptualismo no es que el CNC no pueda ser usado para dar cuenta del primer tipo de condición, sino que tratar de implementarlo para el segundo caso constituye otra versión (semántica) del Mito de lo Dado, en tanto intenta explicar constitutivamente lo que la percepción

12 Es a partir de esta diferencia que Dennett sostiene que la percepción de nivel personal de un objeto es, en realidad, un ‘presentimiento’ del objeto, en la medida en que el CNC que constituye el contenido experimentado de nivel personal no ofrece al sujeto el objeto, sino estimaciones cognitivas subpersonales basadas en la distancia para con la superficie vista, la luminosidad presente, etc. Cfr. Dennett (1978): 167-168, 177-180. Esta es la idea central contra la que McDowell apunta en su crítica al continuismo funcionalista de Dennett.

y el juicio *son* en términos de un contenido que no puede de hecho ser percibido o evaluado él mismo.

VI. El contenido no conceptual y el desafío conceptualista

Si lo dicho hasta aquí está en el camino correcto, la concepción tradicional del debate en torno al CNC presentada por Bermudez y Cahen peca de no haber comprendido, por un lado, la crítica al CNC de nivel personal, y por el otro, qué es lo que el conceptualista encuentra de problemático con el uso explicativo que se le puede dar al mismo en el nivel subpersonal. El argumento presentado sostiene que lo que está siendo negado es el uso *constitutivo* del CNC, tanto en la experiencia perceptiva humana de nivel personal como en la subpersonal. En este último caso, la explicación no-conceptualista confunde el contenido de la experiencia y del juicio con las relaciones causales que posibilitan la existencia de ese contenido.

Parte del atractivo que pretende este diagnóstico teórico no es sólo el que pueda ofrecer una defensa del conceptualismo, sino primariamente que explica cuáles son las intuiciones que motivan la postura conceptualista, de tal forma de no tergiversar la misma en un ataque irrestricto contra el CNC. Ella está más bien orientada contra algunas formas específicas del Mito de lo Dado: aquellas según las cuales lo *dado* se entiende como un tipo (personal o subpersonal) de contenido no conceptual que informa al sujeto perceptivo y que, sin ser él mismo judicativo, es aquello sobre lo que éste juzga y razona.

Pero es posible negar esta mitología sin por eso deslegitimar una corriente entera de la ciencia empírica. Ello supone, además del rechazo del CNC en el nivel personal de la experiencia, la introducción de la diferencia entre condiciones constitutivas y causales del contenido de la experiencia. Extendiendo el conceptualismo mcdowelliano podemos decir que una explicación del segundo tipo es una explicación de nuestra “primera naturaleza”, mientras que la primera permite dar cuenta de nuestra “segunda naturaleza” (McDowell 1996: 78 y ss.), donde lo que distingue a ambas es la posibilidad que tiene ésta (y no aquella) de establecer qué se sigue de qué como *razón*, y no solamente como antecedente causal. Pero ésta indagación es relativa a la formación que hemos tenido en el mundo al entrar, por medio del aprendizaje del lenguaje, en una comunidad que toma ciertas cosas como razones para creer otras. A esto McDowell lo

llama ‘*tradición*’ (*ibid*: 126), y es a ella a lo que hay que atender para entender qué cuenta como una razón para qué. En el caso básico, nuestra experiencia del mundo nos justifica a creer ciertas cosas, pero sólo suponiendo de fondo la introducción en un lenguaje, que es la posesión de una forma de vida. Nada de esto implica negar que la posibilidad de tener una experiencia perceptiva en absoluto está dada por el tipo de organismos biológicamente desarrollados que somos, con los mecanismos sensoriales que tenemos.

Lo importante en la tesis conceptualista, de esta forma, no es tanto la controversia con la idea de CNC, sino con la de ser *informados* por un contenido. La argumentación que aquí se ha presentado no desprestigia las atribuciones de CNC al nivel subpersonal, sino que restringe su alcance teórico legítimo. De esta forma, la tesis (RC) debe ser modificada para expresar la postura conceptualista. Esta podría tomar la forma de (RC*)

(RC*) Las atribuciones de contenido que pretendan ofrecer aquello en virtud de lo cual un sistema biológico es *informado* de un estado del mundo, de tal manera que aquel pueda ser evaluado racionalmente por el sistema en base a su legitimidad en un juicio posible, deben estar restringidas por los conceptos poseídos por el sistema biológico en cuestión.

El sentido de ser ‘informado’ por el mundo aquí presente permite atender a cómo se realiza la distinción entre explicaciones, delimitando hasta qué punto es legítimo el uso de CNC. La dicotomía que esto le presenta al no conceptualista es la de tener que elegir entre la siguiente disyunción: o bien el situar su investigación en el espacio de la explicación causal de lo que significa entrar en contacto con el entorno (con toda la importancia y complejidad cognitiva que eso implica), o bien mostrar de qué manera se evitan los derroteros de una postura que extralimita el uso del contenido causal para constituir el contenido de la experiencia, y posterior juicio, de un sujeto racional. En cualquier caso, lo importante parece ser reconocer que es esa la discusión en cuestión.

VII. Conclusiones

En el presente trabajo, se ha buscado diagnosticar una confusión filosófica en torno a aquello con lo que está comprometida la postura conceptualista. La hipótesis de trabajo con la que se inició era que dicha confusión

provenía de no comprender la actitud conceptualista ante el CNC. Debido a eso, fue necesario introducir las nociones de espontaneidad y de razón para McDowell, en el contexto de su reapropiación de Sellars y Kant. Luego de la argumentación sobre cómo el desarrollo correspondiente de estas nociones lleva al rechazo del CNC, fue posible despejar aquella confusión. La misma implica dos reconocimientos. Por un lado, el rechazo del CNC en la experiencia de nivel personal se debe a la imposibilidad del mismo de constituir *razones* para un sujeto que deba juzgar el contenido de su experiencia. Por el otro, la legitimidad del uso del concepto de contenido no conceptual en el contexto de una explicación de nivel subpersonal está habilitada en la medida en que se rechace la tesis de que ese es, en algún sentido, el mismo contenido que luego figura ‘conceptualizado’ en la experiencia y deliberaciones racionales del sujeto perceptivo. De este modo, la diferencia entre conceptualistas y no conceptualistas yace en la simpatía o rechazo de pensar la experiencia y las *razones* que un sujeto presenta en términos de un contenido con el cual no tiene más que relaciones causales. Es así que se ha defendido que el conceptualista puede ser un cuestionador de mitos sin por ello ser un negador de los estudios científicos contemporáneos.

Referencias

Wilfrid Sellars

EPM (1956) “Empiricism and the Philosophy of Mind,” en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título “The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind”). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).



Generales

- Bermúdez, J.L. (1995). Nonconceptual content: From perceptual experience to subpersonal computational states. *Mind and Language* 10 (4), 333–369.
- Bermúdez, J.L., (2007). What is at stake in the debate about nonconceptual content?. *Philosophical Perspectives* 21(1), 55–72
- Bermúdez, J., Cahen, A. (2019). “Contenido mental no-conceptual”, en Colección Crátilo. Traducción de la entrada de 2015 “Nonconceptual Mental Content”, en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Traducción de Alfonso Conde y Yenni Castro. Valestra Editorial.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Dennett, D. (1978). *Brainstorms*. Hassocks, Reino Unido: Harvester.
- Drayson, Z. (2014). The personal/subpersonal distinction. *Philosophy Compass* 9(5), 338–346.
- Elton, M. (2000). The personal/sub-personal distinction: an introduction. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 3 (1), 2–5.
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Heck, R. (2007). Are there different kinds of content?. En B. McLaughlin y J. Cohen. (Eds.), *Contemporary debates in philosophy of mind* (pp.117–138) Singapur: Blackwell.
- McDowell, J. (1994). The content of perceptual experience. *The Philosophical Quarterly* 44 (175), 190–205.
- McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

McDowell, J. (2009). *Having the world in view*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Skidelsky, L. y Perez, D. (2005). “La distinción personal-subpersonal y la autonomía de la explicación de nivel personal en Dennett”. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofía* 28 (1), 77-112.



En el espacio lógico de las razones: inferencia y autoconsciencia

Jonathan Erenfryd*

I. Introducción

En *Empiricism and the Philosophy of Mind* Sellars sostiene:
Al caracterizar un episodio o un estado como conocimiento, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar y poder justificar lo que uno dice [EPM, 36].

Un episodio de conocimiento se encuentra en el espacio lógico de las razones. Por extensión, ser un conocedor es ocupar un lugar en el espacio lógico de las razones. Ser conocedor es, de alguna forma, habitar el espacio de la racionalidad, ser racional. Particularmente, la racionalidad es aquí atendida a partir de la capacidad de justificarse que, por su parte, se manifiesta en el saber qué constituye una razón para qué, en las capacidades inferenciales de un sujeto. La inferencia como un fenómeno agencial, realizado por un sujeto epistémico capaz de acceder y desplegar sus razones, es el objeto del presente trabajo. En concreto, en lo que sigue presentaré lo que considero una caracterización apropiada del fenómeno en contraste con dos polos que deberían ser mantenidos cuidadosamente a distancia. La presentación de estos polos puede considerarse como inspirada en dos discípulos directos de Sellars, Brandom y McDowell.

Robert Brandom (1994, 1997, 2008a, 2008b) es uno de los estudiosos de Sellars que mayor uso ha hecho de la noción de inferencia, y ofrece la primera fuente de inspiración para presentar una posición de contraste: la inferencia sin autoconsciencia (ISA).

Brandom sigue a Sellars (1953) en su crítica del “prejuicio formalista” según el cual toda corrección formal es, en última instancia, validez formal y, por lo tanto, toda inferencia es un entimema que contiene una premisa condicional implícita. En este sentido, sigue a Ryle (1945, 1949) en

* UBA-CONICET

su lectura del regreso de las premisas de Carroll (1895), cuando sostiene que, en una inferencia, el pasaje de premisa a conclusión debe ser directo. En particular, que no es necesario contemplar una proposición que conecte las partes componentes e instruya sobre cómo proceder. En el marco de su propuesta, dadas las condiciones apropiadas, el pasaje inmediato entre dos momentos alcanza para interpretar a un sujeto como infiriendo, es decir, como tomando a algo como una razón para una conclusión.

Una posición inspirada a lo largo de estas líneas, “Inferencia sin autoconsciencia” (ISA), podría articularse como sigue: un sujeto S es interpretable como infiriendo q de p en caso de que al manifestar en un tiempo t_1 una disposición a tomar a p por correcto, responda en t_2 manifestando una disposición a tomar a q por correcto. En esta primera posibilidad, una inferencia se lleva a cabo de manera implícita, en el sentido en que, si bien hay una consciencia de los contenidos, y una relación que se establece al responder afirmando proposiciones sucesivamente, no hay una autoconsciencia de lo que ocurre.

La autoconsciencia entra en escena en caso de introducir, en el repertorio conceptual de S , algo de vocabulario lógico.¹ La relación indicada entre q y p es expresada por el condicional que permite afirmar que “si p , entonces q ” (Brandom 1994, 2008a). Concibiendo la práctica discursiva como compuesta por “capas”, con distintos vocabularios y habilidades que se acumulan, Brandom acepta la posibilidad, en principio, de ser racional sin exhibir capacidades lógicas, y este punto le resulta inadmisibles a McDowell (1997, 2008).

Según McDowell (1997, 2008), las capacidades lógicas, asociadas al vocabulario en cuestión, son necesarias para la racionalidad y, en este sentido, para la inferencia como transición distintivamente racional entre estados. La preocupación se basa en la presunta necesidad de la autoconsciencia para la capacidad crítica, y de ésta para la racionalidad. Es en la medida en que el condicional material permite un ascenso semántico que permitiría ver como “objeto de contemplación” a la inferencia y pregun-

¹ La demarcación del vocabulario lógico en el marco del expresivismo defendido por Brandom está dada por su función expresiva. En este sentido, en el marco teórico de Brandom, cuentan como vocabulario lógico no solo, en un sentido restringido, las expresiones típicamente asociadas a la lógica (paradigmáticamente, la expresión condicional), sino también, por caso, el vocabulario representacional, el modal o el deóntico. En el trabajo utilizaré el sentido estrecho. Como se verá, el punto concierne al uso del condicional.

tarse si algo verdaderamente constituye una razón o no para otra cosa, que rechaza que el vocabulario lógico pueda ser prescindible, contingente.

La idea es que, contando con el vocabulario lógico, uno puede ascender por sobre sus premisas para evaluarlas, e inferir a la luz de lo evaluado. Lo que busca defender el segundo tipo de posición, inspirado en lo indicado, es la idea de una “Inferencia autoconsciente con ascenso” (IAA): un sujeto infiere q de p si cuenta con los recursos para la autoconsciencia con ascenso, en particular, el condicional y , bajo esta condición, acepta q tras considerar que p .

En lo que sigue, el foco de la discusión estará en la necesidad de la autoconsciencia y la del ascenso intencional para la inferencia. Sostendré, contra (ISA), que una forma de autoconsciencia es necesaria. Contra (IAA), que el ascenso, en términos de un condicional independiente, por encima de las premisas y la conclusión, no es necesario para analizar la inferencia, y que resulta problemático.

La estructura del trabajo es la siguiente. En el apartado que sigue (2) presentaré una serie de consideraciones en torno al estudio de la inferencia. En particular, motivaré la necesidad de la autoconsciencia para estudiar el fenómeno en tanto propio de un agente epistémico que ocupa un lugar en el espacio lógico de las razones. En el apartado siguiente (3), a la luz de lo indicado, mostraré una serie de problemas que ponen en cuestión a las posiciones introducidas previamente. A continuación, en otro apartado (4), presentaré una propuesta que logra acomodar el lugar de la autoconsciencia de manera apropiada. Mostraré de qué modo ocurre esto frente a las posiciones atacadas. Finalmente (5), presentaré una conclusión.

II. La racionalidad y el vínculo entre la inferencia y la autoconsciencia

El defensor de la inferencia autoconsciente con ascenso (IAA) considera que la inferencia requiere la disponibilidad de recursos lógicos, en la medida en que estas son una condición para la autoconsciencia, y la autoconsciencia condición para la capacidad crítica. En el caso de la inferencia, considera necesario un condicional “Si __, entonces __” que articule la conexión entre premisas y conclusión explícitamente. La idea es que esta articulación permite evaluar críticamente las inferencias: la racionalidad está ligada a la capacidad crítica de preguntarse si aquello por lo que uno

se siente inclinado a formar una creencia realmente constituye una razón. En general, se piensa acá en una conexión entre la racionalidad con las ideas de evaluación y del llevar a cabo modificaciones críticas.

De hecho, a nivel, por así decir, antropológico, y en consonancia con la idea de una “segunda naturaleza” (McDowell 1994) propia de los animales racionales, el conjunto de capacidades y recursos que permiten efectuar la crítica autoconsciente “recubren” los estados de una primera naturaleza, constituyéndolos como contenidos propiamente dichos, estos es, epistémicos o racionales. Es solo en el contexto de la posibilidad de la autoconsciencia que algo puede llegar a ser una razón y, por tanto, puede figurar en una transición como tal, haciendo de la misma una inferencia.

Podría ocurrir, entonces, que la necesidad de la autoconsciencia deba estar presente en potencia. Es decir, para el defensor de (IAA), lo necesario, en principio, es que debe ser posible, eventualmente, llevar la inferencia a la autoconsciencia. De aquí puede esbozarse una crítica de (IAA) contra (ISA), cuya forma general es la siguiente.

Realizar una aserción es una forma de asumir un compromiso explícitamente. Para explicitar cualquier cosa, es necesario poder evaluar sus credenciales epistémicas. Para evaluar las credenciales epistémicas, es necesaria la autoconsciencia. La autoconsciencia está disponible por el ascenso que provee el vocabulario lógico. Ahora bien, en una inferencia se afirma una conclusión en respuesta a razones disponibles, y una razón es, a efectos de lo discutido, un compromiso asumido bajo la forma de una aserción. De donde se sigue que, para realizar una inferencia, es necesario el ascenso que provee el vocabulario lógico. En particular, para evaluar el carácter de razón para otra cosa, es necesario el condicional material en una afirmación independiente.

La idea de que un sujeto deba evaluar sus razones, en la medida en que vaya a contar como racional, parece apropiada. Sin embargo, la pretensión es que, con el condicional, un sujeto no sólo evalúe sus transiciones inferenciales. Se pretende que sea capaz de avalarlas abiertamente, bajo la forma de una afirmación independiente, por encima de las premisas y la conclusión y que pueda discutirse sobre ellas en una práctica discursiva.

Discutir abiertamente utilizando conceptos epistémicos en el marco de una práctica sobre las transiciones inferenciales parece demandar la autoconsciencia con ascenso. Pero puede no resultar convincente, sin embargo, la apelación a este aspecto tan demandante de la racionalidad

en un estudio de la inferencia. Sin dudas, la inferencia como fenómeno epistémico agencial implica cierta capacidad evaluativa por parte de un sujeto, mediante la cual toma algo como una razón y siendo esto algo que le resulta accesible en tanto tal. Así, desde una posición alternativa, aun cuando se rechace la necesidad de la autoconsciencia con ascenso para discutir abiertamente en el sentido indicado, todavía debería mostrarse cómo se puede acomodar alguna forma de sensibilidad crítica o capacidad evaluativa.

En línea con lo indicado, la autoconsciencia parece ser necesaria para que el sujeto articule la transición como distintivamente inferencial, en cuanto despliegue de su capacidad para responder frente a razones a las que accede y evalúa. La pregunta, en todo caso, es si esto solo puede ocurrir de manera explícita. Por lo demás, hay razones ulteriores para considerar pertinente un elemento de autoconsciencia. Tomaré, sólo una más de las motivaciones, la que ofrece el fenómeno de la paradoja inferencial.

El punto de la paradoja es que sería irracional o absurdo, desde la perspectiva de un sujeto que infiere, en el sentido de que sentiría cierta tensión racional, si se encontrarse, al momento de sostener una inferencia de p a q , con información contraria, que hace de la inferencia algo insostenible (véase Hlobil 2014, Valaris 2014). Ahora bien, si este es el caso, debe ocurrir que el sujeto tenga alguna forma de conocimiento sobre un aval que está otorgando a su inferencia, y de su situación epistémica. Esto explicaría que se sienta en algún tipo de falta, o que comprenda que debe hacer algo al respecto, y proceda racionalmente. La idea es que la autoconsciencia sobre la inferencia que lleva a cabo permitiría explicar el fenómeno.

Si este es el caso, la posición del estilo de (IAA) parece encontrarse en una situación favorable. Después de todo, un sujeto podrá evaluar sus inferencias en un sentido mínimo si puede ascender y visualizar su condición. Y si posee un compromiso con un condicional, lo que le otorga la autoconsciencia necesaria, es fácil ver cómo podría entrar en tensión con otro contenido afirmando algo incompatible. Por su parte, una posición del estilo de (ISA) debe explicar cómo acomodar la capacidad crítica y el conocimiento de la inferencia de modo que pueda darse cuenta de lo apuntado en este apartado. En el siguiente apartado buscaré mostrar las dificultades con que se encuentra este tipo de posición, pero también el carácter insatisfactorio de la primera.

III. Ausencia y ascenso: dos propuestas problemáticas

Según se sostuvo, la propuesta de (ISA) consiste en decir que un sujeto S es interpretable como infiriendo q de p en caso de que, al manifestar en un tiempo t_1 una disposición a tomar a p por correcto, responda en t_2 manifestando una disposición a tomar a q por correcto. El hecho de que un sujeto sea interpretable como adoptando una actitud frente a q en respuesta, mediante la manifestación de una disposición, a la adopción de una actitud frente a p , permite decir que el sujeto está infiriendo. En la explicación, un sujeto no es autoconsciente de lo que ocurre, sino que sencillamente despliega una forma de discriminación por la cual responde afirmando algo frente a cierta condición estímulo. Como sugerí, hay motivos para considerar que la manera particular en la cual se construye el proceso inferencial no resulta completamente satisfactoria, y debe ser revisada o abandonada. A continuación, profundizaré en esta idea.

Una manera de mostrar el carácter insatisfactorio de (ISA) es mostrar que no ofrece los recursos para dar cuenta del carácter crítico de la inferencia, incluso en el sentido mínimo. En particular, del hecho de que, cuando alguien infiere, responde a razones que evalúa activamente. Esto es así, precisamente, porque en esta propuesta un sujeto no necesita ser autoconsciente de las razones de las que dispone, sino que sencillamente responde de manera inmediata ante un estímulo. El punto es que no hay una explicación de fondo del hecho de que, al inferir, uno está basando la conclusión sobre las premisas porque activamente las considera suficientes para la respuesta.

Un condicional parece articular las premisas y la conclusión de la manera requerida para que el acto sea considerado una inferencia de manera no ambigua, en tanto permite visualizar algo como una razón y responder a la luz suya. Pero, por todo lo que se dice, en ausencia de un recurso semejante, la respuesta frente al estímulo podría ser, al menos en principio, algo como un reflejo condicionado, o tratarse de una asociación de ideas. Al decir que la inferencia consiste en una respuesta disposicional ante una condición estímulo, no se dice cómo sería la implementación efectiva del posicionamiento subjetivo evaluativo para medir si puede dar cuenta de un acto inferencial en el sentido requerido.

En una inferencia, en el sentido epistémico agencial del término, un sujeto saca una conclusión por estimar que se sigue de las premisas. Proce-

de, en este sentido, con vistas a un propósito, por caso, el de formar conclusiones adecuadas a la luz de la información de la que dispone. Al inferir, evalúa entonces si se satisfacen las condiciones dictadas por el propósito. El punto es que no es claro cómo acomodar, sin una forma de autoconsciencia que articule la transición, la evaluación de lo que ocurre en ella en términos de la disponibilidad de una razón suficiente según el propósito.

En particular, no es claro cómo, al pasar de un estado a otro, un sujeto está siguiendo un propósito y está articulando evaluativamente su inferencia por ello. Un sujeto que meramente responde ante un estímulo no cuenta con los recursos necesarios para articular la transición como distintivamente inferencial, donde la parte antecedente del proceso cuenta como una razón suficientemente buena para él, donde es aprobada en tanto tal para y por el sujeto.

Por lo demás, la explicación es particularmente problemática en su aspecto interpretativista. Esto es así porque los elementos que indica podrían estar presentes, de modo que debería interpretarse que hay una inferencia llevada a cabo, mientras parece intuitivo, desde otro lugar, negar que haya una inferencia ocurriendo.

Considérese la caracterización a la luz del siguiente ejemplo. Se trata de una situación en la que un alumno debe rendir un examen. Al acudir a una reunión de estudio, se da cuenta, frente al conocimiento de sus partes, de que no logrará comprender todo el material a tiempo. Decide, entonces, estudiar a ciegas, de memoria, ciertas partes del programa. Llega a entablar así un vínculo entre dos proposiciones determinadas, de modo que le parece correcto afirmar q siempre que afirma p . Ahora bien, es probable que, al momento de examinarlo, el sujeto pueda ser interpretado por su docente como ofreciendo las razones requeridas en el sentido necesario, y sea interpretado como infiriendo. Pero esto parece cuestionable.

La situación en la que un sujeto podría ser interpretable correctamente como infiriendo no implica todavía que haya visto, por su cuenta, cómo p implica q . La idea no es que la inferencia, por parte del sujeto, sería mala. Es que, en cuanto podría comprender ambos estados sin comprender la racionalidad de un vínculo entre ellos, no sería una inferencia.

El carácter problemático de la posición puede observarse también a partir de la segunda motivación para introducir la autoconsciencia presentada en el apartado anterior.

En efecto, si un sujeto no es autoconsciente de su inferencia, de las razones de las que dispone y de cuál es su situación epistémica, resulta problemático entender cómo podría entrar en una relación de tensión racional frente a un contenido incompatible. Después de todo, que “ p no es una buena razón para q ” puede conllevar la tensión requerida para un sujeto si tiene autoconsciencia de estar avalando la inferencia. Pero, en la medida en que se considera que la autoconsciencia viene por un condicional, y, se rechaza su necesidad, no es fácil ver cómo acomodar el punto.

En esta línea, nótese que, al no ser autoconsciente de la inferencia, es difícil ver cómo dar sentido al hecho de que un sujeto reaccione por comprensión frente a la evidencia contraria. Si no tiene una autoconsciencia de la inferencia, la presencia de evidencia contraria que afecta a su inferencia parecería tener que mostrarse en una respuesta bajo la forma de una reacción bruta, al modo de una interrupción causal de la activación de una disposición. La pregunta es, entonces, si una recepción racional podría ocurrir sin que la autoconsciencia sea otorgada por un condicional.

De modo que, en su rechazo de la autoconsciencia, la propuesta de (ISA) parece no ser suficiente para explicar la inferencia. Hay en ella, sin embargo, motivos para cuestionar incluso la necesidad de ciertos aspectos.

Considérese, por caso, el elemento disposicional. Si esto se entiende como una tendencia en la conducta, sea por naturaleza o por hábito, es difícil ver cómo acomodar su relevancia para hechos relativos a la inferencia. Por caso, uno puede reconocer que hay razones convincentes que van en contra de lo que uno estaría dispuesto a inferir. También está el hecho de que hay inferencias realizadas en contextos novedosos, para los cuales no cabe suponer que haya habido entrenamiento previo. En ambos casos se muestra que alguien puede inferir sin apelar a disposiciones. Y esto se suma al hecho de que, además de parecer poco flexibles, es difícil ver cómo, en estos casos, las disposiciones tienden a un propósito epistémico. Y no es fácil ver qué otro elemento en la explicación podría acomodar esto. Lo que da cuenta de este aspecto es algo que parece independiente, y parece poder prescindir, de las herramientas apuntadas. El punto es, entonces, que la propuesta resulta insatisfactoria en cuanto apela a elementos en realidad inadecuados por prescindibles.

En suma, la posición del estilo de (ISA) no resulta satisfactoria para dar cuenta de la inferencia, particularmente por su rechazo de la autoconsciencia. Sin embargo, por mi parte considero que es adecuada su ten-

dencia a permanecer en un primer nivel. Esto es así puesto que no considero necesario apelar al ascenso, que viene dado por un condicional, como un componente por encima de la inferencia, para ofrecer una propuesta adecuada. De hecho, considero que el ascenso resulta no sólo prescindible en principio, sino también problemático en sí mismo. Es así que, antes de buscar una alternativa a (ISA), indicaré cuál es la situación con la propuesta de una inferencia autoconsciente con ascenso (IAA).

La propuesta de (IAA) parece no tener problema frente a los puntos indicados. En este sentido, parece poder explicar adecuadamente la articulación inferencial de una transición y la posibilidad de enfrentarse a un contenido incompatible.

Ahora bien, según fue indicado, la propuesta se basa en la idea de que, en principio, un sujeto debería poder volver autoconscientes sus inferencias para criticarlas. Pero, en primer lugar, esto parece problemático como caracterización. En efecto, (IAA) se presenta como la forma sugerida para acomodar la autoconsciencia, siendo que la inferencia no puede explicarse en términos de (ISA). Sin embargo, si la autoconsciencia con la capacidad crítica es constitutiva de la racionalidad y de la inferencia, y ésta debe poder ejercerse con ascenso para tener una inferencia en sentido propio, entonces es una pregunta legítima la de por qué no sería necesario ejercerla a cada paso. De hecho, si se permitiera el carácter prescindible de instancias de su ejercicio efectivo, las transiciones caerían en los problemas de (ISA). Hay razones para esperar que la autoconsciencia, que hace de algo una inferencia, deba estar presente a cada paso.

Pero de esta manera, considerando cómo articula la condición esta propuesta, al inferir q de p , sería necesario evaluar las credenciales avalando previamente un condicional “si p , entonces q ”. Pero el condicional pasaría ahora a formar parte de las premisas, y habría de preguntarse si un nuevo condicional es o no avalado. Como parece haber mostrado Carroll (1895), el resultado sería un regreso al infinito. Sugiero que la salida es reconocer la prioridad de una propuesta que prescinda del componente problemático, presuntamente constitutivo, en la caracterización.

Para esto último es preciso mostrar que la propuesta no puede considerarse como necesaria para caracterizar la inferencia. En concreto, debe mostrarse que debe ser posible inferir de manera autoconsciente sin ascenso, sin un condicional independiente. En el apartado siguiente, abordaré este punto.

IV. Autoconsciencia sin ascenso: hacia una teoría de la inferencia

Una posición como (ISA) presenta serias dificultades, mientras que una posición como (IAA) resulta problemática y demasiado demandante. El primer objetivo del apartado es, frente a esta situación, articular una propuesta alternativa. Desarrollar este punto permitirá ver a la inferencia autoconsciente sin ascenso (IAS) como un fenómeno a considerar. El segundo objetivo, hacia el final del apartado, será explicitar la adecuación de la propuesta.

A. La racionalidad epistémica en la inferencia

Lo que se busca es una distinción para la inferencia en tanto fenómeno agencial epistémico característico de la racionalidad. Para comenzar, propongo entender la inferencia a lo largo de la siguiente idea: al inferir, un sujeto evalúa cierta información y la trata como apoyo suficiente para una conclusión, llegando a la última en el aval de esta evaluación. El sujeto realiza la evaluación en función de un propósito epistémico, como puede ser el de adquirir creencias justificadas. Al inferir, procede en función del cumplimiento de aquello que el propósito de la inferencia demanda o establece (cf. Boghossian 2014).

La propuesta que sostengo puede presentarse en dos partes: a partir de la idea de habilidad, y a partir de la idea de aval formal articulador. La primera se entiende a partir de lo que serían sus manifestaciones apropiadas en términos de su propósito, sea el de adquirir creencias adecuadas. Ante ciertas condiciones, el sujeto epistémicamente habilidoso formará creencias adecuadamente, sin necesidad de poseer una determinación previa en su conducta. Lo relevante es, a cada instancia, el intento por dar con el modo de satisfacer el propósito. Es la relación con el propósito en la situación concreta lo que explica las manifestaciones de la habilidad (para lo que sigue sobre el propósito véase Horst 2019).

Siguiendo un esquema general, algo se explica por su propósito en caso de que éste pueda dar cuenta suficientemente de sus acciones o manifestaciones, y en la medida en que auspicia de patrón normativo para las últimas. Por supuesto, esto resulta problemático. Se indicó previamente que las disposiciones no parecen acomodar fácilmente la idea de tener un propósito. Esto es evidente si se toman los casos paradigmáticos para

las disposiciones. Pero, además, recurren a condiciones externas, que las activan, de modo que no se explican acabadamente por el propósito. A la vez, el cumplimiento de un propósito tampoco puede darse sobre la base de consideraciones explícitas sin caer en un regreso o circularidad.

La propuesta a considerar parte de la sugerencia de que la habilidad de inferir es una y la misma con la habilidad de poseer estados informacionales, sean estados proposicionales, paradigmáticamente de creencia, y que la habilidad en cuestión se adquiere con el propósito de, por caso, tener estados apropiados. De esta manera, la habilidad tiende implícitamente, en sus manifestaciones, al propósito con el cual se adquirió, y sus manifestaciones particulares podrán ser evaluadas con respecto a ese fin. En efecto, ese fin explicará de manera adecuada las manifestaciones en cuanto ya no hay, como en las disposiciones, una condición externa que las active. Después de todo, los estados proposicionales iniciales en el proceso son ya un ejercicio de la habilidad, y ella se explica a sí misma, en conexión con su propósito. Ahora bien, la perspectiva del sujeto sobre el caso presente se expresa en una evaluación, en un aval formal articulador. Este es el segundo aspecto de la propuesta.

La idea es que un sujeto toma a las premisas como razones para la conclusión cuando, en relación implícita con el propósito dada su habilidad, otorga de manera reflexiva un aval formal a la transición, estimando que se satisface el hecho de que las premisas dan razones suficientes para la conclusión, es decir, que se satisface el estándar normativo, unificando así las partes en el mismo proceso bajo una luz distintiva que hace del proceso una inferencia.

Si la inferencia dependiera del reconocimiento de su adecuación a partir de un condicional explícito que debiera ser previamente avalado, se generaría un regreso al infinito. La alternativa consiste en que el aval constitutivo se produce en simultáneo con el pasaje de premisa a conclusión, y no como un aspecto material, internalizado en el lenguaje en un nivel que implica ascenso, sino formalmente, como un “modo de presentar” los estados en tanto vinculados bajo una forma particular, que es característica de una inferencia. En todo caso, el tratamiento que un sujeto da a sus estados, por el que entabla una conexión, puede corresponderse lingüísticamente con un “por lo tanto” al nivel objeto. El punto es que hay un vínculo claro, distintivamente inferencial, entre premisa y conclusión, en el cual el agente participa activamente, de manera crítica, evaluando

lo que contempla y avalándolo, y esto es algo de lo cual consciente. En cuanto es consciente de su propia agencialidad en su situación epistémica, da lugar a la autoconsciencia.

En el inferir, entonces, un sujeto evalúa y avala su transición, reconociendo formalmente que algo es una razón apropiada dadas sus circunstancias, cumpliendo el propósito de la inferencia. En la transición, entonces, entiende que no está procediendo irracionalmente en una situación que lo posiciona como aprobando estados incompatibles. En general, exhibe un conocimiento de cómo está epistémicamente situado, y actúa bajo esta luz. Según lo indicado, en la inferencia un sujeto exhibe una forma de autoconsciencia.

Pero si lo indicado es correcto, si la autoconsciencia como constitutiva de la inferencia se presenta en su mismo nivel, parece que no es necesario contar con un condicional independiente, por encima de las premisas y la conclusión. Es decir que es posible una forma de inferencia autoconsciencia sin ascenso (IAS). A continuación, confrontaré la propuesta recién introducida con las distintas propuestas antes consideradas (ISA) y (IAA).

B. Consideraciones sobre la prioridad

De lo que se trata ahora es de medir la propuesta con las caracterizaciones antes discutidas. Mostraré que la propuesta recién introducida es capaz de evitar los problemas que afectan a las otras posiciones, y que merece ser priorizada.

Para comenzar, considero que con (IAS) pueden acomodarse los fenómenos que ponían en cuestión algo como (ISA). En primer lugar, el sujeto que infiere estima críticamente la suficiencia de las premisas para la conclusión brindando una estructura unificada a tales componentes. La perspectiva reflexiva del sujeto queda expresada en la forma que articula los contenidos mismos, otorgándoles unidad. Este tipo de articulación, que se expresa a nivel lingüístico con un “por lo tanto”, muestra una discriminación activa, que clasifica evaluativamente a algo como razón ante la situación, y de manera autoconsciente sin ascenso.

Al rechazar la necesidad de un ascenso en el condicional “si __, entonces __” la posición criticada dejaba un vacío, no dejaba ver cómo acomodar la autoconsciencia. La propuesta introducida pretende resolver este punto, al mostrar que un sujeto puede ser autoconsciente en el nexo mis-

mo que establece al atribuir su aval en vistas al propósito de la inferencia, comprendiendo sus premisas y, en general, dando cuenta de su situación epistémica. Se muestra ahora cómo la transición puede ser, sin ambigüedades, una transición evaluada críticamente que se articula, en tanto respuesta frente a una razón comprendida como tal, como una inferencia.

De la misma manera, la propuesta permite dar cuenta del fenómeno por el cual un sujeto puede percibirse en situaciones de tensión racional. Esto ocurre porque, al inferir, presta su aval a la transición expresando así un compromiso con una determinada perspectiva epistémica sobre la situación. En cuanto infiere percibiendo su situación, procede al no detectar el tipo de incompatibilidad problemática. Pero, precisamente porque se encuentra involucrado en el proceso de la manera reflexiva sugerida, cuando se encuentra con una incompatibilidad semejante, no puede sino percibir el tipo de tensión indicada.

La idea de que la tensión indicada entre un aval implícito y un contenido explícito es posible puede corroborarse en distintas situaciones: puede decirse que, implícitamente, avalamos nuestras facultades cognitivas, de modo que, si son en algún sentido confrontadas, sentiremos cierta tensión. Igualmente, al afirmar algo, se lo avala como correcto y, mientras parece posible tener un posicionamiento normativo semejante sin estar creyendo de hecho todavía, o al menos no de manera consciente, que lo afirmado es correcto (y, de hecho, pretender que la corrección puede depender de esto generaría un regreso), puede haber una tensión con un contenido que lo contradiga, por haber expresado un posicionamiento subjetivo autoconsciente. En este sentido, la estimación formal en la inferencia permite, dando lugar a la autoconsciencia, explicar un aspecto clave ligado a la inferencia con el que (ISA) no podía lidiar.

En la medida en que se da lugar a la autoconsciencia de la situación epistémica, si un sujeto reacciona de determinada manera frente a información problemática puede decirse que es por comprender dicha situación y el modo en que afecta a las razones de las que parece disponer. De modo que no parece posible entender sus reacciones como respuestas causales ciegas o brutas. De hecho, la inferencia es la manifestación de una habilidad por la cual se muestra la comprensión de un sujeto. La habilidad cognitiva en cuestión, que conduce a un propósito, como obtener estados apropiados en cada instancia, parece adecuarse a la flexibilidad necesaria

en situaciones novedosas, que pueden ir en contra de ciertas tendencias de los sujetos.

Considero, entonces, que la propuesta puede evitar los problemas que se presentaban para (ISA) en la medida en que da lugar a la autoconsciencia en la inferencia. Sin embargo, esto ocurre al nivel de base en la transición. Considero que exigir que la captación de algo como una razón deba ser previa a la inferencia, y que la evaluación crítica deba darse bajo la forma de consideraciones sobre un condicional, parecen sesgar la discusión en favor de la autoconsciencia con ascenso por estipulación, por encima de lo que parece apropiado, y de manera problemática.

Para el defensor de (IAA), como se indicó, la idea misma de razón, para que la inferencia sea una transición racional, requiere que el sujeto sea capaz de cierta capacidad crítica, y que solo es posible obtenerla mediante la autoconsciencia con ascenso. Debe observarse, sin embargo, que el requisito de crítica se puede satisfacer con la consideración tal como fue presentada. No es necesario, por parte del sujeto, realizar un ascenso para establecer que determinada evidencia, un contenido que es evaluado y por el cual se llega a afirmar otra cosa, apoya cierta conclusión. Al responder en dichas condiciones, un sujeto está discriminando evidencia suficiente como base para otra cosa, y eso sería desarrollar una facultad crítica.

En este sentido, considérese a una persona epistémicamente virtuosa, al punto de que sus transiciones implícitas siempre obtuvieran un grado de justificación más que aceptable. En tal caso, no es claro qué función estaría cumpliendo la posibilidad de la autoconsciencia con ascenso. Ahora, considérese el caso en el que un sujeto se enfrenta ante la evidencia de que “ x es p ”. Supóngase que esto parece apoyar el hecho de que “por lo tanto, x es q ”. Si, sin embargo, el sujeto en situación de investigación supiera que x o la situación dan lugar, en realidad, a una propiedad problemática, r , incompatible con q , podría no proceder a realizar la inferencia. Es preciso reconocer que, en última instancia, las transiciones en sentido mínimo, sin necesidad de ascenso, pueden hacer todo el trabajo necesario para atribuir la racionalidad inferencial.

Si lo indicado es aceptado, entonces debe reconocerse que una posición como (IAA) introduce una caracterización de la inferencia que no se presenta como adecuada. Esto es así en cuanto no es necesario lo que propone. Particularmente, cuando hace referencia a la necesidad de ascenso bajo la forma de un condicional explícito.

Una vez reconocida y explicada la posibilidad de tener inferencias sin ascenso, cabe aclarar que no se niega la posibilidad de realizar el ascenso en cuestión. Sencillamente ocurre que éste no puede ser constitutivo en el sentido indicado. En última instancia, la posibilidad del ascenso presupone, para inferir, que pueda haber inferencia sin ascenso. Esto es así porque, de lo contrario, habría un regreso al infinito. Pero en la medida en que el punto esencial se coloca ahora en una inferencia autoconsciente sin ascenso, la propuesta da una salida al punto presionado contra (IAA), según el cual la autoconsciencia siempre necesaria haría de la inferencia algo imposible.

Según lo indicado, la inferencia sin ascenso es no sólo posible sino, en principio, necesaria y suficiente en el aspecto pertinente. En la medida en que puede explicar la inferencia, evitando o dando una salida a los problemas de las demás propuestas, sostengo que se trata de una opción superadora que merece ser tenida en consideración.

V. Conclusión

En el presente trabajo introduce, tomando como punto de partida una observación de Sellars, una propuesta para pensar una forma en la que los seres racionales habitan el espacio lógico de las razones. Concretamente, me ocupé de presentar una propuesta que considero adecuada para pensar la inferencia en tanto fenómeno epistémico agencial, en el marco de un estudio de la racionalidad.

Sostuve la importancia de la autoconsciencia para caracterizar este fenómeno y considere dos posiciones divergentes sobre el asunto. Por un lado, la primera de ellas sostiene que la autoconsciencia no es necesaria. Como indiqué, esto lleva a problemas que deben ser evitados. Además, hay razones generales para sospechar de una explicación semejante. Por otro lado, la segunda posición sostiene que la inferencia requiere de la autoconsciencia con ascenso, a partir de un condicional independiente, por encima de las premisas y la conclusión. Motivé la idea de que también en este caso la situación es problemática.

Dada la situación, introduce una propuesta frente a estas dos, la de la inferencia autoconsciente sin ascenso. Ofrecí sus lineamientos principales y mostré su adecuación, dejando en claro cómo evita los problemas antes expuestos. Si lo desarrollado resulta apropiado, entonces es posible y co-

recto caracterizar a la inferencia, en el sentido relevante, en los términos indicados, a partir de una autoconsciencia sin ascenso.

Referencias

Wilfrid Sellars

EPM (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind," en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título "The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind"). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).

IM (1953) "Inference and Meaning," *Mind* 62: 313–38. Reimpreso en PPPW y ISR.

Generales

Boghossian, P. (2014). What is inference?. *Philosophical Studies* 169 (1), 1-18.

Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Brandom, R. (1997). Replies. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57 (1), 189-204.

Brandom, R. (2008a). *Between Saying and Doing*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.



- Brandom, R. (2008b). Responses. En P. Stekeler-Weithofer. (Ed.), *The Pragmatics of Making It explicit* (pp. 209-229). Leipzig, Alemania: John Benjamins.
- Carroll, L. (1895). What the tortoise said to Achilles. *Mind* 4(14), 278-280.
- Hlobil, U. (2014). Against Boghossian, Wright and Broome on inference. *Philosophical Studies* 167 (2), 419-429.
- Horst, D. (2019) How reasoning aims at truth. *Nous* 55 (1), 221-241.
- McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1997). Brandom on Representation and Inference. *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1) 157-162.
- McDowell, J. (2008). motivating inferentialism: comments on Making it explicit (Ch. 2). En P. Stekeler-Weithofer. (Ed.), *The Pragmatics of Making it explicit* (pp. 109-126). Leipzig, Alemania: John Benjamins.
- Ryle, G. (1945). Knowing how and knowing that. *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1), 1-16.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Valaris, M. (2014). Reasoning and regress. *Mind* 123(489), 101-127.

Parte 2
Normatividad
Reglas de Ser y de Hacer



Bernstein y su lectura compatibilista de los naturalismos de Dewey y Sellars¹

Juan Manuel Saharrea*

I. Introducción

En este trabajo se reconstruye la lectura compatibilista de Richard Bernstein (2020) acerca del naturalismo deweyano y del naturalismo liberal, de cuño sellarsiano.² El objetivo es mostrar que, si bien un abordaje empírico de la normatividad natural ajusta con ambos modelos de naturalismo, la afirmación de una discontinuidad o continuidad conceptual entre seres racionales y seres no racionales, diferencia considerablemente el sentido de ambos proyectos. Por un lado, la discontinuidad compromete al naturalismo liberal con un naturalismo metafilosófico, pero no con un naturalismo explicativo. Por el contrario, la afirmación de una continuidad conceptual compromete al naturalismo deweyano con un naturalismo tanto metafilosófico como explicativo (y en un sentido fuerte). Atendiendo a esto, debería matizarse la lectura compatibilista. A nivel programático, a su vez, debería reconocerse que aspectos importantes de las contribuciones posibles del estudio de la normatividad natural, se

1 Quiero agradecer especialmente a Laura Di Santo (UNT-CONICET) y a Nahir Fernández (UNMdP-CONICET-UBA) por sus críticas, valiosos comentarios y posibles ampliaciones para este texto. La gratitud se extiende a todo el grupo de Conceptos y Percepción de mi querida UNC así como a mis compañeros del grupo de Pragmatismo de SADAF.

2 Si bien los antecedentes del naturalismo liberal se remontan a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se reconoce que es John McDowell (1995) quien vuelve a poner en escena la idea de que la naturaleza involucra nuestras capacidades racionales o que, al menos, involucra algo más que regularidades causales. Mario de Caro (2022) apunta que, contemporáneamente, sea más justo considerar que fue Dewey el artífice de rehabilitar las discusiones en torno del naturalismo liberal. Sin embargo, la idea de naturalismo liberal “de cuño sellarsiano”, como veremos, especifica una condición que separa el naturalismo deweyano del naturalismo liberal de las últimas décadas.

* IIPSI-UNC-CONICET

modifican atendiendo a la asunción de la continuidad o discontinuidad conceptual.

El trabajo tiene la siguiente estructura. En la sección II ofrece una diferenciación entre tipos de naturalismo. En la sección III reconstruye el modo en que Bernstein vincula el naturalismo liberal y el naturalismo deweyano. En la sección IV aborda la reconstrucción, por parte de Bernstein, acerca del naturalismo de Dewey. En la quinta sección distingue entre la formulación inicial del naturalismo liberal y la matización de Bernstein apuntando a un ‘sellarsianismo de centro’. En la sección VI argumenta que esta última posición difiere del naturalismo deweyano a la luz de las distinciones expuestas en II. La moraleja de la sección conclusiva es que el “legado viviente” —tal es la expresión empleada por Bernstein (2020) — dentro de la discusión del naturalismo contemporáneo pertenece a Sellars (en versión de centro) antes que al experimentalismo deweyano, si bien este implica una crítica social a un abordaje naturalista reduccionista.

II. Tres tipos de naturalismo

Antes de exponer la interpretación compatibilista de Bernstein entre el naturalismo deweyano y el liberal, cabe introducir la distinción entre tres tipos de tesis naturalistas. De este modo será presumiblemente más clara la argumentación del trabajo.

Una filósofa o un filósofo es un *naturalista ontológico* cuando considera que el mundo, en última instancia, es un mundo natural. De este modo, todo lo existente son rasgos y hechos inteligibles dentro del marco de las ciencias naturales y concretamente la física. De acuerdo a este naturalismo ontológico, fenómenos como la cultura y la psicología humana —aun cuando expresen una percepción distinta a los objetos de las ciencias naturales— se reducen, en última instancia, a una descripción natural. El ejemplo más ajustado a esta postura es el eliminativismo de los Churchland. Por lo general, un naturalista ontológico requiere ser un naturalista explicativo.

Una filósofa o un filósofo es *naturalista explicativo* cuando juzga que hay un único discurso que podría explicar todos los rasgos y hechos del mundo, incluida la psicología humana. Dado la prevalencia de dicho discurso, por lo general, un naturalista explicativo asume o tiene grandes esperanzas de que hay algo así como un ‘método científico’ que es el garante de una buena explicación. Un naturalista explicativo no necesariamente

es un naturalista ontológico. Alguien podría creer que el mejor método para abordar los asuntos humanos es el método científico aun cuando juzgue que los fenómenos sociales no funcionan del mismo modo que los fenómenos naturales.³

Una filósofa o un filósofo *naturalista metafilosófica* plantea una continuidad entre la reflexión filosófica y las ciencias empíricas. Los términos de esa relación generalmente son reconocibles; por ejemplo un análisis conceptual que se valga de los resultados de disciplinas empíricas para abordar temas como la naturaleza de la percepción, la estructura del mundo, la naturaleza de los conceptos etc. Una variante más simplificada del naturalismo metafilosófico sería aquella que considera que la reflexión filosófica no puede ser fundacionalista en ninguna medida, ya que toda apelación al fundacionalismo deriva en una concepción de experiencia como una piedra de toque inmodificable de nuestro conocimiento. Por el contrario, las ciencias nos demuestran que todo nuestro conocimiento, en mayor o menos medida, es siempre falible.

Tanto el naturalismo ontológico como el explicativo tienen consecuencias en relación a los modos de asumir el quehacer filosófico. Por lo general, un naturalista ontológico procurará asumir cierta continuidad entre el análisis filosófico y la investigación empírica ya que una reflexión empíricamente informada garantiza un respaldo poderoso a la reflexión filosófica que puede reivindicar con un tono grandilocuente ideas como objetividad, verdad y predicción. Un naturalista explicativo, podría adoptar una actitud complaciente hacia un naturalismo metafilosófico. Sin embargo, se dan grandes diferencias respecto la actitud más o menos igualitaria entre la filosofía y las descripciones empíricas que cada cual asuma. Es decir: no será el mismo el peso que cada cual le dé a los términos de la relación. Para el caso de Dewey, el peso por la experimentación científica parece condicionar fuertemente a la reflexión filosófica (su apelación al método va en línea con esta idea). Por el contrario, Sellars aun realizando afirmaciones tales como que la ciencia es “la medida de todas las cosas” (EPM §41; SPR: 173; KMG: 253), en una interpretación más amplia de

3 Como se verá en la sección IV, aun con ciertas reservas en torno de la concepción de método, Dewey parece ser un naturalista explicativo que no asume un naturalismo ontológico. De este modo, no cree que los rasgos estéticos o morales del mundo puedan ser reducidos naturalmente aun cuando abogue por un abordaje de dichos fenómenos desde un marco de investigación científico. Acordamos, en este punto, con la interpretación que Bernstein realiza del naturalismo deweyano.

sus textos clave, parece otorgar una imagen en donde el comercio entre filosofía y abordajes empíricos resulta más equitativo.

Finalmente, en lo que respecta al vínculo entre naturalismo metafilosófico y naturalismo ontológico: un o una naturalista metafilosófica podría aceptar la existencia de otras entidades aparte de entidades naturales. Por otro lado, no es necesario que sea un naturalista explicativo ya que podría aceptar que hubiera diversos métodos de conocimiento pero que de entre ellos el que más le convenga a la filosofía sea sencillamente el científico. Si bien es bastante caótica la proliferación conceptual que suele ir atada al naturalismo, esta clasificación permitirá llevar adelante el desarrollo de este trabajo.

III. La compatibilidad entre naturalismo liberal y naturalismo deweyano

Richard Bernstein (2020) sostiene que el “naturalismo liberal” defendido por autores como “Kitcher, Godfrey-Smith, Price, Macarthur, Sinclair, Ramberg y Putnam” (p.4), inspirados en el aporte pionero de McDowell en *Mind and World* (1994/6), es compatible o al menos se asimila muy fácilmente con el naturalismo defendido por John Dewey (“es muy próximo en el espíritu -aunque muchas veces no lo es en la letra”, Bernstein p. 4).⁴ Según Bernstein este solapamiento constituye una confirmación de la vigencia del “legado vivo” deweyano un tanto oscurecida por variantes de naturalismo que en las últimas décadas explícitamente rechazan lo que Wilfrid Sellars llamó “La imagen manifiesta” (PSIM, p. 35).⁵ Este “naturalismo pragmático” que engloba el naturalismo deweyano y el liberal tiene sus ventajas precisamente en contraposición con un “naturalismo crudo” (McDowell 1994/6, pp. viii-xi) o, también llamado, naturalismo reduccionista que afirma que sólo una explicación científica tiene validez para brindar una descripción del mundo, de la cultura y de los aspectos mentales o psicológicos de los seres humanos.

La imagen manifiesta para este naturalismo crudo resulta subsidiaria y por tanto reducible a los términos de la comprensión científica. Por el

4 La base bibliográfica de atribución del naturalismo liberal a Dewey es *Experience and Nature* (1925).

5 Bernstein caracteriza y valora el naturalismo sellarsiano a partir de la distinción de Huw Price (2013) de ‘naturalismo objetivo’ y ‘naturalismo subjetivo’.

contrario, el naturalismo liberal si bien no rechaza la descripción científica del mundo, considera característico el vocabulario normativo para hacer inteligible las acciones humanas y especialmente la “normatividad de la obediencia a reglas” (de Vries 2017, p. 98)⁶ asociada no solo a la acción sino a la adquisición y comprensión de conceptos. Este carácter *distintivo* no lo es al punto de reivindicar una irreducibilidad del vocabulario normativo tal y como lo ha propuesto Robert Brandom (1994, 2000).⁷ En todo caso, una forma prudente de acotar esta posición sería: la delimitación del vocabulario normativo de los seres lingüísticos puede ser compatible con la delimitación de una “normatividad natural derivada de procesos y estructuras biológicas” (de Vries 2017, p. 83) que funcionaría como condición de esa normatividad asociada al lenguaje, esto es, al uso de proposiciones e inferencias.

El resultado de esta lectura de Bernstein es hacer visible, desde una óptica diferente, un debate un tanto escolástico relacionado a los alcances e incidencia del naturalismo en la filosofía analítica. Para comprender su abordaje, es imprescindible capturar cuál es su estrategia para delimitar el naturalismo liberal; pues en dicha reconstrucción prima una mirada específica sobre la obra de Sellars. En relación a esto último, este trabajo destaca que aun cuando McDowell relacione su naturalismo con el legado sellarsiano, la lectura de Bernstein se aparta de este legado de una forma sutil, aunque, como se verá más adelante, bastante reprochable.

De acuerdo con Bernstein el naturalismo liberal inicialmente formulado en *Mind and World* comparte tres compromisos fundamentales con el naturalismo deweyano. Por un lado, la crítica del naturalismo crudo o naturalismo reduccionista (p. 31). En segundo término, una actitud de evitación de toda forma de supernaturalismo ya sea uno que postule entidades supranaturales como los sentidos fregeanos o uno que reivindique una facultad trascendental como la razón kantiana (p. 32). Por último, cierta *actitud tolerante* ante la reivindicación de la especificidad del

6 Bernstein toma a deVries como intérprete de Sellars y acuerda con la ampliación que propone del naturalismo sellarsiano dentro del naturalismo liberal. Asimismo, cuando introduce la cuestión de la normatividad que no puede explicarse en términos naturalistas se basa en De Caro & Macarthur (2004)

7 Para quien la demarcación entre animales sintientes y racionales se diluye totalmente si planteamos cualquier tipo de continuidad en lo que respecta a conductas normativas.

vocabulario normativo de forma concomitante al reconocimiento de su compatibilidad con una explicación científico-natural de la emergencia de dicha normatividad. Esto último conlleva una idea de la articulación entre la imagen científica y la imagen manifiesta. Es decir, dichas imágenes, a la luz de estos naturalismos, podrían ajustarse mutuamente sin tensiones considerables (p. 32-3). La conjunción entre estas dos variantes de naturalismos son el elemento central de esta lectura compatibilista de Bernstein.

Dicha interpretación le otorga un rol central a Sellars: en primer lugar, la matriz interpretativa de Bernstein se apoya en la valoración frente al intento de fusionar las dos célebres imágenes consignadas por Sellars, la imagen científica y la imagen manifiesta. Luego, el hecho de que haya sellarsianos partidarios del naturalismo liberal pero también partidarios del naturalismo reduccionista, es para Bernstein un signo saludable de la gran influencia del filósofo de Pittsburgh. En tercer lugar, el naturalismo liberal, interpretado a la luz del naturalismo deweyano, parece dar como resultado una imagen 'mejorada' del propio naturalismo de Sellars que, en la discusión de Bernstein, se relaciona con *dos tesis sellarsianas*: (a) la prioridad ontológica de la imagen científica por sobre la imagen manifiesta y (b) la convicción metafilosófica de que el discurso filosófico debe ajustarse mutuamente con los logros de las ciencias naturales. O, dicho de otro modo, tiene que haber una articulación entre ambas imágenes en la reflexión filosófica.

El naturalismo liberal, por su parte, tiene su renacimiento contemporáneo en cierta defensa de naturalismo por parte del propio McDowell (1994/6, pp. 66-86). Su posicionamiento surge de una lectura en torno del alcance de lo que Sellars llama 'el espacio lógico de las razones' y, complementariamente, "el espacio lógico de la naturaleza" (McDowell 1994/6, p. x).⁸ La cuestión del naturalismo en McDowell adopta una calificación prioritaria que es desestimada por Bernstein, a saber: "naturalismo de segunda naturaleza" (McDowell 1994/6, p. 85). Para McDowell la afirmación de su naturalismo depende del cuestionamiento de una idea de naturaleza en tanto reino de las descripciones científicas de fenómenos sujetos a regularidades causales. En tal medida, su defensa de un natu-

8 "Espacio lógico de la Naturaleza" es una expresión acuñada por McDowell para referir a un ámbito de inteligibilidad en términos de leyes, opuesto al espacio lógico de las razones. Como él mismo reconoce es una expresión que está en Sellars implícitamente (McDowell 1994/6, p. xx).

ralismo de segunda naturaleza recupera una idea de naturaleza que no pretende reducir la normatividad de nuestro vocabulario epistémico y de nuestra comprensión lingüística tal y como lo propone una visión naturalista de corte reduccionista o crudo.

El naturalismo de segunda naturaleza considera distintivas las capacidades conceptuales, pero a la par señala que nuestra racionalidad puede ser considerada parte de nuestra vida natural, aunque en un sentido extendido de *segunda naturaleza*. Sin embargo, esta naturalización de nuestras capacidades racionales no es equiparable a la actitud tolerante que Sellars considera posible en su reconstrucción del naturalismo liberal y apuntado a una versión moderada de sellarsianismo.

IV. El naturalismo deweyano

La idea central del naturalismo deweyano es la de una “interacción viviente, dinámica, orgánico-ambiental del organismo” (Bernstein 2020, p. 9). Se trata de un concepto que sería resultado del hegelianismo de Dewey referenciado en su afán por superar las dicotomías planteadas por la filosofía crítica de Kant. Esta influencia hegeliana de Dewey en su carrera no tardó en vincularse a una mirada científica de los seres humanos y del mundo. La primera muestra de esta convergencia sería el famoso texto acerca del “The Reflex Arc Concept in Psychology” (1898). Asimismo, esta concepción del organismo sería resultado del impacto que tuvo el evolucionismo de Darwin que, bajo la óptica de Dewey, venía a completar una mirada contingente de los fenómenos que ya había iniciado la física de Galileo y de Copérnico. Dado que el absolutismo del mundo natural ya había sido desafiado por la física, la presencia de Darwin replicando la misma postura en el mundo orgánico, habilitaba la aplicación de una perspectiva científica sobre el mundo social y valorativo.⁹

9 “Sin los métodos de Copérnico, Kepler, Galileo —afirma Dewey— y sus sucesores en la astronomía, la física y la química, Darwin se habría encontrado desasistido en las ciencias orgánicas. No obstante, antes de Darwin, el impacto del *nuevo método científico* sobre la vida, la mente y la política no podía producirse, pues entre esos intereses ideales o morales y el mundo inorgánico se interponía el reino de plantas y animales. Las puertas del jardín de la vida estaban cerradas a las nuevas ideas; y sólo a través de ese jardín se accedía a la mente y a la política. La influencia de Darwin sobre la filosofía radica en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de lo vivo, permitiendo así que la nueva lógica se aplique a la mente, a la moral y a la vida (énfasis nuestro) (Dewey 2000 pp. 53—4).

Brandom (2011) denominó “pragmatismo fundamental” (p.9) a este compromiso dando cuenta de la originalidad de Dewey para pensar la noción de experiencia y a través de ella criticar toda una visión epistemológica de raigambre cartesiana.

La idea de Pragmatismo Fundamental -dice Brandom- es la idea de que uno debería entender el saber-que como un tipo de saber-hacer (en términos ryleanos). Esto es, creer que las cosas son así y así debe comprenderse en términos de habilidades prácticas para hacer algo. Dewey en particular, vio que toda la tradición de su tiempo en su conjunto estaba permeada por una especie de platonismo o intelectualismo que vio una ley o principio, algo que es o que puede ser conceptual o proposicionalmente explícito, detrás de cada fragmento [*bit*] de práctica habilidosa. Él contrastó este abordaje con el abordaje pragmatista contrario, que enfatizó el contexto explícito de prácticas y habilidades prácticas que forma el trasfondo necesario contra el cual solo estados y realizaciones son comprensibles como explícitamente portadoras de contenidos, creencias y juicios (p. 9).

Bernstein señala que a este *insight* fundamental Dewey sumó el significado de la evolución natural ya referido en términos de una *generalización* resumida en la idea de “hábito”. El hábito indica cómo funciona el aprendizaje individual en términos de adaptación para finalmente proyectarse a una lectura de la categoría de lo social en su conjunto.

La imagen del aprendizaje individual como la evolución-por-selección de un conjunto de hábitos. Esta idea principal hace posible la construcción naturalista de un continuo cognitivo que va desde las habilidades de *coping* de un predador competente, a través de la inteligencia práctica de los homínidos primitivos, a las prácticas tradicionales y al sentido común de los humanos civilizados, siempre a lo mayor sofisticación de los científicos contemporáneos. Todo es visto en un continuo, inteligible en los mismos términos generales que la evolución biológica (Brandom 2011, pp. 5-6)

Esta matriz compuesta por el pragmatismo fundamental en conjunción con la evolución permea todas las obras maduras de Dewey a partir de sus *Middle Works*, y se consolida especialmente en su *Logic. A Theory of Inquiry* (1938) donde hace un llamamiento, entre otras cosas, a reformar la lógica a partir de una consideración experimentalista de la experiencia. Ambas citas dibujan un cuadro de Dewey muy próximo al neopragmatismo brandomiano en su afirmación de las prácticas, pero muy distante en la relevancia del enfoque naturalista. Bernstein tratando de poner de

relieve ese punto de separación, agrega que el rasgo distintivo del naturalismo deweyano tiene que ver con la afirmación de cuatro continuidades:

Hay continuidad (1) dentro de la experiencia; continuidad (2) entre la experiencia humana y las interacciones orgánico-ambientales de los animales no humanos; continuidad (3) entre la investigación de sentido común y la investigación científica; (4) continuidad entre la experiencia y la naturaleza (Bernstein, 2020, p. 20).

Y entre todas estas continuidades el punto de mayor alejamiento con Brandom estaría en la segunda continuidad. De acuerdo con Brandom, Dewey no habría dado importancia a “la cuestión de la demarcación” a saber: los rasgos específicos de los seres lingüísticos en contraste con otras conductas propias de animales no-discursivos. A partir de esta diferenciación hay una historia conocida por los lectores de Brandom que tiene que ver con asumir una visión muy estricta de la normatividad como específicamente lingüística. Este rasgo brandomiano al interior de su interpretación de Dewey da como resultado una desestimación del autor de *Experience and Nature* (1925) por no haberse percatado de la naturaleza concreta de la normatividad.

La objeción primaria -nos dice- y potencialmente devastadora de Brandom es que las afirmaciones de Dewey acerca de la continuidad borran [blur] las diferencias claras entre criaturas humanas lingüísticas y sapientes y criaturas sintientes no humanas. Aunque Dewey reconoce la importancia del lenguaje humano y de la comunicación, falla en demarcar las diferencias que surgen cuando los seres humanos dominan el lenguaje [especialmente el lenguaje proposicional. (Bernstein 2020, p. 27)

Para Bernstein esta discrepancia explica porque en Brandom los términos ‘naturalismo’ y ‘experiencia’ no juegan papel alguno. Y si bien es cierto que Dewey no ahondó en la especificidad del lenguaje igualmente es verdad que no cayó en la demarcación fuerte propuesta por Brandom. Por lo que, posiblemente, Bernstein considera que la cuestión de la demarcación es una especie de sobreactuación en la postura de brandomiana.

V. Naturalismo liberal

En *Mind and World* McDowell plantea que hay un choque de concepciones si atendemos a una concepción moderna de la naturaleza, por un parte, y a las prácticas justificatorias que son inteligibles a la luz del espacio

lógico de las razones, por la otra. Ese choque entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza tiene una reminiscencia kantiana que Bernstein destaca y que tiende a minimizar habida cuenta de su pretensión compatibilista. Una fuente central del naturalismo deweyano, en este sentido, es el rechazo hegeliano a la usual contraposición kantiana entre el reino de la necesidad y el reino libertad (de la práctica o de la acción). En la mira compatibilista de Bernstein esta diferencia se salva porque el resto de los naturalistas liberales terminan abrevando de la fuente sellarsiana antes que de la fuente kantiana de McDowell. De hecho, habría elementos tanto para favorecer esta imagen interactiva entre imágenes como para rechazarla al interior de la propia obra sellarsiana dando prioridad, en este último caso, a la imagen científica como árbitro último de todos los fenómenos sin otorgar prácticamente ninguna especificidad a la imagen manifiesta en términos de inteligibilidad. Bernstein se ocupa de dejar esto en claro en el apéndice a su artículo destinado al vínculo entre Sellars y Dewey.

Allí comenta que la célebre afirmación de Sellars de que “hablando como filósofo” él está dispuesto a negar la realidad del sentido común de los objetos físicos se complementa con la idea de que hay *una* dimensión que es la de “describir” o “explicar” el mundo, que está enteramente asociada a las ciencias naturales en tanto “medida de todas las cosas” (EPM §41; SPR: 173; KMG: 253). Este uso técnico de la idea de descripción parece orientarse a que hay algo así como una descripción pura en línea con lo que Price (2013) llamó “naturalismo del objeto”. Sin embargo, el propio Sellars ataca la idea de descripción pura desde su visión holista y funcionalista de la semántica (Bernstein, p. 31).

Dejando de lado esta cuestión de las fuentes, McDowell no apunta directamente a la idea de que el espacio lógico de las razones sea irreductible sino a que las prácticas justificatorias se resisten a ser capturadas por la matriz del espacio lógico de la naturaleza. Ahora bien, un riesgo notable para McDowell es concluir a partir de esta resistencia que dichas prácticas *están fuera de la naturaleza* y no solo que estas sean *sui generis* (pues de hecho asume que lo son). Dicha conclusión es peligrosa dado que una característica fundamental del naturalismo liberal es que rechaza toda afirmación de entidades no naturales. Es así como McDowell propone una concepción de segunda naturaleza que permitiría incluir las prácti-

cas justificatorias dentro del reino natural en el sentido de una segunda naturaleza.

Atendiendo a esta caracterización, Bernstein (2020) reconoce que Dewey criticaría duramente toda concesión al super naturalismo (p. 32). A su vez, forjaría su posición en contraste con un naturalismo crudo o restrictivo. Sin embargo, considera que jamás hablaría en términos de prácticas justificatorias *sui generis* tal como lo hace McDowell. Y esto tiene relación con su mirada sobre la emergencia del lenguaje. Sin embargo, en este punto, para Bernstein no se dan diferencias sustantivas entre McDowell y Dewey ya que este último rescata y distingue ciertas características del lenguaje.

El lenguaje surgió de balbuceos poco inteligentes... -afirma Dewey- Pero, sin embargo, el lenguaje, una vez llamado a la existencia, es lenguaje y funciona como lenguaje. Lo que se dice de la institución del lenguaje vale para todo uso institucional. Estas no son meros adornos de las fuerzas que las produjeron, decoraciones ociosas de la escena. Son fuerzas adicionales. Reconstruyen. Abren nuevas vías de esfuerzo e imponen nuevas labores. En resumen, son la civilización, la cultura, la moral (McDowell 1994/6 p.14, p. 57; cit. Bernstein 2020, 32-3).

Dewey apunta con estas palabras a afirmar una continuidad entre el espacio lógico de la naturaleza y el espacio lógico de las razones, particularmente en lo que respecta a la normatividad lingüística. Si bien su mirada continuista no parece ajustar con el esquema mcdowelliano, lo cierto es que su afán por cerrar con la dicotomía entre norma y naturaleza sí lo emparenta con el autor de *Mind and World*. Ahora, lo que sigue después de clausurar o matizar esa dicotomía es enteramente diferente en uno y otro filósofo. En tanto que para Dewey su visión experimentalista lo coloca en una postura constructiva de la filosofía procurando en este caso examinar a fondo cómo describir dichas continuidades a diversos niveles y con diferentes fines (sociales, educativos, etc.), McDowell considera que finalmente hemos dado con una visión no problemática del mundo y de nosotros mismos. Por lo que no sería necesario ningún tipo de teoría que contribuya a completar o modelar ese naturalismo en ninguna medida. Esta visión *quietista* es sin lugar a dudas la principal diferencia entre Dewey y McDowell.

El naturalismo de la segunda naturaleza que he venido describiendo —concluye McDowell— es precisamente un estilo de pensar que no deja

que ni siquiera parezca que este último dualismo (esto es: norma y naturaleza) nos invita a elaborar una filosofía constructiva. La simple idea de *Bildung* nos asegura que la autonomía del significado no es algo inhumano, y ello habría de borrar la tendencia a considerar como fantasmagórica la idea misma de normas o demandas de razón. Así, se nos deja sin ninguna pregunta genuina que hacernos respecto de las normas (aparte del tipo de preguntas al que nos enfrentamos en el pensamiento reflexivo acerca de normas específicas, una actividad que no resulta particularmente filosófica). No nos hace falta ninguna filosofía constructiva, orientada a dar cuenta de la idea misma de norma o de razón (o de la estructura dentro la cual el significado se hace accesible) partiendo del naturalismo que amenaza con desencantar la naturaleza (MW 94-5).

Esta visión quietista de McDowell contrasta con la concepción investigativa de Dewey que asume una forma fundamental de ver los fenómenos para, a partir de allí, construir una imagen del conocimiento que resulta falible y continuamente revisable. McDowell no propone una mirada última del mundo, sino que considera que el proyecto de dar cuenta, en términos científicos, de la normatividad en nada contribuye a su visión naturalista de las personas y del mundo. Este ha sido, como destaca Bernstein, el eje de las críticas a McDowell por parte de autores como Godfrey Smith quien defiende que una tarea fundamental de un naturalismo no restrictivo es dar cuenta de la normatividad. Ahora bien, dicho abordaje de la normatividad nunca alcanzará a reemplazar un vocabulario en términos de una normatividad lingüística desarrollada, sino que se limitará a los estadios previos. Estos permiten darle un marco a un fenómeno que es distintivo de los seres lingüísticos. Esta estrategia, finalmente, es la que caracteriza al naturalismo liberal y es compartido además de Godfrey Smith, por Kitcher, Ramberg, Putnam entre otros.

De acuerdo a la lectura de Bernstein, entonces, el naturalismo liberal asume dos puntos de la formulación original de McDowell: 1) su rechazo a toda entidad supranatural, 2) su rechazo a una concepción restrictiva de naturalismo. Sin embargo, desestima un tercer elemento, a saber: 3) el quietismo McDowelliano argumentando que *sin* una investigación científica de la normatividad que precede a una normatividad lingüística consolidada *no es posible* cerrar el *gulf* entre norma y naturaleza o entre espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza. En tal medida, la desestimación del quietismo se compensa por obtener lo que

el quietismo en McDowell quería lograr: cerrar la grieta entre la mente y el mundo, entre la naturaleza y la norma, entre la regularidad causal y la comprensión normativa.

VI. ¿Una versión mejorada de Sellars?

El naturalismo liberal así concebido se aproxima a la *generalización* naturalista con la que Bernstein caracterizaba la complementación entre el pragmatismo fundamental y el evolucionismo en Dewey. La desestimación del quietismo mcdowelliano parece plausible si tomamos en cuenta que el propio McDowell enfrenta grandes dificultades para delinear su naturalismo. Una de las primeras críticas que se le han hecho al respecto (y que él mismo, en buena medida, ha concedido) es la de que asume dos criterios irreconciliables para definir ‘naturaleza’. Uno asociado a regularidades causales y otro compatible con las prácticas justificatorias. Dicha objeción parece insalvable incluso si se admite que ambas acepciones de naturaleza se oponen a la idea de afirmar entidades supernaturales (Gubelij, Link, Müller, & Osburg, 2000).

Pero es en este punto en donde la sombra de Sellars cobra cierto protagonismo incluso en el propio desarrollo del Bernstein. La cuestión es la siguiente, si tomamos en cuenta los dos compromisos sellarsianos y su afán de fusionar las dos imágenes, según Bernstein, el proyecto del naturalismo liberal (mejor expresado por Dewey) no solo que es compatible, sino que involucra una *enmienda* al naturalismo del propio Sellars. Aquí Bernstein une fuerzas con deVries quien considera que Sellars, si hubiera ahondado más en su naturalismo, hubiera aceptado el proyecto de dar cuenta de la normatividad en términos naturalistas.

Sellars – afirma de Vries- no lo hizo (esto es: fomentar el proyecto de un abordaje naturalista de la normatividad) pero *debió* haber reconocido una forma de normatividad natural que derive del funcionamiento de procesos y estructuras biológicos. Esta forma de normatividad natural no es reductiva, pero es naturalista. Es también una precondition de la intencionalidad, y reconociendo cómo condiciona la intencionalidad ayuda a desarmar la *all-too-common* noción de intencionalidad que nos fuerza ya sea al dualismo ya sea al idealismo (énfasis original, deVries 2017, 98)

Esta eventual enmienda del naturalismo sellarsiano se alinea con una visión intermedia de dos tipos de sellarsianismos que permean debates

actuales en el ámbito de la filosofía del lenguaje en lo que respecta a la naturaleza de los conceptos. Por un lado, los *sellarsianos de derecha* que defienden que una comprensión enteramente naturalista de los conceptos sirve para dar cuenta de la naturaleza de lo conceptual. Por el otro lado, los *sellarsianos de izquierda*, que apuntan a defender una visión irreductible de la normatividad que, en medida alguna, puede verse favorecida por cualquier abordaje naturalista. Esto aun cuando ese abordaje no resultara, en algún caso, incompatible con sus argumentaciones (McDowell, por ejemplo, no niega un abordaje naturalista de los conceptos; considera que, para su proyecto naturalista, tal empresa en nada contribuiría). El resultado de esta enmienda sellarsiana es un naturalismo que sin dejar de sostener que la normatividad es *sui generis* acepta que, para evitar ciertas tensiones propias de combinar la imagen manifiesta con la imagen científica, el abordaje naturalista de la normatividad contribuye a la ‘visión estereoscópica’ que asume fusionar ambas imágenes.¹⁰

Se comprende que esta defensa de un sellarsianismo de centro apunta a hacer justicia a la filosofía de Sellars. Con todo, si bien el naturalismo de Dewey alienta una mirada *generalizada* esto no es equiparable a una interacción entre las dos imágenes como la que propone este sellarsianismo de centro. Este es el punto de discrepancia central con la reivindicación que hace Bernstein del legado vivo de Dewey. A modo de preguntas: ¿no es acaso mérito de Sellars advertir la especificidad del espacio lógico de las razones aun cuando se reconozca la necesidad de apelar a la imagen científica para dar cuenta de aspectos fundamentales del mundo? ¿El carácter generalizado que detenta el naturalismo deweyano no borra las tensiones que promulga la delimitación del espacio lógico de las razones? Para responder estas preguntas creemos necesario hacer unas consideraciones finales sobre la lectura de Bernstein a partir de la distinción entre naturalismos de la primera sección.

10 La expresión “abordaje naturalista de la normatividad” que Bernstein emplea, apoyado en DeVries, resulta un tanto chocante. ¿Qué sería un abordaje naturalista de la normatividad? ¿A qué fines contribuiría? Posiblemente, un intento de responder a ambas preguntas sea el ofrecido por Graham MacDonald, apelando al programa de la teleosemántica, en “The Two Natures: Another Dogma?” (Macdonald & Macdonald 2006, pp. 222-235). Agradezco a Daniel Kalpokas por el comentario y la remisión a este artículo.

VII. Consideraciones en base a la distinción entre naturalismos

Atendiendo a su compromiso de priorizar las continuidades a la hora de considerar el alcance de la normatividad lingüística, el naturalismo deweyano es metafilosófico, pero también explicativo y en un sentido fuerte. La razón es la siguiente: el pragmatismo fundamental que señalaba Brandon como distintivo del posicionamiento de Dewey, apunta hacia una generalización que es la que hace inexorable la continuidad entre criaturas discursivas y no discursivas aun cuando se reconozca cierto carácter *distintivo* del lenguaje o de nuestras facultades más altas. Ese reconocimiento no pasa de ser una mera adición que impide recaer en un naturalismo reduccionista que es uno de los peores males que Dewey busca evitar. En relación con esto, uno de los méritos centrales de su enfoque naturalista es demostrar las consecuencias desastrosas para lo social que se derivan de asumir un naturalismo crudo.¹¹

Sin embargo, la apelación a la matriz de la experimentación científica como recurso fundamental no tanto para dar una descripción sino para *solucionar ciertos problemas que surgen en la experiencia*, compromete al naturalismo deweyano con una versión fuerte del naturalismo explicativo, en donde el compromiso con la ciencia garantiza una forma de pensar apropiada o recomendable. Esto no obsta que nunca afirme que lo social se reduzca a meras regularidades causales o a fenómenos inteligibles (en términos mcdowellianos) en el espacio lógico de la naturaleza. Dewey, dicho en los términos de la distinción propuesta, no considera que lo existente sean solo fenómenos naturales (un caso son los valores, por ejemplo); lo que sí es claro es que aun para el caso de fenómenos no estrictamente biológicos lo más apropiado es un abordaje científico o experimental de los mismos.

Por su parte el naturalismo liberal atendiendo a su motivación sellarsiana (que está presente en McDowell independientemente de su quietismo que posiblemente no sea inmotivado como muchos naturalistas liberales críticos plantean), es un naturalismo metafilosófico que apuesta a una reflexión empíricamente informada pero en la que el rol de la filosofía no juegue solo un papel decorativo de análisis de datos sino que contribuya otorgando conceptualizaciones cada vez más esclarecedoras a

11 Bernstein considera que Albert Wellmer expone un argumento similar en Wellmer (2009).

abordajes experimentales. En tal medida, el compromiso con el naturalismo explicativo no se encuentra presente al menos en los términos de considerar que hay algo así como un único discurso aceptable para investigar y que ese discurso se deriva de las ciencias naturales. Todo parece indicar que la atribución de un naturalismo explicativo en un sentido estricto es descaminada para un sellarsianismo de centro. Con toda seguridad, esa atribución es apropiada para Dewey con la salvedad de sus críticas sociales al alcance de un naturalismo reduccionista.

Resulta ineludible acentuar, por último, que la diferenciación entre ambos proyectos naturalistas se sostiene en el papel que cada uno le brinda a la continuidad o discontinuidad atendiendo a la normatividad lingüística y a sus antecedentes en seres pre-lingüísticos o criaturas no discursivas. A este respecto, es clave hacer algunas consideraciones a modo de cierre:

1) la formulación inicial del naturalismo liberal, de parte de McDowell, no es incompatible con el estudio de una normatividad natural pero sí asume que dicho estudio *en nada contribuirá* al proyecto naturalista (de segunda naturaleza). Como hemos señalado, este compromiso quietista es abandonado por el resto de los naturalistas liberales. Ahora bien, las razones por las que McDowell no acepta la relevancia del estudio de la normatividad natural deberían reformularse a la luz de este sellarsianismo de centro y no asociarse a un mero dogmatismo o rechazo a una reflexión empíricamente informada.

2) En el cuadro de sellarsianismos, Brandom es un sellarsianista de izquierda ya que asume la distinción entre espacios lógicos y a partir de allí considera que la historia sobre la normatividad lingüística no parece requerir de un abordaje empírico de una normatividad natural. Si bien es cierto que hay pasajes en Brandom que directamente parecen confirmar esta idea, su apelación a la noción de “actitud normativa” (Brandom 1994), como marco explicativo de diversas conductas de obediencia a reglas, podría ajustar perfectamente con un abordaje experimental de la normatividad. Tal vez sea posible no conceder a Brandom su propia concepción acerca de los alcances de su teoría y de su valor explicativo para el naturalismo. Tal vez sea posible una

clave de lectura en la que su teoría se acerque a un sellarsianismo de centro.¹²

3) Es importante para la tesis defendida en este trabajo pensar el naturalismo como un programa que, en función de los compromisos teóricos que asume, las expectativas a nivel experimental varían considerablemente. En tal medida, desestimar la continuidad que promueve un naturalismo deweyano frente a la discontinuidad sellarsiana (de centro), posibilita pensar en un comercio entre análisis conceptual y enfoques experimentales diverso al que se daría al priorizar la continuidad. Esto no quita que las tensiones son un elemento inexorable al asumir la discontinuidad y que la principal dificultad a este respecto es *hasta donde* es posible estirar la línea en donde una normatividad natural funciona como condición. Evidentemente, esa línea de corte no es fácil de delimitar.

4) Por último, aun cuando este trabajo conceda que el naturalismo deweyano tiene la ventaja de criticar severamente al naturalismo crudo atendiendo a las consecuencias negativas que este trae para pensar lo social, es cierto que si ampliamos la base bibliográfica de Dewey surgen matices interesantes que impiden repensar su afirmación de continuidad. Por ejemplo, si tomamos en cuenta cierta complejidad en torno de la noción de hábito que Dewey propone en *Human Nature and Conduct* (1930) no sería tan difícilmente derrotable atribuirle una continuidad conceptual tanto como si tomamos *Experience y Nature*. En cualquier caso, y de manera provisoria podría juzgarse que toda concepción del pensamiento en términos de hábitos está cerca de un enfoque discontinuista, por así llamarle, que uno continuista.¹³

12 Agradezco a mis colegas del grupo de Pragmatismo de SADAF haberme hecho notar este punto relacionado a que no necesariamente algunas tesis de Brandom serían incompatibles con un abordaje naturalista de la normatividad (si es que se trata de una normatividad como condición de la normatividad lingüística).

13 Agradezco a mis compañeros de Grupo de Pragmatismo de SADAF haberme hecho notar este punto y puntualmente a Federico Penelas.

Referencias

Wilfrid Sellars

EPM (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind," en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título "The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind"). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).

SPR (1963) *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul; reeditado por Atascadero, CA: Ridgeview, 1991).

Generales

Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Brandom, R. (2011). *Perspectives on pragmatism*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

De Caro, M. (2022). Liberal naturalism: origins and prospects. En M. De Caro y D. Macarthur (Eds.). *The Routledge handbook of liberal naturalism* (pp.205-218). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

De Caro M., y Macarthur, D. (2004). The nature of naturalism. En M. De Caro y D. Macarthur (Eds.). *Naturalism in Question* (pp.1-19). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.



- Dewey, J. (1976-1983). *The middle works of John Dewey (1899-1924)*, 15 vols. En J.A. Boydston, (Ed.) *The Complete Works of John Dewey*. Carbondale, Estados Unidos: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2000). La influencia del darwinismo en la filosofía. En A. Faerna (Ed.), *John Dewey: La miseria de la epistemología* (pp. 49-60). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- deVries, W. (2017). Language, norms, and linguistic norms. En P.Reider (Ed.) *Wilfrid Sellars, idealism, and realism* (pp.83-100), Londres, Reino Unido: Bloomsbury Academic.
- Gubelij, M., Link, S. Müller, P., y Osburg, G. (2000). Nature and second nature in McDowell's *Mind and World*. En M. Willaschek (Ed.) *John McDowell: reason and nature* (pp.41-50). Berlín, Alemania: Berlag.
- MacDonald, G. (2006). The two natures: another dogma?. En C. MacDonald y G. MacDonald (Eds.) *McDowell and his critics* (pp.222-235). Hoboken, Estados Unidos: Blackwell.
- McDowell, J. (1995). Two sorts of naturalism. *Mind, language, and reality* (pp.167-197), Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Price, H. (2013). *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (2009). On Spirit as a Part of Nature. *Constellations*, 16 (2), 213-226.



La fuerza causal de una abstracción: fuerza normativa, comportamientos regidos por pautas y reglas de crítica

Nicolás Sebastián Sánchez*

I. Introducción

De acuerdo con el normativismo semántico los fenómenos mentales y lingüísticos son constitutivamente normativos. Muchos normativistas reconocen a Wilfrid Sellars como uno de los filósofos del siglo XX que mejor comprendió esta conexión constitutiva. En ésta línea suele recuperarse su idea de que el pensamiento y el lenguaje están “cargados de deber” [fraught with ought] (TC: 212). Dicho reconocimiento, asimismo, no obedece sólo a que Sellars haya puesto de manifiesto que los fenómenos mentales y lingüísticos requieren de conceptos normativos para ser inteligibles. Antes, para muchos de sus seguidores, la riqueza de su aproximación se debe a que integra el rol de lo normativo como parte de una explicación fundacional de la semántica y la intencionalidad.

La conexión constitutiva entre contenido semántico y normatividad, y los problemas que ésta suscita son abordados por Sellars en distintos momentos (SRLG, LTC, MFC). En SRLG, analiza dos modos de entender como reglados los fenómenos mentales y lingüísticos: la obediencia y la conformidad a reglas. Al obedecer se sigue una regla porque se interpretan los símbolos que la componen, mientras que al conformarse sólo hay un ajuste comportamental a lo que la regla dice. Sellars encuentra problemas a ambas soluciones: la primera supone el contenido semántico, la noción que pretendía explicar; la segunda, permite una conexión demasiado lábil entre el comportamiento y la regla, de modo que el ajuste entre ellos podría ser accidental. Teniendo como trasfondo a estas soluciones insatisfactorias, Sellars desarrolla la suya: una **vía media** entre el seguimiento de reglas explícito y la mera conformidad. A partir de estos **comportamientos regidos por pautas**, como los denomina, se vuelve inteligible que el hablante actúa *debido a* la regla pero sin *tener la intención*

* UNC-CONICET

de seguirla. Estos comportamientos son el resultado de procesos de moldeamiento y aprendizaje por reforzamiento.

Sellars pone a jugar la mencionada vía media al analizar el caso de qué reglas siguen los aprendices al adquirir el lenguaje. Durante este proceso, realizan comportamientos regidos por pautas que Sellars denomina *deberes ser* [ought-to-be's] o reglas de crítica, un modo de seguir reglas más básico que el de sus entrenadores. Estos últimos, usuarios plenos de conceptos, seguirían *deberes hacer* [ought-to-do's] o reglas de acción. El seguimiento de reglas de crítica haría inteligible la incorporación de los aprendices del lenguaje a esta práctica reglada, a pesar de que éstos no posean los conceptos que figuran en las reglas que siguen. En este proceso, el rol de las reglas de acción -que siguen los entrenadores- sería el de orientar a los entrenados hacia el cumplimiento de las reglas de crítica.

Algunos filósofos, simpatizantes de la perspectiva sellarsiana (Haugeland 1998; Peregrin 2010, 2012a, 2012b; deVries 2005, 2013), han tomado a la mencionada vía media como un intento en la senda correcta para comprender al pensamiento y el significado. Estos autores sostienen que la vía media sellarsiana involucraría seguir reglas sin que el hablante tenga la intención de hacerlo, por lograrse de un modo implícito o tácito. No obstante, el comportamiento se produce *debido a la regla* porque ésta contiene fuerza normativa, una clase de impacto causal de la regla sobre el pensamiento o el acto lingüístico.

En este trabajo, analizo críticamente en qué medida la vía media sellarsiana permite suscribir a la clase de normativismo de sus seguidores, a quienes denomino **normativistas sellarsianos**. En particular, me centraré en la discusión de si la solución sellarsiana apoya o puede apoyar un seguimiento de reglas tácito y con fuerza normativa. A ese fin, expondré en la sección **II** la aproximación sellarsiana al comportamiento regido por pautas y a las reglas de crítica, identificando dos restricciones con las que debe cumplir cualquier intento de hacer inteligible al lenguaje como un dominio reglado: la restricción de adecuación explicativa y la de no accidentalidad. Luego, en la sección **III**, presentaré la lectura de los normativistas sellarsianos atendiendo a cómo cumplen con las dos restricciones mencionadas. En este caso, el componente de fuerza normativa garantiza que la conexión entre comportamiento y regla sea no accidental, mientras que el componente tácito garantiza la adecuación explicativa de la propuesta.

Luego de esta tarea reconstructiva, en la sección **IV** me enfocaré en explorar las consecuencias que la aproximación de los normativistas sellarsianos, en particular su compromiso con la fuerza normativa, tendría para el proyecto de Sellars. Estas consecuencias son de dos clases. La primera se presenta en torno a la distinción entre reglas de crítica y de acción. Aquí, el énfasis de los normativistas sellarsianos en la noción de fuerza normativa como un componente esencial de las reglas hace que éste también esté presente en el seguimiento de reglas más básico. En este sentido, sostienen que las reglas de crítica, para serlo, dependen conceptualmente de reglas de acción que les brindan la fuerza normativa. Esto lleva a los normativistas sellarsianos a atribuir a Sellars una posición teóricamente insatisfactoria, una forma de circularidad explicativa. Contra esta interpretación, mostraré que Sellars anticipó y respondió a esta objeción en la discusión con otro filósofo que le era contemporáneo. De este modo, el énfasis en la fuerza normativa lleva a una interpretación errónea del proyecto sellarsiano, una consecuencia que no tenemos razón para aceptar, habiendo sido prevista y evitada por el propio Sellars.

La segunda consecuencia que la incorporación de la fuerza normativa tiene para el proyecto sellarsiano se da en torno al comportamiento regido por pautas. En particular, argumentaré que el seguimiento de reglas que pretende combinar fuerza normativa y seguimiento tácito no cumple con la restricción de adecuación explicativa. Específicamente, mostraré que cargar de fuerza normativa a patrones comportamentales como sanciones o instancias de reforzamiento positivo implica dotar de *fuerza causal a una abstracción* -expresión utilizada por Sellars en relación a otro comportamiento regido por pautas. En este sentido, puede decirse no sólo que la vía media sellarsiana no incorpora a la fuerza normativa sino que no *podría* hacerlo, debido a que colisiona con la restricción de adecuación explicativa. Finalmente, analizo por qué la noción de seguimiento de reglas tácito o implícito no contribuye a cumplir con esta restricción.

A partir de estos argumentos, muestro por qué la aproximación de los normativistas sellarsianos no es una buena interpretación de lo que Sellars estaba haciendo y contradice los principios explicativos que éste buscó satisfacer al ofrecer su vía media. Comencemos por la exposición detallada de la posición de Sellars en torno al comportamiento regido por pautas y el seguimiento de reglas de crítica.

II. El seguimiento de reglas y la vía media sellarsiana

La aproximación sellarsiana al lenguaje como una actividad esencialmente reglada puede comprenderse atendiendo a los problemas que surgen al intentar elaborar dicha idea. Así, en los primeros párrafos de SRLG, Sellars presenta y examina un modo intuitivo de hacer esa tesis inteligible: hablar es seguir reglas en el sentido de *obedecerlas*, seguir instrucciones al modo en que lo hacemos cuando estamos leyendo una receta de cocina. Esta aproximación se enfrenta a un problema: si seguir una determinada regla lingüística requiere interpretarla a partir de otras reglas -las que especifican el uso de los símbolos que están contenidos en la regla- parece que ésta no se sostiene por sí misma, si no que se requiere de un metalenguaje para seguirla. Aprenderlo, a su vez, requeriría interpretar los símbolos de ese metalenguaje a partir de un meta-metalenguaje y así sucesivamente. De este modo, la aproximación de que seguir reglas es *obedecerlas* implicaría un regreso explicativo: supone que el agente ya tiene las competencias que la noción misma de obediencia pretendía iluminar.

Sobre la base de este problema se explora una segunda aproximación, en la que se establece que la actividad lingüística es esencialmente reglada en el sentido de que nuestro comportamiento verbal expresa *conformidad* con respecto a las reglas (véase SRLG, párrafos 3. a 6.), lo que requiere para el agente simplemente *hacer* lo que la regla prescribe. Así, si la regla dice “hacer A en C” y el hablante hace A en C, está siguiendo la regla. En este caso, la conformidad sería explicativamente satisfactoria dado que no requeriría aprender ningún metalenguaje. Sin embargo, Sellars sostiene que esta solución evita el problema anterior “a un costo excesivo” (SRLG: 339) dado que no parece que al conformarnos de este modo estemos llevando adelante nuestras jugadas o movidas “como movidas de tal juego” (SRLG: 339): la conexión entre la regularidad y la regla podría ser meramente accidental.

A partir de las dos soluciones propuestas y los motivos de Sellars para rechazarlas, pueden reconstruirse dos restricciones con las que debería cumplir cualquier otra solución:

- (1) Restricción de no accidentalidad: la conexión entre la regla y el acto debe ser no accidental.

(2) Restricción de adecuación explicativa: la noción de regla debe contribuir a explicar el hecho de que haya contenido mental o semántico.

Atendiendo a estas restricciones, el problema con la conformidad y la obediencia es que ninguna puede cumplir con (1) y (2) a la vez. La obediencia garantiza la no accidentalidad pero no es explicativamente adecuada, mientras que lo contrario es cierto de la conformidad.

Luego de este recorrido, Sellars resume cómo ha abordado la idea de seguir una regla de modo no accidental hasta ese momento del texto:

el modo en el que hemos expuesto las cosas hasta ahora ha exigido que supongamos que la única manera que tiene de entrar un sistema complejo de actividades en la explicación de que se produzca un acto determinado es la de que el agente tenga presente tal sistema e intente realizarlo; cosa que equivale a decir que, a menos que el agente tenga una concepción del sistema, la conformidad a él de su conducta tiene que ser 'accidental'. Desde luego, en un sentido de esta palabra sería accidental, pues en una de sus acepciones, 'accidental' *significa* no intencionado, pero en otro sentido es lo opuesto de 'necesario', y es indudable que puede haber una relación no intencionada de un acto con un sistema de actos que, con todo, sea necesaria: una relación de un género tal que sea apropiado decir que el acto ha ocurrido debido al lugar que ocupa en el sistema semejante tipo de actos (SRLG: 342).

Estas líneas expresan el paso crucial que permite a Sellars plantear lo que aquí denominaré su **vía media**: el comportamiento regido por pautas, el cual permite a los agentes seguir la pauta sin la *intención* de hacerlo, y sin embargo *debido a* la pauta. Así, a diferencia de la primera solución, el comportamiento regido por pautas no requiere "*darse cuenta* de las jugadas pedidas y permitidas por el juego" (SRLG: 341). Para ejemplificar esta clase de seguimiento de reglas básico, Sellars apela a ejemplos como los comportamientos que se exhiben como resultado del condicionamiento operante. El niño que aprende a hablar no lo hace siguiendo una regla que anteriormente adopta, sino a partir del reforzamiento positivo y el castigo administrado por sus entrenadores. En otro texto, Sellars lo expresa del siguiente modo:

[1] a clave para el concepto de regla lingüística es su compleja relación con el comportamiento lingüístico regido por pautas. [Este] es el concepto de comportamiento que exhibe una pauta, no porque sea producido por la

1 Excepto cuando se diga explícitamente, todos los énfasis figuran así en los textos originales.

intención de que exhiba esa pauta, sino porque la propensión de emitir el comportamiento del patrón ha sido selectivamente reforzada, y la propensión a emitir comportamiento que no se conforma a este patrón ha sido selectivamente extinguida. (MFC: 86-7)

La vía media sellarsiana se aborda también en otro contexto de su obra, en el que está interesado especialmente en qué reglas seguirían los aprendices del lenguaje y en el interjuego con las que seguirían sus entrenadores. En este contexto, identifica dos clases de reglas relevantes: reglas de acción o deberes hacer [ought-to-do's] y reglas de crítica o deberes ser [ought-to-be's]. El seguimiento de reglas de acción se parece a lo que Sellars describe obediencia a reglas, una actividad que requiere por parte del usuario dominar los conceptos involucrados en ella. Así, por ejemplo, S debe decir "rojo" en ocasión de rojo

sería una regla de acción. Como vimos más arriba, Sellars reconoce que no todas las reglas seguidas pueden ser reglas de acción, a riesgo de caer en un regreso explicativo². Esto motiva la introducción de reglas de crítica, las cuales no aplican "a acciones sino a estados[,] [...] [siendo] maneras de *ser* antes que acciones que un agente *hace*" (Chrisman 2008: 358). Es decir, refieren a cómo deben ser las cosas. Así, uno debe estar en el estado de decir "rojo" en presencia de rojo sería una regla de crítica.

A través de esta distinción, Sellars pretende hacer inteligible al proceso de adquisición del lenguaje como un proceso reglado, aunque admitiendo que estar sujeto a deberes ser no requiere capacidades conceptuales. Por otra parte, enfatiza que existe una estrecha interdependencia entre ambas clases de reglas, en la medida en que las de crítica "implican deberes hacer" (LTC: 96). Específicamente, debe haber entrenadores que orienten a los aprendices a su cumplimiento.

Habiendo expuesto la vía media sellarsiana y su aplicación en el contexto de la adquisición del lenguaje, pasaré ahora a explorar la posición de quienes denomino normativistas sellarsianos, filósofos que encuentran en la mencionada vía media una forma plausible de normativismo.

² Esta conexión es explícitamente trazada por Sellars en su respuesta a Marras (RTM: 119, nota al pie 3)

III. Los compromisos del normativismo sellarsiano

La posición normativista de Sellars fue retomada por filósofos que se reconocen como sus seguidores, defendiendo y enriqueciendo lo que describí como vía media. Así, John Haugeland ofrece una teoría fundacional de la intencionalidad sobre bases sellarsianas³. Esta es una forma de pragmatismo social en la que existen, por un lado, prescripciones de los miembros de la comunidad expresadas a través de disposiciones a sancionar y a alentar ciertos comportamientos y, por otra parte, una tendencia al conformismo o imitación social por parte de quienes se incorporan a la comunidad -los niños, por ejemplo- que hacen que se ajusten a las prescripciones externas. La conjunción de estos dos elementos logra, eventualmente, que los recién llegados desplieguen “comportamiento conforme a normas” (Haugeland 1998b: 167), denominación de Haugeland para el comportamiento regido por pautas.

Veamos cuál es, en este caso, el rol de las normas:

las normas como tales -las clases existentes de disposiciones compartidas- engendran causalmente y fomentan disposiciones y comportamientos normales ulteriores, a través del mecanismo del conformismo. Hablamos y actuamos [...] como lo hacemos debido a que así es como es normalmente hecho en nuestra comunidad. Así, el comportamiento social neo-pragmatista es *gobernado* por normas -guiado y dirigido [...]. Las normas [...] son, al menos tácitamente, entendidas y apreciadas como normas por las criaturas que se rigen por ellas (Haugeland 1998b: 158).

En las dos últimas oraciones de este pasaje se expresa lo que se denomina **fuerza normativa**, el hecho de que la norma o regla determine lo que el agente debe hacer o decir debido a que impacta en su economía cognitiva. En otras palabras, el hecho de “entender y apreciar” a las normas “como normas” implica que éstas están en algún momento operativas e influenciando de algún modo causal al agente. Otro normativista sellarsiano, William deVries, afirma algo similar respecto al comportamiento regido por pautas lingüístico:

³ Véase Haugeland 1998b: 167, nota al pie 25. Otra exposición de esta aproximación puede encontrarse en Haugeland 1998c, 1998d o en la exposición de su seguidor Joseph Rouse (Rouse 2015).

Llamar a un cierto patrón de respuesta *lingüístico* [...] no es dar de él una pura caracterización *descriptiva*. Los eventos lingüísticos y objetos ocurren en un contexto de reglas y ocurren en parte *debido a las reglas*. Crucialmente, las reglas apropiadas no son ellas mismas generalizaciones descriptivas acerca de pautas *de facto* encontradas en el mundo, sino generalizaciones con fuerza *prescriptiva* o *normativa* (deVries 2013: 260).

Vemos entonces en estos dos pasajes que la noción de fuerza normativa es un componente crucial del normativismo sellarsiano. Específicamente, es la clase de impacto causal que permite a su aproximación cumplir con la restricción de no accidentalidad, dado que permite distinguir al comportamiento regido por pautas de la mera conformidad a regularidades externas.

La fuerza normativa también juega un rol destacado en el tratamiento de los normativistas sellarsianos de la distinción entre reglas de crítica y reglas de acción. Al explicar en qué consisten las reglas más básicas que seguirían los aprendices del lenguaje, deVries enfatiza que estas dependen de reglas de acción, esenciales para orientar a los aprendices al seguimiento de reglas de crítica. Tanto que, de otro modo, las “reglas de crítica no tendrían agarre [grip] sobre la realidad” (deVries 2005: 45). Bajo esta concepción, las reglas de crítica no sólo serían de hecho dependientes de las de acción por requerir los aprendices de orientación en el seguimiento de las primeras sino que serían explicativamente dependientes de ellas, de modo tal que no pueden entenderse de modo autónomo.

Esta interdependencia conceptual lleva a deVries a detectar una deficiencia explicativa en la teoría sellarsiana, ya que si las reglas de crítica dependen explicativamente de las reglas de de acción ¿cómo hacer inteligibles a estas últimas? deVries afirma que Sellars nos debe una historia “hacia atrás” [*all the way back*] (deVries 2005: 44), es decir, hasta el momento en el que los seres humanos comenzamos a seguir reglas de acción. A su vez, la motivación para esta interdependencia explicativa proviene del compromiso del normativista sellarsiano con la fuerza normativa, siendo lo que vuelve a las reglas de crítica genuinas reglas. deVries expone esta conexión del siguiente modo:

la sanción de las pautas y disposiciones en la comunidad, particularmente el paso de estas pautas a nuevos miembros, se toma como encarnando una *aprobación* de ese conjunto de pautas por parte de la comunidad, y los comportamientos efectivos son tomados como instanciando (más o menos bien) un conjunto de reglas de crítica operativos en la comunidad.

Sobre esta perspectiva, las pautas comportamentales lingüísticas básicas están embebidas de normatividad (deVries 2013: 261-262).

Es decir, lo que hace a las pautas comportamentales lingüísticas básicas *reglas* de crítica es la ‘aprobación de un conjunto de pautas por parte de la comunidad’.

Otro normativista sellarsiano, Jaroslav Peregrin, considera que la introducción de las reglas de crítica hace inteligible la emergencia evolutiva de la dimensión normativa para los seres humanos (Peregrin 2010, 2014 cap. 6). La distinción entre reglas de crítica y de acción es en este caso utilizada como un intento de explicación de la institución de una “clase de círculo [...] reproductivo” (Peregrin 2010: 387). Al seguir reglas de crítica, nos dice Peregrin, hay una comprensión de la deseabilidad de un estado de cosas sobre el que la regla versa (Peregrin 2010: 390). Este círculo implica que “una vez que tomo a un estado de cosas como deseable, no sólo me comporto de modo de hacer emerger y sostener el estado, sino que trato de hacer que los otros lo hagan emerger y lo sostengan” (Peregrin 2010: 387).

Este normativista sellarsiano también reserva un rol destacado para la fuerza normativa, aún en los casos básicos de seguimiento de reglas de crítica, debido a que la propia idea de regla, según Peregrin, está ligada a que ellas “regulan la conducta humana” (Peregrin 2010: 381). En un texto más reciente ofrece una discusión más matizada respecto a qué clase de normatividad estaría operando con respecto a las reglas lingüísticas, y sostiene que estas no guían en el sentido de prescribir una clase de acción, pero que sí “constrinjen” (Peregrin 2012b: 96) o “requieren en un sentido restrictivo” (Peregrin 2012b: 83) y es en este sentido que puede “seguirse hablando aquí de normatividad” (Peregrin 2012b: 84). Así, en este caso, la idea de guía o regulación no debería ser entendida como prescripción, pero sí como algo que impacta causalmente en la economía cognitiva del agente, al menos cuando realiza una acción que la regla marca como prohibida.

Además del compromiso con la fuerza normativa, los normativistas sellarsianos sostienen otra idea central para su aproximación: la idea de que las reglas más básicas que se siguen son implícitas o tácitas. En este sentido, Haugeland, en pasaje citado más arriba, afirma que las criaturas que se rigen por normas pueden entenderlas y apreciarlas tácitamente. Peregrin, por su parte, sostiene que en los casos de comportamientos re-

gidos por pautas, las reglas se siguen “ciegamente” (Peregrin 2012b: 90); mientras que deVries sostiene que la virtud de la vía media sellarsiana es hacer inteligible que pueda haber comportamientos realizados “*debido a las reglas* pero no debido a una *conciencia de las reglas*” (deVries 2005: 42). La importancia de este compromiso recae en lo que en la sección 2 expuse como restricción de adecuación explicativa. Si el problema con la obediencia a las reglas era que no satisfacía esta restricción por requerir que todo seguimiento se realice “*con la intención de efectuar un sistema de jugadas*” (Sellars 1971: 342), el normativista sellarsiano ofrece un modo de seguir reglas menos demandante en el que se seguirían de modo implícito, tácito o no concientes, sin tener *la intención* de hacerlo.

En esta sección he mostrado los dos compromisos centrales de los normativistas sellarsianos en su aproximación al comportamiento regido por pautas: la noción de fuerza normativa y la de seguimiento de reglas tácito, y cómo éstos se articulan con las restricciones de Sellars. En el próximo apartado analizaré críticamente las consecuencias de estos compromisos para el proyecto sellarsiano.

IV. El normativismo sellarsiano y sus consecuencias para el proyecto de Sellars

Como vimos, el compromiso central de los normativistas sellarsianos es con la idea de fuerza normativa. En este apartado me enfoco en las consecuencias que dicho compromiso acarrea para la teoría de Sellars. Consecuencias que se manifiestan, por un lado, respecto a cómo entender las reglas de crítica y, por el otro, respecto al cumplimiento de la restricción de adecuación explicativa expuesta más arriba. En ambos casos, la adopción del compromiso de fuerza normativa tendría consecuencias negativas para el proyecto teórico de Sellars. Aún más, en ambos casos puede argumentarse que Sellars previó y evitó estas consecuencias, por lo que debemos concluir que no hay ni podría haber una incorporación de la fuerza normativa dentro del proyecto sellarsiano. Comenzaré por las consecuencias que acarrea la perspectiva del normativismo sellarsiano para el caso de las reglas de crítica y luego abordaré el caso más general del comportamiento regido por pautas.

El principal aspecto problemático del énfasis en que la noción de regla requiere de algo como fuerza normativa es que lleva a los normativistas

sellarsianos a señalar la interacción e interdependencia entre las reglas de crítica y las de acción en la adquisición del lenguaje, pero sin reconocer el rol y la autonomía relativa de las primeras. Así, se nos habla de la regla de crítica como algo cuyo cumplimiento es motivado por los seguidores de reglas de acción sin proveer una descripción de en qué consiste seguir reglas de crítica independientemente de las reglas de acción.

deVries, por ejemplo, sostiene que la conexión de la regla de crítica con la realidad se da a través de reglas de acción que siguen quienes ya son agentes. El resultado de una conexión tan estrecha es el de considerar que la posición sellarsiana no es enteramente satisfactoria a menos que se explique el origen filogenético del lenguaje, el seguimiento original de reglas de acción (deVries 2005: 45). Peregrin, por su parte, sostiene que seguir reglas de crítica involucra una comprensión de la deseabilidad de un estado de cosas que debe alcanzarse. Sin embargo, no explica en qué consiste esa comprensión. En este sentido, atendiendo al proceso del desarrollo del lenguaje, sostiene que:

[allí] los participantes van obteniendo la habilidad de clasificar situaciones de cierto modo y por lo tanto articular y aprehender [...] *deberes ser*, mientras que al mismo tiempo ganan la habilidad de participar en prácticas genuinamente normativas (Peregrin 2012b: 91).

Pero luego continúa diciendo que

[l]as dos habilidades son inextricables, ya que para ser capaces de articular situaciones necesitamos lenguaje significativo, que es un asunto de prácticas normativas avanzadas, mientras que para tener prácticas normativas avanzadas, necesitamos el lenguaje. (Peregrin 2012b: 91).

En el caso de este normativista sellarsiano, el seguimiento de reglas de crítica parecería involucrar la idea de clasificar a un estado como deseable. Sin embargo, si las reglas de crítica no involucran capacidades conceptuales por parte de los agentes, necesitamos alguna explicación ulterior para comprender en qué sentido un aprendiz puede seguir reglas de crítica.

De este modo, la interpretación de los normativistas sellarsianos de las reglas de crítica los compromete, implícita o explícitamente, con que éstas no son comprensibles de modo autónomo o independiente. A su vez, esta interpretación delata una particular lectura del fin teórico de la distinción sellarsiana entre reglas de crítica y de acción, una en que las reglas de crí-

tica serían más básicas que las de acción pero que -por requerir de fuerza normativa- sólo pueden hacerse inteligibles a partir de ulteriores reglas de acción, las de los entrenadores. Esto deja a Sellars con una consecuencia teórica insatisfactoria: un círculo inescapable a la hora de explicar la adquisición del lenguaje.

Sin embargo, pueden ofrecerse dos observaciones que indicarían que las reglas de crítica son inteligibles de modo autónomo. En primer lugar, si el seguir reglas de crítica es una forma de comportamiento regido por pautas, y este último -como vimos en la sección anterior- es inteligible de modo autónomo, de modo que haya un modo de realizar un comportamiento regido por pautas que no sea un comportamiento obediente a reglas, lo mismo debe ocurrir con seguir reglas de crítica. En segundo lugar, debemos recordar que Sellars toma a las reglas de crítica como la base para fenómenos cognitivos como la percepción, la volición y la inferencia, fenómenos que no se vuelven reglas de acción para el agente.

Ahora bien ¿en qué consiste seguir reglas de crítica para Sellars? Para clarificar este punto, conviene seguir el intercambio que tiene con Marras a propósito de un artículo (Marras 1973) en el que éste hace una lectura similar a la de los normativistas sellarsianos respecto al rol teórico de las reglas de crítica y las de acción. A partir de lo expuesto por Sellars en LTC, Marras sostiene:

si la actividad conceptual es en efecto explicada en términos de las reglas del lenguaje, es esencial que una explicación de las reglas del lenguaje no presuponga un entendimiento de la actividad conceptual. Así, dada la conexión esencial entre reglas de acción y la agencia y la actividad conceptual, la clase de reglas que en la explicación de Sellars deben acarrear el peso de la explicación debe ser, pareciera, las reglas de crítica y las respuestas comportamentales que resultan de que los sujetos se conforman a estas reglas (Marras 1973: 475)

De este modo, adopta el mismo punto de vista que los normativistas sellarsianos, tomando a las reglas de crítica como explicativas de la actividad conceptual. Ante esta observación, Sellars responde que, si esto fuera lo que pretendía hacer, estaría muy confundido, dado que “el concepto de regla de crítica debería ser explicado en términos de una regla de acción” (RTM: 119). En su perspectiva, sin embargo, el rol teórico de distinguir a estas dos clases de reglas es poder explicar la actividad conceptual a partir de eventos que no son acciones.

El modo en el que Sellars hace inteligible el seguimiento de reglas de crítica, entonces, parte de identificar en él una forma de actividad conceptual no voluntaria. El aprendiz que sigue una regla de crítica -al decir 'rojo' en ocasión de rojo, por ejemplo- manifiesta un comportamiento verbal que puede ser caracterizado como un "pensar en voz alta" (Sellars 1974b: 121). A esta clase de episodios Sellars los define del siguiente modo:

un episodio lingüístico conceptual [es definido] o bien como un pensar-en-voz-alta-que-*p* cándido y espontáneo o bien como una propensión de corto plazo a pensar-en-voz-alta-que-*p* (RTM: 127, nota al pie 5)

Pensar comenzaría por un 'pensar en voz alta', a partir del cual el aprendiz incorporaría la habilidad de pensar para sí, sin expresarlo lingüísticamente. Así, el seguimiento de reglas de crítica es inteligible como parte de una forma de actividad conceptual a partir de "un marco conceptual de conductismo verbal enriquecido con un marco explicativo de 'episodios internos'" (RTM: 121). En este sentido, parece sostener que la identificación de una respuesta como lingüística -con contenido semántico- no depende de ninguna fuerza normativa, sino de cierta clase de comportamiento verbal que

ya es pensamiento en su propio derecho, y su intencionalidad o acerquidad es simplemente lo apropiado de clasificarlo en términos que lo relacionan al comportamiento lingüístico del grupo al que pertenece (LTC: 117).

La relación entre el comportamiento del aprendiz y el del 'grupo al que pertenece' permite entender en qué sentido Sellars piensa que las reglas de crítica implican reglas de acción, en un sentido -contra los normativistas sellarsianos- que no involucran fuerza normativa. Sellars lo expresa del siguiente modo:

una pieza de comportamiento regido por pautas no es *como tal* una acción [...], y es correcto o incorrecto no como las acciones son correctas o incorrectas, sino cómo los eventos que no son acciones son correctos o incorrectos. [...] 'Esto es rojo', como respuesta regida por pautas hacia los objetos rojos, no es una acción. Sin embargo, está cubierta por una regla y, en efecto, una regla que está involucrada en la explicación de su ocurrencia. La regla que directamente lo cubre es, sin embargo, un deber ser, y está involucrada en la explicación en virtud del hecho de que fue prevista

por los entrenadores que asistieron al hablante en adquirir sus habilidades lingüísticas (RTM: 123; véase también MFC: 87 para el mismo pasaje)

Así, el modo en que se entiende el seguimiento de reglas de crítica es a partir de la *cobertura* de eventos y no de la *guía* de acciones. La idea de que una clase de reglas -de crítica- sólo es inteligible si hay otra clase de reglas -de acción- debe entenderse cómo que cierta respuesta lingüística sólo es evaluable en el contexto de otros actos de esta clase.

A partir de estas clarificaciones de lo que Sellars estaba tratando de hacer y las diferencias con respecto la lectura de los normativistas sellarsianos, puede verse que su aproximación a las reglas de crítica no involucra la noción de fuerza normativa y que la adopción de este compromiso lleva a los primeros a equivocarse cuál es el proyecto sellarsiano. Aún más, los lleva a atribuirle a Sellars una posición teóricamente insatisfactoria que él mismo anticipa. En este sentido, las reglas de crítica no son un último paso explicativo sino que se hacen inteligibles, a su vez, a partir de una explicación de en qué consiste seguirlas. Esta explicación no se propone desde la perspectiva del agente seguidor sino desde afuera, como un modo de seguir reglas que no involucra acciones y que es a su vez explicado por la identificación -a través de los recursos conceptuales del conductismo lógico- de actividad conceptual dentro de lo que está haciendo el hablante.

La segunda consecuencia que tiene el involucramiento de la noción de fuerza normativa es que no permitiría a Sellars cumplir con el requisito de adecuación explicativa. Con el fin de hacer patente esta consecuencia mostraré primero que Sellars de hecho rechaza el involucramiento de un impacto causal de la norma como tal y luego por qué involucrarla lo llevaría a incumplir la restricción de adecuación explicativa. Para mostrar lo primero, prestemos atención a un pasaje en el que Sellars expone la diferencia entre la clase de ajuste a las reglas que se da en la obediencia -donde 'debido a' se interpreta causalmente- y el que se da en el comportamiento regido por pautas -en el que el sistema *ejemplifica* las posiciones especificadas por la regla:

en los juegos de objetos jugados a modo de comportamiento obediente a reglas no solamente se ejemplifican las posiciones especificadas por las reglas (pues esto sucede asimismo en el mero comportamiento regido por pautas, en el que, aunque existan reglas, el organismo que juegue no ha aprendido a jugar siguiéndola) sino que las reglas mismas entran en la génesis de las jugadas: estas últimas se producen -en parte, y en un sentido que exige que se lo analice- *debido a aquellas* (SRLG: 358).

Es decir, que el comportamiento se haga debido a la regla, donde 'debido a' se interpreta causalmente de modo tal que la regla motiva ese comportamiento es un caso de *obediencia a reglas*. En el caso del comportamiento regido por pautas, sin embargo, se hace debido a la regla pero donde la relación entre estas dos cosas no es causal sino una de necesidad. En este sentido debemos interpretar la idea de que

puede haber una relación no intencionada de un acto con un sistema de actos que, con todo, sea necesaria: una relación de un género tal que sea apropiado decir que el acto ha ocurrido debido al lugar que ocupa en el sistema semejante tipo de actos (SRLG: 342).

En el comportamiento regido por pautas hay posiciones que se 'ejemplifican' por haber un sistema que permite entender el acto particular y es en ese sentido, la relación entre el acto y el sistema es *necesaria*. Es de este modo que Sellars cumple con la restricción no accidentalidad, haciendo inteligible la idea de que la relación de un acto con una regla es necesaria y a la vez no intencionada. Es por eso que utiliza la analogía de la danza de las abejas como sistema diseñado por la selección natural y a los movimientos particulares como posiciones en ese sistema.

Esta diferenciación patente hecha por Sellars entre la clase de fuerza que tendría la regla como tal en el caso de la obediencia y lo que ocurre en el comportamiento regido por pautas nos lleva a sostener, a la vez, que tampoco *podría* involucrar una fuerza causal para la regla como tal. La razón es que sería como decir que la abeja realiza su acto debido al sistema del que forma parte, donde ese acto no sólo se interpreta como una ejemplificación de un sistema, sino de la relación cognitiva -alguna forma de concepción- de la abeja con el sistema. Sería "atribuir fuerza causal a una abstracción" (SRLG: 342). Esta parece ser la movida que realizan los normativistas sellarsianos, no en relación a la danza de las abejas sino a los comportamientos particulares de quienes son incorporados a las actividades significativas de una comunidad. Ayudados por la contigüidad temporal entre las sanciones o los alientos y los comportamientos, encuentran en esa dinámica la fuerza normativa: el hecho de que el aprendiz hace su acción *debido a* la regla. Sin embargo, sería ilegítimo atribuir fuerza causal a tal abstracción -los patrones de comportamiento de los entrenadores. El modo en que la regla explica el comportamiento particular debe leerse de modo más indirecto, a partir de una progresiva poda o recorte de

alternativas comportamentales que los entrenadores inculcan sobre los aprendices, condicionándoles a ir por determinado camino de respuestas verbales.

Ahora bien, ¿podría cumplir el normativista sellarsiano con la restricción de adecuación explicativa apelando a que las reglas operan tácita o implícitamente? Creo que no, al menos si la idea de que una regla ‘cause como tal’ va a tener su sentido usual. Los normativistas sellarsianos sostienen que lo que había que negar de la obediencia a reglas era que éstas fueran explícitas o que requirieran conciencia por parte del usuario. Sin embargo, la restricción de adecuación explicativa es más estricta, requiere que la noción de regla involucrada permita explicar la idea de contenido (mental o semántico). Y ¿no presupone la idea de regla implícita alguna forma de contenido? No parece haber posibilidad de estar motivado *por* la regla sin que el aprendiz que la sigue no posea ya algún contenido cognitivo para interpretarla. Sellars, probablemente reconociendo esta dificultad, señala que el modo de cumplir con la restricción de adecuación explicativa no es buscar reglas con contenidos no concientes o implícitos, sino pensar a las normas como seguibles de un modo no-accidental sin tener relaciones cognitivas con ellas. Tanto el caso de la danza diseñada por selección natural y el de las pautas lingüísticas de los entrenadores son abstracciones que permiten hacer inteligibles posiciones particulares sin tener, como tales, fuerza causal. Poder distinguir entre un “debido a” que significa ejemplificación (a la manera de Sellars) y otro que significa estar motivado por la regla (a la manera de los normativistas sellarsianos) es, en este contexto, la diferencia entre cumplir o no con la restricción de adecuación explicativa.

El resultado de estas indagaciones es, por un lado, que la lectura de Sellars no apoya la forma de normativismo que encuentran en él algunos de sus seguidores. Por otra parte, que tampoco incorporar una noción de fuerza normativa cumpliría con las restricciones -especialmente la de adecuación explicativa- que requiere la vía media sellarsiana⁴.

4 Estos problemas también han sido señalados en (Glüer y Wikforss 2009; Glüer y Pagin 1998).

VI. Conclusión

En este trabajo busqué analizar las nociones de comportamiento regido por pautas y de reglas de crítica postuladas por Wilfrid Sellars. En particular, me centré en el modo en que la vía media adoptada por este autor se ubicaba entre la obediencia y la mera conformidad a reglas, atendiendo a dos restricciones con las que cumple: la de adecuación explicativa y la de no accidentalidad.

Teniendo en cuenta el rol que algunos filósofos le dan a esta solución como una forma plausible de normativismo, exploré qué clase de lecciones sacan estos normativistas sellarsianos para sus propios proyectos. La caracterización de estas propuestas que siguen a la vía media sellarsiana involucra un compromiso con dos elementos: un seguimiento de reglas implícito o tácito y que las reglas poseen fuerza normativa.

A partir de dicha caracterización, argumenté en contra de la interpretación de los normativistas sellarsianos en dos sentidos. Por un lado, la incorporación de la fuerza normativa deja a Sellars en una posición teóricamente insatisfactoria a la hora de explicar cómo los aprendices se incorporarían a la actividad lingüística, equivocando el fin y los recursos explicativos del proyecto sellarsiano. Por otra parte, argumenté que la incorporación de la fuerza normativa colisiona con el cumplimiento de la restricción de adecuación explicativa. En este sentido, mostré que Sellars no tenía una preocupación o un compromiso con la fuerza normativa, y que no podría tenerlo -tampoco incorporando la idea del seguimiento de reglas implícito- si pretende cumplir con esa restricción.

Referencias

Wilfrid Sellars

LTC (1969) "Language as Thought and as Communication," *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506–27. Reimpreso en Paul Kurtz (ed.), *Language and Human Nature* (St. Louis, MO: Warren H. Green, 1971). También reimpreso en EPH y ISR.

MFC (1974) "Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)," (con respuestas a Daniel Den-

nett y Hilary Putnam) *Synthese* 27: 417–37. Reimpreso en *Intentionality, Language and Translation*, editado por J. G. Troyer y S. C. Wheeler, III (Dordrecht: D. Reidel, 1974). Una versión expandida de BEB, “Belief and the Expression of Belief”, en *Language, Belief, and Metaphysics*, editado por H. E. Kiefer y M. K. Munitz (Albany, NY: State University of New York Press, 1970): 146–58. También reimpreso en ISR.

RTM (1974). Reply To Marras. En *Essays in Philosophy and Its History* 118-127. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2291-0_6

SRLG (1954) “Some Reflections on Language Games,” *Philosophy of Science* 21: 204–28. Reimpreso en ISR. Reimpreso con extensas adiciones en SPR.

TC (1962) “Truth and ‘Correspondence’, ” *Journal of Philosophy* 59: 29–56. Reimpreso en SPR.

Generales

Chrisman, M. (2008). Ought to Believe. *The Journal of Philosophy*, 105(7), 346-370.

deVries, W. A. (2005). *Wilfrid Sellars*. Chesham, Reino Unido: Acumen.

deVries, W. A. (2013). All in the Family. En D. Ryder, J. Kingsbury, & K. Williford (Eds.), *Millikan and her critics* (pp. 259-275). Chichester, Reino Unido: John Wiley & Sons.

Glüer, K., & Pagin, P. (1998). Rules of Meaning and Practical Reasoning. *Synthese*, 117(2), 207-227.

Glüer, K., & Wikforss, Å. (2009). Against Content Normativity. *Mind*, 118(469), 31-70.

Haugeland, J. (1998a). The Intentionality All-Stars. En *Having thought: Es-*

- says in the metaphysics of mind (pp. 127-170). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (1998b). Truth and Rule-Following. En *Having thought: Essays in the metaphysics of mind* (pp. 305-362). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (1998c). Understanding: Dennett and Searle. En *Having thought: Essays in the metaphysics of mind* (pp. 291-304). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Marras, A. (1973). On Sellars' Linguistic Theory of Conceptual Activity. *Canadian Journal of Philosophy*, 2(4), 471-483.
- Peregrin, J. (2010). The Enigma of Rules. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(3), 377-394.
- Peregrin, J. (2012a). Semantics Without Meanings? Sellarsian "Patterned Governed Behavior" and the Space of Meaningfulness. En R. Schantz (Ed.), *Prospects for meaning* (pp. 479-502). Berlin, Alemania: De Gruyter.
- Peregrin, J. (2012b). Inferentialism and the Normativity of Meaning. *Philosophia*, 40(1), 75-97.
- Peregrin, J. (2014). *Inferentialism*. Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- Rouse, J. (2015). *Articulating the World: Conceptual Understanding and the Scientific Image*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.



Reglas de acción sellarsianas y representaciones proposicionales en el análisis del saber-cómo

Sofía Mondaca*

I. Introducción

Los aportes de G. Ryle a la teoría del conocimiento motivaron un principal interés en el estudio del saber-cómo. La discusión filosófica al respecto atraviesa una gran variedad de asuntos como, por ejemplo, cuál es la distinción y la relación entre el saber-cómo y el saber que —también llamado saber teórico—; cuál es la relación entre el saber-cómo y el conocimiento práctico: en qué consiste aprender un saber-cómo; qué requisitos cognitivos debe cumplir un agente para ejercer un saber-cómo; cuál es el grado de generalidad que nos permite; cuál es su relación con el lenguaje; cuál es el rol de la atención y la consciencia en los casos de saber-cómo; entre otros. Como usualmente sucede en filosofía, son muchas las preguntas y los intentos por dar una explicación consistente del fenómeno, no obstante, los debates continúan más vigentes que nunca.

En el presente trabajo evaluo los aportes de W. Sellars para comprender la naturaleza del saber-cómo. En particular, me concentro en la noción de sistema representacional proposicional que propone y su relación con las reglas de acción sellarsianas (*ought to do*). Luego, sostengo que dicha relación resulta de especial interés a la hora de explicar el fenómeno del saber-cómo, ya que nos ilumina una caracterización relevante sobre qué es lo que hace el agente cuando actúa habilidosamente.

II. El fenómeno del saber-cómo

A mediados del siglo XX, Ryle (1946, 1949) presentó la noción de saber-cómo (*know-how*) y la caracterizó resaltando su distinción con el saber-que (*know that*). Partiendo de una posición crítica a la concepción tradicional sobre el conocimiento, Ryle sostuvo que todo saber-que —co-

* UNC-CONICET

nocimiento sobre verdades— implica un saber-cómo —un saber hacer—. Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es un saber-cómo?

Ryle se refirió al saber-cómo en términos de aquel conocimiento que se encuentra actualizado cuando una persona sabe cómo realizar un tipo de actividad en particular, digamos tocar un instrumento, realizar cuentas matemáticas o jugar al ajedrez. Se trata de un conocimiento que usualmente está gobernado por principios, reglas, cánones, estándares o criterios que guían el hacer (Ryle, 1946/2009, p. 228). Esta definición, ha desembocado en una relación recurrente entre el saber-cómo y el llamado saber práctico. Esto es, un saber que se da en la puesta en práctica de una actividad.

La asociación entre saber-cómo y saber práctico suele resultar útil para entender el fenómeno, no obstante, puede conducirnos rápidamente a un error. Con frecuencia, se ha interpretado que el saber-cómo, identificado como un saber práctico, refiere a aquel conocimiento presente en la práctica de ciertas habilidades o destrezas corporales y/o motoras —tocar la guitarra, pintar un retrato o bailar música contemporánea. Esta clase de actividades se diferencian de aquellas actividades que podríamos denominar teóricas —resolver un ejercicio matemático, pensar en un argumento o escribir una novela—. En consecuencia, el saber-cómo suele entenderse como un saber propio de “actividades prácticas”, mientras que el saber que, como un saber propio de “actividades teóricas”.

Sin embargo, esta caracterización no coincide plenamente con la propuesta de Ryle. Para el filósofo inglés, el saber-cómo es un conocimiento que puede estar presente en toda clase de actividades. Su especificidad no se encuentra sujeta al tipo de actividad que el agente realiza, sino más bien, al modo en que la realiza. Por lo tanto, la distancia entre aquellas actividades prácticas y aquellas actividades teóricas carece de sentido aquí. El autor defiende que la relación entre el saber que y el saber-cómo puede entenderse en analogía a la relación entre pensar y hacer. Aun cuando, muchas veces, las tomamos como tareas de una naturaleza radicalmente distinta, debemos advertir que se trata de dos cosas que se encuentran muy cerca una de la otra. Ryle afirma que pensar y hacer comparten una inmensa cantidad de predicados (Ryle, 1946/2009, p. 223). Y, a su vez, que gran parte de aquellas actividades que consideramos teóricas implican una serie de habilidades prácticas para su ejecución: “Muchas de las cosas que

se engloban bajo la idea de pensar o pensamiento, remiten a un conjunto de ejercicios y habilidades [skills]¹. (Ryle, 1953/2009, p.311)

Estas afirmaciones son claves para iluminar el tipo de fenómeno en el que Ryle estaba pensando. No obstante, todavía constituyen sólo los primeros pasos en la tarea de comprender cabalmente las particularidades del saber-cómo. Una vez que asumimos que se trata de un conocimiento presente cuando una persona sabe cómo ejecutar una actividad —independientemente de si se trata de una actividad teórica o práctica—, podemos dar lugar a una nueva pregunta: ¿Qué capacidades cognitivas debe tener el agente para adquirir un saber-cómo?¹

Esta pregunta —en sus diversas formas— ha sido abordada por numerosos autores y, en los últimos 20 años, ha cobrado especial interés. Actualmente, podemos dividir la discusión filosófica contemporánea acerca del saber-cómo en dos importantes perspectivas filosóficas. Por un lado, se encuentran los enfoques intelectualistas, quienes, en general, defienden que el saber-cómo requiere que el agente contemple cierto contenido estructurado proposicionalmente.² Por el otro lado, se encuentran los enfoques anti-intelectualistas, quienes defienden que el saber-cómo involucra un contenido no representacional, no proposicional, no conceptual y, hasta incluso, no consciente ni racional.³ Dichos enfoques, a su vez, incluyen diferencias internas, pero nos llevaría mucho tiempo detenernos en

1 Es importante reconocer que el debate acerca del saber-cómo atraviesa muchos ejes de discusión. Las preocupaciones filosóficas han variado diversamente, hay quienes se preocupan por su contenido, por su estructura, por su relación con el saber que, por su relación con las capacidades o destrezas corporales, por su relación con la memoria, la atención, entre otras.

2 Algunxs de lxs máximos exponentes del enfoque intelectualista son Bengson & Moffett (2007); Christensen et al. (2019); Ginet (1975); Krakauer (2020); Pavese (2015, 2016); Stalnaker (2012); Stanley (2011); Stanley & Krakauer (2013); Stanley & Williamson (2001, 2017); Snowdon (2004).

3 Algunxs de lxs máximos exponentes del enfoque anti-intelectualista son Beilock, (2010); Chemero (2009); Di Nucci (2013); Dreyfus (2002, 2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2013); Ennen (2003); Klaassen, P., Rietveld, E., & Topal, J. (2010); Rietveld (2008).

una caracterización fina de la discusión. Bastará aquí con tener presente los rasgos generales de cada interpretación sobre el saber-cómo.⁴

Con ánimos de aportar a la discusión, en el apartado siguiente introduciré algunos aportes de W: Sellars que, considero, pueden resultarnos de gran interés para pensar cuáles son las capacidades cognitivas que debe tener el agente para adquirir un saber-cómo y, de este modo, contribuir a la comprensión de la naturaleza del saber-cómo.

III. Reglas de acción: W. Sellars y G. Ryle

W. Sellars: Ought to be & Ought to do

En su artículo *Language as thought and as communication* (1969), Sellars se propone analizar las conexiones entre el pensamiento conceptual y el comportamiento lingüístico que lo “expresa”. Si bien su objetivo está dirigido a defender una interpretación naturalista de la intencionalidad de los actos conceptuales, nos ofrece una distinción que resulta de gran interés para pensar el comportamiento en general, y los casos de saber-cómo en particular: la distinción entre los *Ought to be* y los *Ought to do*.

Sellars define las reglas como declaraciones generales del “deber” (*ought’ statement*). Luego, distingue dos tipos (LTC, 1):

- (i) Deber categórico o deber imperativo: “Si S está en C, debe hacer A”
- (ii) Deber hipotético: “Si S quiere X, debe hacer A”

El deber categórico nos enseña una formulación general, la cual manifiesta una regla que es enunciativa, aunque no práctica. Por el contrario, el deber hipotético nos manifiesta una regla de acción, una regla práctica. Dicha clase de reglas requiere de ciertas capacidades cognitivas por parte del agente. Es necesario que el sujeto esté motivado a aplicar la regla y a actuar de acuerdo a ella. En este sentido, el agente es un protagonista necesario a la hora de determinar su comportamiento. Actuar conforme a la

4 No hay un criterio claro y definido para distinguir los enfoques intelectualistas y los enfoques anti-intelectualistas sobre el saber-cómo. Los autores defienden una amplia variedad de tesis que, en la mayoría de los casos, nos dejan posiciones difíciles de catalogar.

regla no depende de un estado de cosas en el mundo —como sucede en el caso del deber categórico—, sino, más bien, de un estado volitivo del sujeto, quien, para seguir la regla, debe querer o pretender un determinado fin y actuar en consecuencia. Por esta razón, decimos que en los casos del (i) deber categórico, la normatividad depende de una relación de implicación entre estados de cosas en el mundo. A diferencia, en los casos del (ii) deber hipotético, la normatividad emerge del estado del sujeto.

Pero, ¿por qué esta distinción resulta relevante a la hora de comprender el fenómeno del saber-cómo? Las reglas de acción sellarsianas nos permiten explicar el comportamiento apelando a la presencia de un agente cognitivamente relevante a la hora de actuar. Esto tiene principal interés a la hora de analizar los casos de saber-cómo, ya que, como mencionamos, dicho fenómeno implica no sólo el mero ejercicio de determinada acción, sino también, el ejercicio habilidoso de dicha acción. Aquí, el sujeto se encuentra en un lugar central: es el agente quien sabe-cómo actuar de modo habilidoso. El agente actúa, no porque la situación se lo demanda —en un sentido causalista, como el expresado en el deber categórico—, sino más bien, porque se encuentra motivado a hacerlo. Ahora bien, ¿cómo explicamos la relación entre el estado del agente y la acción que ejecuta?

Sellars afirma que para toda acción hay ciertas reglas a seguir. Al momento de actuar, los agentes deben reconocer que están en una determinada circunstancia (*c*) para realizar una determinada acción (*a*). Y, para ello, los agentes deben tener los conceptos apropiados, no sólo de *c* y de *a*, sino también los conceptos apropiados para comprender que hay que hacer *a* en *c*, esto es, deben tener los conceptos apropiados para ajustarse a la regla. De tal forma, las reglas de acción sellarsianas requieren de un agente que pueda reconocer los elementos que conforman a un estado de cosas (*c*) y, a su vez, la relación normativa que hay entre esos elementos (LTC, 1).

Empero, todavía no resulta claro qué implica poder reconocer un estado de cosas para actuar, esto es, qué implica tener los conceptos apropiados para ajustarse a una regla. Sellars nos dice que el término “capacidad de reconocimiento” es “una de esas palabras acordeón que pueden usarse ahora en un sentido y ahora en otro” y, por lo tanto, “es una amenaza para la sana filosofía” (LTC, 2). Sin embargo, podemos hacer algún esfuerzo por entender cuál era su motivación puesta en juego aquí.

Tal como reconstruimos, Sellars parece estar preocupado por explicar cómo la regla puede desempeñar un rol en el paso del *es* —determinado

por el estado de cosas, por cómo es el mundo— al *debe* —determinado por el estado del agente—. Para ello, nos dice, es necesario que los agentes tengan algún tipo de conocimiento sobre la circunstancia en la que se encuentran, la acción que pretenden realizar y la relación normativa que existe entre ambas. Tal conocimiento, a su vez, implica un contenido conceptual: es necesario tener los conceptos apropiados para reconocer la circunstancia y la acción indicada. No obstante, nada nos dice sobre cómo se encuentran estructurados dichos conceptos. De hecho, en principio, no necesitan aparecer en la formulación general de la regla seguida. Ni los conceptos ni la regla necesitan ser postulados explícitamente ni términos generales. Su presencia está asegurada en el momento en que cumplen el rol asignado para la acción. Luego, ser un agente capaz de la actividad conceptual es ser un agente que actúa, que reconoce normas y estándares y que se compromete con el razonamiento práctico.

Por esta razón, su tesis puede ser compatible con la noción de saber-cómo ryleana sin comprometernos con una estructura propia de los casos de saber que. Cuando Ryle menciona qué significa conocer una regla, utiliza una estrategia muy similar a Sellars. Nos dice:

el razonador inteligente conoce las reglas [de inferencia] siempre que razona inteligentemente”, ya que, conocer la regla no implica “un caso de conocimiento de un hecho o una verdad adicional, es saber cómo pasar de reconocer unos hechos a reconocer otros (Ryle, 1945, p. 7).

Según esto, conocer una regla implica saber cómo realizar una determinada actividad, independientemente de si el agente logra expresar formalmente la generalidad de la regla seguida o no. Se realiza en actuaciones que se ajustan a la regla, no en citas teóricas de la misma.

Luego, nos podemos preguntar en virtud de qué el agente puede ejecutar su saber-cómo actuando en conformidad a una regla de acción sellarsiana. Para ello, quisiera introducir la noción de sistemas representacionales propuesta por Sellars. Analicemos la relación.

IV. Sistemas representacionales proposicionales en el ejercicio del saber-cómo

Cuando decimos que una persona sabe cómo realizar una actividad —tiene un saber-cómo—, queremos indicar que conoce un modo adecuado

o correcto de realizar dicha actividad. Hay muchos modos de poner en práctica una acción. Pensemos en la acción de “tocar el piano”: decimos que un niño está tocando el piano cuando juega con las teclas apretando la máxima cantidad posible a la vez, decimos que un aprendiz está tocando el piano cuando practica algunos unos ejercicios básicos tocando sistemáticamente la misma combinación de teclas y, también, decimos que un músico experto está tocando el piano mientras ejecuta un número de improvisación. No obstante, no asumimos que en todos los casos los agentes tienen la habilidad de tocar el piano. Por el contrario, es probable que estemos dispuestos a afirmar que el niño no posee la habilidad de tocar el piano, mientras que el músico experto la posee de seguro —probablemente el caso del practicante sea uno de los ejemplos que nos revelan la gradualidad del saber-cómo—.⁵ De todos los modos de ejercer una acción o un comportamiento, sólo algunos los consideramos como modos correctos o adecuados. Esto es, sólo algunos son un caso de saber-cómo.

Pero, para explicar el saber-cómo, no es suficiente con comprender que es posible evaluar modos correctos y modos incorrectos de llevar a cabo una acción. Además, es necesario que el agente reconozca su modo de actuar como un modo correcto —independientemente de la gradualidad de su saber—. De este modo, podemos dar cuenta de aquellas situaciones donde el sujeto reconoce cuando algo no va bien en el curso de su acción —cuando algo no responde a un modo correcto o adecuado— y cambia el rumbo de su acción adaptándose nuevamente.

Ahora bien, ¿cómo puede el sujeto reconocer su propio comportamiento como un modo correcto o adecuado de llevar a cabo una acción en particular? Para responder dicho interrogante debemos analizar lo que el agente aprende cuando adquiere un saber-cómo.

5 El saber-cómo implica conocer alguna forma específica de ejercer correcta y exitosamente una acción. Sin embargo, esto no implica que la distinción entre aquellas formas correctas y aquellas incorrectas sea fácil de trazar. Siguiendo a Ryle (1949), una de las principales características del saber-cómo es su carácter gradual. Muchas personas pueden tener un saber-cómo respecto a una misma actividad, no obstante tenerlo en diferentes grados, esto es, saber más o menos cómo realizar dicha actividad. A diferencia, el saber que, o el saber acerca de verdades, no permite gradualidad: o bien estamos frente una verdad o bien no lo estamos.

IV. 1 Sistemas representacionales en la acción

En “Eventos mentales” (1981), Sellars defiende la presencia de sistemas representacionales para explicar el comportamiento, caracterizándolos del siguiente modo:

...propongo argumentar que para ser un estado representacional, un estado de un organismo debe ser la manifestación de un sistema de disposiciones y propensiones en virtud del cual el organismo construye mapas de sí mismo en su entorno, y se localiza a sí mismo y su comportamiento en el mapa (MEV, 56)

Y agrega:

Ser un sistema representacional es ser una forma primitiva o sofisticada de un organismo que percibe - infiere - recuerda - quiere - actúa. Estas características están esencialmente conectadas. Así, cada uno de ellos está esencialmente implicado en los aspectos referenciales y caracterizadores de los estados representacionales. (MEV, 71)

Luego, el autor distingue los sistemas representacionales en función de aquellos que tienen una forma proposicional y aquellos que tienen una forma lógica. El autor afirma que

Para tener forma proposicional, un estado representacional básico debe representar un objeto y representarlo como de un determinado carácter. En el caso de los sistemas representacionales sofisticados, hablamos de un estado representacional básico como referido a un objeto y caracterizado como tal y tal. (MEV, 60)

Por el contrario, para que un sistema representacional tenga forma lógica, debe utilizar operaciones lógicas, sean operaciones de la lógica proposicional o sean operaciones de la lógica cuantitativa (MEV, 80,81). En consecuencia, los sistemas representacionales lógicos, a diferencia de los sistemas representacionales proposicionales, contienen elementos de representación que funcionan como las conectivas lógicas y los cuantificadores (MEV, 82).

A pesar de tal diferencia, ambos tipos de sistemas representacionales logran cumplir un rol inferencial. Los sistemas representacionales proposicionales permiten hacer inferencias en un sentido humeano: “Un siste-

ma representacional humeano puede llegar de humo aquí” a “fuego cerca” sólo por una ruta que implica estados representacionales básicos y ningún vocabulario lógico” (MEV, 88). En cambio, los sistemas representacionales lógicos permiten hacer inferencias a través de una vía silogística aristotélica, “vía que implica, para adoptar la útil terminología de Quine, la representación permanente” (MEV, 89).

Esta noción de sistema de representación y, en particular los sistemas representacionales proposicionales, pueden resultarnos útiles a la hora de comprender los casos de saber cómo. Pero, para ello, debemos preguntarnos ¿en qué sentido los sistemas representacionales son proposicionales? Aquí Sellars utiliza una estrategia interesante. Sostiene que, a diferencia de lo que tradicionalmente se ha entendido, la estructura sujeto-predicado no marca una diferencia radical entre sistemas proposicionales y no proposicionales (MEV, 73). En palabras de Sellars:

...aunque los sistemas representacionales prelingüísticos no tienen “sujetos” y “predicados”, comparten con los sistemas representacionales de sujeto-predicado la dualidad de las funciones de referir y caracterizar. El hecho de que en una lengua sujeto-predicado estas funciones impliquen símbolos de sujeto y de predicado separados es, desde este punto de vista, superficial. (MEV, 72)

Un sistema representacional que no implica términos de sujeto y predicado puede, sin embargo, contener proposiciones y pretender estados de cosas. Porque puede —y, de hecho, para ser un sistema representacional en absoluto, debe— implicar estados representacionales que realicen tanto funciones referenciales como de caracterización (MEV, 75)

Entonces, ¿qué necesitamos para hablar de un sistema representacional proposicional? Hasta el momento sabemos que los estados representacionales proposicionales son aquellos que representan un objeto bajo un cierto carácter (MEV, 336). No obstante, esto no nos compromete necesariamente con asumir que dicha representación posee una estructura lingüística, una estructura dividida en sujeto-predicado o una estructura

lógica.⁶ De hecho, es posible encontrar elementos de sistemas representacionales no lingüísticos, como los mapas que, siguiendo la caracterización sellarsiana, poseen forma proposicional.

De tal modo, la forma proposicional que nos presenta Sellars no implica un compromiso directo con una estructura proposicional. Más bien, el carácter proposicional está determinado por su función, esto es, la capacidad de representar el mundo bajo un aspecto particular, con cierta independencia sobre cómo está estructurada dicha representación. Ahora bien, ¿cómo podemos aplicar la caracterización sellarsiana de los sistemas representacionales proposicionales para explicar la naturaleza del saber-cómo? Analicemos una posible relación.

IV. 2. Sistemas representacionales proposicionales en el saber-cómo

Los sistemas representacionales proposicionales sellarsianos nos permiten sentar las bases para algunas de las respuestas que nos interesan en nuestro análisis sobre el saber-cómo. En particular, nos da una estrategia teórica para comprender cómo es posible que el agente se comporte habilidosamente —cómo consigue actuar fluida y exitosamente, solucionar problemas en el curso de su acción, redirigir sus movimientos, mejorar en la forma de ejecutar una actividad, entre otras—.

Antes de adquirir un saber-cómo, por ejemplo, un saber-cómo tocar el piano, los novatos o principiantes sólo saben ejecutar movimientos básicos desconectados entre sí: mover las manos, apretar teclas, pisar pedales, etc. Cuando el sujeto comienza a entrenarse para adquirir un saber-cómo tocar el piano, los movimientos básicos y desconectados que sabía realizar en un principio, toman una nueva forma. El agente ya no mueve las manos y aprieta las teclas azarosamente, sino más bien, lo hace de un modo determinado, del modo indicado para tocar armoniosamente o reproducir una melodía particular. Gracias a una práctica adecuada, los movimientos básicos de un principio adquieren un nuevo significado. Ya

⁶ El debate filosófico sobre las proposiciones es muy extenso, particularmente si seguimos lecturas sobre lógica, filosofía del lenguaje, filosofía de la percepción, teoría sobre el saber-cómo. Podemos encontrar referencias a la estructura proposicional, a la función proposicional, al contenido proposicional, a la actitud proposicional, al conocimiento proposicional, entre otras. A menudo, tales referencias coinciden bajo una misma descripción de lo que llamamos proposicional, otras veces, encontramos grandes diferencias. El debate es arduo y tiene sus vicisitudes.

no aparecen como una serie de acciones individuales e independientes, sino que se nos presentan como partes de un mismo conjunto, esto es, parte de un saber-cómo.

Esto es posible, sostengo aquí, gracias a que el agente logra adquirir ciertas representaciones sobre el modo correcto de actuar. Siguiendo la propuesta sellarsiana, el agente logra representarse el mundo —una situación, los elementos que la conforman— bajo un aspecto particular, esto es, como el modo correcto de poner en práctica su saber-cómo. Evaluemos esta tesis examinando un ejemplo particular. Consideremos qué rol podría cumplir un sistema representacional proposicional en la habilidad de tocar el piano.

Cuando somos novatos y consultamos qué deberíamos hacer para adquirir un saber-cómo, esto es, para aprender a tocar el piano, normalmente recibimos una serie de instrucciones que nos detallan una suma de acciones a seguir:

(i) Habilidad para tocar el piano

Observar la disposición de nuestros dedos y practicar su orientación y disposición para generar destreza en los movimientos.

Reconocer las teclas y las notas correspondientes.

Entrenar el oído para reconocer con mayor facilidad los distintos sonidos.

Aprender cómo se realizan ciertos acordes.

Aprender a reproducir una melodía en particular.

...

Probablemente, al principio dediquemos gran parte de nuestro tiempo a practicar cada una de las acciones listadas, con el objetivo de ir adquiriendo práctica en distintos movimientos que conforman la habilidad de tocar el piano. No obstante, pasado el suficiente tiempo y práctica, tales acciones se irán asimilando una con la otra logrando una unidad: ya no necesitaremos observar dónde van nuestros dedos, qué teclas se encuentran al lado de cuáles, etc. Posiblemente, cuando adquirimos un saber-cómo, logramos poner en práctica la habilidad de tocar el piano sin subdividir

dicha acción en pequeños pasos a seguir. De tal modo, nuestra descripción sobre la actividad de tocar el piano adquiere una nueva forma. Se vuelve una única acción que involucra una serie de pasos tan conectados que no podrían desglosarse:

(ii) Habilidad para tocar el piano

tocar las teclas en el orden adecuado para expresar lo que el agente desea —sea una melodía en particular, una improvisación u otra—, logrando un resultado que puede ser evaluado como exitoso *sii* nada interrumpe el curso de la acción.

En dicha descripción, los pasos que el sujeto aprendió en su momento ya se encuentran integrados en una misma acción, de tal modo que cuando el agente quiere poner en práctica su habilidad de tocar el piano —y ningún factor lo interrumpe— simplemente lo logra.

Pero, ¿cuál es la diferencia fundamental entre ambas formas de describir la acción? Por un lado, la primera descripción (i) parece corresponderse con el deber categórico sellarsiano (*ought to be*). Se describe un estado de cosas del mundo correcto, esto es, una serie de instrucciones a seguir para realizar *x* —en este caso, para tocar el piano habilidosamente—. Sin embargo, tales instrucciones poco tienen que ver con un agente que posee un saber-cómo. Son instrucciones generales que definen cómo realizar un comportamiento de forma correcta, pero no pueden explicarnos cómo un agente en particular puede seguir tales instrucciones y convertirse en un experto.

Por otro lado, la segunda descripción (ii) nos presenta una forma que nos remite al deber hipotético (*ought to do*) sellarsiano. Aquí, el sujeto es parte fundamental de la acción. Cuando el sujeto adquiere el saber-cómo tocar el piano, se representa la situación bajo ciertos modos particulares: ya no ve sus dedos como elementos independientes del piano, ya no ve las teclas como piezas autónomas una de otra, etc. Cuando el agente se entrena para adquirir la habilidad de tocar el piano, debe reconocer los elementos con los que se relaciona, y no sólo eso, sino que debe distinguir bajo qué aspectos se vuelven relevantes para poner en práctica la habilidad en cuestión.

Cuando somos principiantes y no tenemos la habilidad de tocar el piano, es probable que no seamos capaces de representarnos el piano como

un buen o un mal piano, el sonido de ciertas teclas como afinado o no afinado, la melodía como una melodía dulce o seca, la armonía como correcta o incorrecta. Luego, cuando adquirimos el saber-cómo y logramos la habilidad de tocar el piano, todos esos elementos difusos comienzan a adquirir un nuevo sentido. Podemos escuchar un sonido y representarlo bajo la forma: “es el sonido indicado para que ahora agregue x acorde”, “es el sonido adecuado para continuar la melodía de tal modo”, “es un sonido que no corresponde con la afinación que estoy buscando”, entre otras tantas de opciones.⁷

Dichas representaciones pueden entenderse bajo la noción de sistema representacional proposicional propuesta por Sellars. De tal modo, lo único que necesitamos es que el sujeto aprenda a representarse el mundo como el correcto para su saber-cómo. Esto es suficiente para declarar su carácter proposicional. No obstante, el problema sobre cómo está estructurada dicha proposición —si es conceptual, tiene una forma sujeto-predicado, etc.— implica una ardua discusión que no podremos solventar aquí.

El carácter proposicional, a su vez, cumple un rol importante en la explicación del saber-cómo. Las representaciones aspectuales que adquirimos nos permiten evaluar nuestro comportamiento en términos de correcto o incorrecto, adecuado o no adecuado. De tal modo, gracias a las mismas podemos reconocer cuando la situación o nuestro comportamiento no es indicado y cambiar el curso de nuestra acción.⁸

No hay que desconocer que recurrir a la noción de sistema representacional proposicional sellarsiana puede generar gran revuelo en la discusión actual acerca del know-how. Tal como mencionamos, los enfoques intelectualistas más ortodoxos insisten en defender que todo saber-cómo requiere que el sujeto contempla ciertas proposiciones que guían su acción. Los enfoques anti-intelectualistas discuten dicha tesis ya que asumen que contenido proposicional implica una actitud racional y reflexiva que

7 La diferencia entre ambos tipos de descripciones puede ser iluminada con la distinción entre conocimiento explícito y conocimiento tácito propuesta por Polanyi (1958). La descripción (i) se puede analogar con aquel conocimiento explícito, mientras que la descripción (ii) puede analogarse con el conocimiento tácito presente cuando sabemos cómo realizar una acción.

8 Existe una vasta discusión sobre si el contenido proposicional debe ser evaluado en términos de verdad o falsedad, o también admite ser evaluado en términos de correcto o incorrecto, adecuado o no adecuado, u otras variantes.

no permite explicar la fluidez propia de los casos de saber-cómo. Sin embargo, es importante volver a resaltar que el carácter proposicional, tal como lo define Sellars, no implica asumir un contenido estructurado proposicionalmente. Por lo tanto, su virtud es que no nos compromete directamente con aquellas tesis intelectualistas más ortodoxas. De igual modo, su defecto, es que aún no hemos dicho nada sobre cómo se encuentra estructurado el contenido propio del saber-cómo. Por consiguiente, una vez que defendemos una noción de sistemas representacionales proposicionales en la acción y, en particular, en la acción habilidosa, aún queda por preguntarnos ¿qué podemos decir sobre el contenido del saber-cómo? Dejaremos este interrogante para un posterior análisis.

V. Conclusiones

Si bien la teoría de Sellars apunta a explicar el comportamiento lingüístico, sostengo aquí que la distinción entre el deber categórico (*ought to be*) y el deber hipotético (*ought to do*) nos presenta algunas pautas interesantes para comprender el comportamiento humano en general, y los casos de saber-cómo en particular.

Su tesis acerca de los sistemas representacionales proposicionales nos permite explicar en qué consiste tener un saber-cómo, entendiendo el fenómeno como un caso que se da siempre en el marco del deber hipotético, esto es, de las reglas de acción. De tal modo, el saber-cómo queda involucrado como un caso de acción, donde la presencia del sujeto es relevante no sólo en la medida en que su motivación moviliza hacia la acción, sino también, en la medida en que su acción habilidosa es posible gracias a ciertas representaciones aspectuales que presentan situaciones como siendo indicadas para ejercer la habilidad o el saber-cómo adquirido.

Las reglas de acción funcionan aquí como un espacio conceptual bajo el cual es posible la acción y, en particular, el saber-cómo. El carácter proposicional defendido sólo nos asegura que el agente posee representaciones aspectuales que guían el ejercicio de su saber-cómo. No obstante, no debemos esperar que tales representaciones sean transferibles lingüísticamente o bajo una estructura sujeto-predicado, así como tampoco, que nos lleven directamente a la formulación explícita de la regla de acción seguida.

Referencias

Wilfrid Sellars

LTC (1969) "Language as Thought and as Communication," *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506–27. Reimpreso en Paul Kurtz (ed.), *Language and Human Nature* (St. Louis, MO: Warren H. Green, 1971). También reimpreso en EPH y ISR.

MEV (1981) "Mental Events," *Philosophical Studies* 39: 325–45. Reimpreso en ISR.

Generales

Beilock, S. (2010). *Choke: What the secrets of the brain reveal about getting it right when you have to*. Nueva Yo Free Press.

Bengson, J., & Moffett, M. A. (2007). Know-how and concept possession. *Philosophical Studies*, 136(1), 31-57.

Chemero, A. (2009). *Radical embodied cognitive science*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.

Christensen, W., Sutton, J., & Bicknell, K. (2019). Memory systems and the control of skilled action. *Philosophical Psychology*, 32(5), 692-718.

Di Nucci, E. (2013). Action, deviance, and guidance. *Abstracta*, 2, 41-59.

Dreyfus, H. (2002). Intelligence without representation – Merleau-Ponty's critique of mental representation. The relevance of phenomenology to scientific explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367-383.

Dreyfus, H. (2005). Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79(2), 47-65.

- Dreyfus, H. (2007a). Detachment, involvement, and rationality: Are we essentially rational animals? *Human Affairs*, 17(2), 101-109.
- Dreyfus, H. (2007b). Response to mcdowell. *Inquiry*, 50(4), 371-377.
- Dreyfus, H. (2007c). The return of the myth of the mental. *Inquiry*, 50(4), 352-365.
- Dreyfus, H. (2013). The myth of the pervasiveness of the mental. En J. Schear (Ed). *Mind, reason, and being-in-the-world* (pp.15-40). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Ennen, E. (2003). Phenomenological coping skills and the striatal memory system. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2(4), 299-325.
- Ginet, C. (1975). *Knowledge, perception and memory*. Springer Science & Business Media.
- Klaassen, P., Rietveld, E., & Topal, J. (2010). Inviting complementary perspectives on situated normativity in everyday life. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(1), 53-73.
- Krakauer, J. W. (2020). Automatizing Knowledge: Confusion over what cognitive neuroscience tells us about intellectualism. En Fridland, E., & Pavese, C. (Eds.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise*. London, Routledge.
- Pavese, C. (2015). Practical senses. *Philosopher's Imprint*, 15 (29), 1-25.
- Pavese, C. (2016). Skill in epistemology i: skill and knowledge. *Philosophy Compass*, 11(11), 642-649.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Rietveld, E. (2008). Situated normativity: The normative aspect of embodied cognition in unreflective action. *Mind*, 117(468), 973-1001.

- Ryle, G. (1946). Knowing how and knowing that. En Ryle, G. (2009). *Collected essays 1929 - 1968: Collected papers volume 2*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind: 60th anniversary edition*. Londres, Reino Unido: Hutchinson.
- Ryle, G. (1953). Thinking. En Ryle, G. (2009). *Collected essays 1929 - 1968: Collected papers volume 2*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Snowdon, P. (2004). Knowing how and knowing that: A distinction reconsidered. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104(1), 1-29.
- Stalnaker, R. (2012). Intellectualism and the objects of knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(3), 754-761.
- Stanley, J. (2011). *Know how*. Cambridge, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Stanley, J., & Krakauer, J. W. (2013). Motor skill depends on knowledge of facts. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7.
- Stanley, J., & Williamson, T. (2001). Knowing how. *Journal of Philosophy*, 98(8), 411-444.
- Stanley, J., & Williamson, T. (2017). Skill. *Noûs*, 51(4), 713-726.



Deberes de ser

José Giromini*

La idea de Sellars de que existen ciertas reglas que funcionan de un modo peculiar, y que llama *deberes de ser* (*ought-to-be's*), tiene asignado un lugar muy definido en las discusiones contemporáneas: aparece cuando se habla de las reglas del lenguaje y los comportamientos que se ajustan a ellas y casi en ningún otro contexto⁹. El objeto de este trabajo es sugerir una lectura más amplia. Nos proponemos examinar dos aspectos del régimen de evaluación dado por los deberes de ser tal como lo presenta Sellars: por un lado, el amplio rango de fenómenos que abarca y, por otro, la naturaleza específica de las obligaciones que imputan.

En el curso de este examen mostraremos, primero, que el excesivo énfasis en problemas lingüísticos oscurece el verdadero alcance de los deberes de ser y, segundo, que para dar cuenta de la especificidad de las evaluaciones que involucran, resulta provechoso comparar el régimen de los deberes de ser con los otros dos regímenes de evaluación que Sellars describe en su filosofía práctica, a saber, los regímenes instrumental y colectivo. Finalmente, sugeriremos algunas consecuencias respecto a la ontología de lo normativo y al uso del vocabulario normativo que se siguen de la lectura de los deberes de ser que proponemos.

I

Para aproximarnos lo que evalúan los deberes de ser, y cómo lo evalúan, consideremos los ejemplos que ofrece Sellars

(1) El reloj debe sonar a las y cuarto [LTC, p.508].

⁹ Si se busca, en el índice analítico de cualquier volumen acerca de la obra de Sellars, el término “ought-to-be”, uno será reenviado a discusiones, en la mayoría de los casos, acerca del lenguaje en general y, en algunos, acerca de los reportes observacionales. Se pueden consultar ejemplos en DeVries 2005, O’Shea 2007 o Hicks 2017.

* UNC-CONICET

(2) Uno debe sentir empatía por los dolientes [LTC, p. 509].

(3) El niño debe emitir el sonido ‘rojo’ en la presencia de objetos rojos [LTC, p. 511].

¿Qué nos dice Sellars sobre estos tres enunciados? Lo primero que observa es que (1), (2) y (3) pueden esquematizarse así

“X debe estar en el estado E, cuando tal-y-cual sea el caso”.

El punto de este esquema es dejar muy claro que las reglas (1), (2) y (3) especifican, no como *alguien debe actuar*, sino como *algo debe ser* [LTC, p.509], de ahí el nombre de *deberes de ser* que Sellars elige para contrastarlas con los *deberes de hacer* (*ought-to-do's*). Notemos que el esquema incluye la variable “X”, cuyo rango abarca objetos y personas, en oposición a “S”, que sólo puede ser llenada por personas, y que hable de “estar en un Estado E” en oposición a “hacer A”.

En segundo lugar, Sellars señala sobre ejemplos como el primero y el tercero, del reloj y del niño, que para que la “existencia efectiva se conforme a estos ‘debe’” no se requiere que aquellos objetos o personas sobre los que se aplican estas reglas (los “X” del esquema) dominen los conceptos del estado E en el que deben estar ni de las circunstancias en que deben estarlo [LTC, p. 509]. Para que el reloj se conforme a la regla de sonar a las y cuarto no tiene que saber nada, ni qué sea sonar ni qué sean las y cuarto, y lo mismo vale para el niño.

Tercero, y este es un punto crucial, Sellars observa que todos los *deberes de ser* implican *deberes de hacer* [LTC, p.508]. Que X deba estar en el estado E, en tales y tales circunstancias, implica que *alguien debe encargarse* de que las cosas así sean, y este deber de encargarse sí es un deber de actuar. Así, que el reloj deba sonar a las y cuarto implica, para el relojero que lo repara, la siguiente regla de acción “Yo debo hacer que el reloj suene a las y cuarto”; y que el niño deba emitir “rojo” frente a objetos rojos implica, para los adultos que lo entrenan, la regla “Debemos hacer que el niño emita ‘rojo’ ante objetos rojos”. Más abajo recomendaremos revisar el modo en que Sellars formula esta implicación entre *deberes de ser* y *deberes de hacer*. Por el momento, detengámonos en el punto que sigue de ella que más ha discutido la literatura.

Cuando Sellars insiste en que los *deberes de ser* implican *deberes de hacer* está construyendo cierta *división del trabajo* de satisfacer la norma.

La implicación permite desenganchar quién o qué se debe ajustar a la norma de quién es *responsable* de su cumplimiento. Así, se pueden diferenciar las evaluaciones de *corrección* o *incorrección*, estatus que atribuimos a estados de cosas (que pueden o no incluir personas), de las actitudes de elogio o reproche que dirigimos a las personas responsables de producir esos estados. Esta división del trabajo, por supuesto, es la que genera el espacio lógico para decir, por ejemplo, de ciertos niños que están aprendiendo a hablar un lenguaje, que están *sujetos* a sus reglas sin que esto tenga que implicar que las *captan* en ningún sentido. O, en términos más generales, hace inteligible que un comportamiento *siga una regla* sin que sea necesario postular que quien exhibe ese comportamiento lo haga en virtud de *reconocer* esa regla o con la *intención* de seguirla. En palabras de Sellars, hace inteligible la posibilidad de lo que llama *comportamientos gobernados por patrones* [MFC, p.423]. El niño sigue la regla, pero quien tiene la intención de que la siga, quien la reconoce, es quien lo entrena. De modo que, si el niño se *equivoca*, si su comportamiento no se ajusta al patrón, los reproches van para el entrenador.

Que el marco de los deberes de ser, y la división del trabajo normativo que hace inteligible, permita dar cuenta de un sentido en que ciertos comportamientos siguen reglas sin requerir de quienes exhiben esos comportamientos que captan esas reglas es una consecuencia valiosa y relevante: abre un camino para explicar la adquisición del lenguaje, y con ello, la semántica y la intencionalidad en general, que evita los peligros del intelectualismo¹⁰. Sin embargo, consideramos que el énfasis excesivo que seguidores e intérpretes de Sellars han dado a esta consecuencia oscurece aspectos interesantes del funcionamiento del régimen de evaluación de los deberes de ser.

II

Lo primero que queremos observar es que sería un error identificar sin más el dominio *de aquello que evalúan* los deberes de ser con los comportamientos gobernados por patrones. Los comportamientos gobernados por patrones son, simplemente, una subclase del amplísimo rango de estados

10 Si seguir una regla requiriera siempre reconocerla, entonces para hablar un lenguaje tendríamos que ser capaces de captar sus reglas, lo cual es, a su vez, una capacidad lingüística o intencional. [SRLG, 1-2].

de cosas que pueden estar sujetos a deberes de ser. No sólo porque podemos aplicar deberes de ser a estados de cosas que incluyen objetos que no pueden estrictamente *comportarse*, como relojes o alimentos (“Los lácteos deben guardarse en la heladera”), sino también porque hay ciertos deberes de ser en los cuales el sujeto al que *se aplican* y el sujeto *responsable* de hacer que las cosas sean como deben ser son idénticos. Tal es el caso del segundo ejemplo que da Sellars, el *deber de ser* “Uno debe sentir empatía por los dolientes”. La idea es la siguiente. Sentir empatía por alguien que ha perdido un ser querido es un *estado de cosas* que involucra una persona, en oposición a una *acción* que esa persona lleva adelante. Del mismo modo que ver que los platos están sucios, tener esa experiencia perceptiva, no es algo que estrictamente *hagamos*, sino algo que nos ocurre. Ahora bien, tal como podemos proponernos la acción de ir a la cocina a comprobar si los platos están sucios, también podemos proponernos alterar o trabajar en nuestras reacciones emocionales de modo tal de ser más empáticos. De ahí que el deber de hacer implicado por el deber de ser que estamos considerando recaiga sobre nosotros; somos nosotros los responsables de seguir la regla “Yo debo hacer que sea el caso que yo sienta simpatía por los dolientes”. En consecuencia: que la existencia efectiva se conforme a este deber de ser *sí requiere* que el X que debe encontrarse en el estado E *reconozca* una regla.

Mencionamos esto para señalar un punto general respecto al funcionamiento de los deberes de ser. La distinción más importante que está trazando Sellars aquí *no es*, como pueden sugerir los ejemplos del reloj y el niño, aquella entre estados o comportamientos de objetos o *proto-personas* y comportamientos de *personas*. No es que el reino de los deberes de ser incluya esencialmente lo menos complejo, lo que requiere menos cognición o lo que es normativo sólo en sentido secundario y el reino de los deberes de hacer incluya lo más complejo, lo más exigente cognitivamente o lo genuinamente normativo. La distinción de Sellars es transversal a éstas y separa, por un lado, *estados de cosas* y, por otro, *acciones intencionales*.

Los estados de cosas sobre los que caen los deberes de ser pueden incluir objetos inanimados o comportamientos de sujetos pre o proto intencionales, pero también pueden incluir personas. Y, en este segundo caso, pueden recaer sobre todo el rango de estados de cosas en los que están involucradas personas que no sean acciones: disposiciones lingüísticas y emocionales, hábitos, rasgos de temperamento, pertenencias de clase so-

cial, de género o étnicas, etc. Excluyendo las acciones, a las que les corresponden regímenes específicos de evaluación que consideraremos en un momento, lo único que queda fuera del alcance posible de algún deber de ser es, sencillamente, aquello sobre lo que no podemos intervenir, aquello que fatalmente es.

III

El segundo aspecto que queremos examinar del funcionamiento los deberes de ser es la *naturaleza* de las obligaciones que se desprenden de ellos. Es decir: qué piden de la realidad para ser satisfechos. Para examinar esta naturaleza, compararemos a continuación el régimen de los deberes de ser con los otros dos regímenes de evaluación presentes en la obra de Sellars.

En los trabajos de Sellars, encontramos tres tipos de “debe”: el de los deberes de ser, el de los deberes *instrumentales* y el de los deberes *colectivos*. Entre los seguidores e intérpretes de Sellars, siempre preocupados por las reglas del lenguaje, encontramos intentos de asimilar los deberes de ser a alguno de los otros dos. Así, Robert Brandom (2000; 2009, p.74) argumenta que la obligatoriedad de las reglas del lenguaje se sigue de su *utilidad*, sugiriendo así que los deberes de ser expresan obligaciones instrumentales. Y Jeremy Koons (2019; 2021: p.203) sostiene, por su parte, que seguir cualquier regla involucra actuar en virtud de intenciones compartidas.

No nos detendremos en las posiciones de Brandom y Koons, sólo queremos mostrar que, a la luz de las descripciones que Sellars hace de los deberes instrumentales y colectivos, el “debe” de los deberes de ser no sólo no es asimilable al “debe” de ninguno de estos dos regímenes, sino que es autónomo y más básico que ellos. De modo que, para llevar adelante movimientos como los que sugieren Brandom y Koons, que no pretendemos impugnar aquí, resulta al menos necesario alejarse de la lógica interna del sistema de Sellars.

Más allá de indicarnos que los deberes de ser implican deberes de hacer, Sellars no nos dice demasiado sobre estos “debe”; en sus trabajos de filosofía práctica, sin embargo, sí se ocupa profusamente de los deberes de hacer o de actuar. Así, podríamos imaginarnos que una buena manera de dar cuenta de la naturaleza de las obligaciones que se desprenden de los deberes de ser consiste en preguntarse si acaso es posible entender los

deberes de hacer que implican bajo alguna de las modalidades de evaluación de las acciones que Sellars presenta en estos trabajos. Adelantando nuestras conclusiones: consideramos que esta operación falla. Antes de mostrar por qué ocurre esto, presentemos las características generales de los regímenes de evaluación instrumental y colectivo.

A diferencia del régimen de los deberes de ser, el régimen instrumental y el régimen colectivo evalúan específicamente *intenciones* de actuar. De modo que los “debe” que nos interesan ahora son los que están involucrados enunciados como “Paula debe anotar cómo se siente” o “Yo debo pagar la tarjeta de crédito”. Aquí se trata de casos clásicos: hay intenciones *directas* de actuar, con agentes conscientes de esas intenciones, y sin rodeos que van de intenciones de que algo sea el caso a intenciones de hacer todo lo posible para que eso sea el caso. La pregunta respecto a qué evalúan estos regímenes puede responderse, pues, rápidamente: evalúan acciones, evaluando sus intenciones.

Ahora bien, en casi todos sus trabajos de filosofía práctica, Sellars avanza la idea de que la función de la palabra “debe” es siempre la de *hacer un comentario* acerca de una intención [ORAV, 100], Dach (2021). De acuerdo a Sellars, los deberes y las intenciones no son objetos *de naturaleza distinta*, no hay un reino de deberes separado del reino de las intenciones, por el contrario, lo que llamamos “deberes” simplemente son intenciones *bajo una caracterización*: la de ser aceptables, correctas, buenas, o por usar el término de evaluación que Sellars aplica específicamente a las intenciones, *razonables* [FCET, 12]. Así, el enunciado

“Paula debe anotar cómo se siente”

Admite el siguiente análisis:

La intención “Voy a anotar cómo me siento” es *razonable* (para Paula) [FCET, 18].

Podemos decir, en términos generales, que el hecho de que una intención sea razonable significa que *no es opcional* para el agente. Que este debe tratarla como algo *fijo*. Siendo más específicos: una intención razonable es una intención que no es opcional en los razonamientos prácticos que lleva adelante un agente. De acuerdo a Sellars, todo razonamiento práctico va siempre de intenciones a intenciones, de intenciones-premisa a intenciones-conclusión. De modo que hay dos sentidos en que una intención

puede ser no-opcional en el razonamiento práctico: como conclusión o como premisa. En estos dos sentidos reside la diferencia entre el régimen de evaluación instrumental y el régimen de evaluación colectivo.

El primero de ellos se da cuando la realización de una intención está causalmente vinculada a la realización de otra. Si se quiere realizar la intención I1, realizar otra I2 *no es opcional*, debido a la vinculación causal entre la realización del estado de cosas que persigue I1 y el que persigue I2. Así, si Paula está llevando adelante algún tipo de terapia, y esa terapia exige anotar todos los días cómo se siente, la intención “Voy a anotar como me siento” es razonable *relativamente* a la intención “Voy a llevar adelante la terapia” [FCET, 23]. Este es el régimen de la evaluación instrumental. Lo que evalúa este régimen es si una intención conduce a la realización de otra. No importa aquí si la otra intención, en nuestro ejemplo, la de llevar adelante la terapia, es razonable o no [FCET, 21]; la evaluación instrumental se limita a examinar si la intención derivada es *un buen medio* para alcanzarla. En otras palabras, la evaluación instrumental pondera si es correcto arribar a las *conclusiones* a las que arriba un agente en sus razonamientos prácticos: si es correcto, para Paula, inferir “Voy a anotar cómo me siento” de “Voy a llevar adelante la terapia”, podemos decir “Dado que Paula quiere llevar adelante la terapia, Paula *debe* anotar cómo se siente”, donde esa oración simplemente especifica que la razonabilidad de anotar cómo se siente es relativa a la intención de llevar adelante la terapia. Este es el “debe” instrumental.

Lo que define la corrección de los razonamientos prácticos, como dijimos, es la estructura causal del mundo: el hecho de que la realización de ciertos de estados de cosas requiera causalmente la realización de otros. De acuerdo a Sellars, el razonamiento práctico se limita a traducir implicaciones entre estados de cosas a implicaciones entre intenciones [FCET, 10-11]. Que yo pueda inferir “Voy a tomar un colectivo de la línea 66” de “Voy a ir a la facultad” descansa sobre, y codifica en el ámbito de la razón práctica, la implicación fáctica de que el hecho de que yo me tome el 66 es una condición para que se produzca el estado de cosas de que yo llegue a la facultad, dados otros elementos contextuales: el lugar en que me encuentro, la hora que es y la hora a la que debo llegar, el tiempo y el dinero que estoy dispuesto a invertir en trasladarme hasta allá, etc. Si alguien infiere la intención “Voy a tomar un colectivo”, en el contexto en que hay paro de colectivos, de la intención “Voy a ir a la facultad” se trata de un razona-

miento instrumentalmente *malo*, dado que busca explotar una conexión causal que no está disponible en esas circunstancias.

Ahora bien, hay *otro* modo en que la intención “Voy a anotar cómo me siento” puede ser razonable o no opcional para Paula. A saber, cuando esa intención se vuelve no opcional en virtud de seguirse de *otra intención que tampoco lo es* [FCET, 35]. Aquí tenemos la razonabilidad de las intenciones como *premisas* en el razonamiento práctico. Si Paula forma parte de un grupo de escritores, digamos, la Sociedad de la Escritura Directa, que está llevando a cabo un experimento creativo que consiste en registrar, con la menor mediación posible, diferentes fragmentos de flujos de consciencia, la razonabilidad su intención de anotar cómo se siente deja de ser *puramente* instrumental. De acuerdo a Sellars, Paula anota cómo se siente como parte de la realización de una intención *compartida* por el grupo, que podría expresarse así: “Nosotros vamos a llevar adelante el experimento de la escritura directa”. Paula hace lo que hace *en tanto miembro de un grupo* [ORAV, 187]. Cuando actúa como miembro de un grupo, la intención compartida no es opcional para Paula, no puede dejarla caer sin más (como podría dejar caer, por ejemplo, su intención de llevar adelante la terapia), al menos sin comprometer su estatus como miembro del grupo [IIO, 12]. Este es el régimen de la evaluación *colectiva*. En este régimen, se parte de ciertas intenciones fijas, las que comparten los miembros del grupo y lo constituyen como tal, y la evaluación consiste en ponderar si otras intenciones que puedan tener los miembros del grupo son conducentes a la realización de la intención compartida, en cuyo caso devienen obligatorias, o si son contradictorias con la intención compartida, en cuyo caso resultan prohibidas. De modo que el “debe” colectivo, puede explicitarse así: “Dado que nosotros vamos a llevar adelante el experimento creativo, yo [dicho por Paula] debo anotar cómo me siento”, donde este enunciado especifica que la intención de anotar cómo se siente se sigue de una intención compartida que no es opcional para cualquier miembro del grupo.

IV

Hay muchas cosas más para decir acerca de los regímenes instrumental y colectivo, pero la aproximación somera que hemos hecho basta para volver al punto que nos interesa. A continuación, argumentaremos que el régimen de los deberes de ser no puede reducirse a ninguno de estos dos,

que tiene una lógica específica, y que, por lo tanto, el “debe” de los deberes de ser no puede ser asimilado ni al “debe” instrumental ni al “debe” colectivo. Para ver por qué esto no puede hacerse, intentémoslo.

Trasladar el análisis de la razonabilidad de las intenciones de actuar para dar cuenta del funcionamiento del “debe” de los deberes de ser requiere dos pasos. Primero, explicitar los deberes de *hacer* implicados por los deberes de ser, asumiendo, para desarrollar el punto, que el contexto desambigua sobre quiénes recaen esos deberes de hacer. Así, (1), (2) y (3) se convierten respectivamente en:

- (1) “El relojero debe hacer que el reloj suene a las y cuarto”.
- (2) “Los entrenadores deben hacer que el niño emita el sonido ‘rojo’ en la presencia de objetos rojos”
- (3) “Yo debo hacer que sea el caso que sienta empatía por los dolientes”.

El segundo paso es mostrar la función del “debe” como caracterizando una intención.

- (1) “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” es razonable (para el relojero).
- (2) “Vamos a hacer que el niño emita el sonido ‘rojo’ en la presencia de objetos rojos” es razonable (para los entrenadores).
- (3) “Voy a hacer que sea el caso que sienta empatía por los dolientes” es razonable (para mí).

Hecho esto, se puede adivinar, con más o menos naturalidad, qué tipo de razonabilidad podría estar involucrada. Así, podemos imaginar al relojero como infiriendo que va a hacer que el reloj suene a las y cuarto de su intención de cobrar el trabajo que le ha encargado un cliente. Razonabilidad instrumental. O podemos sostener que sentir empatía por los dolientes se sigue de cierto deber de humanidad, algo así como una intención compartida de que todos nos tratemos con respeto y nos apoyemos

mutuamente en situaciones difíciles. Razonabilidad colectiva. Respecto al caso de enseñar a un niño a hablar un lenguaje, podemos aventurar razones instrumentales o colectivas. Y esto es lo que han intentado respectivamente, como dijimos, Brandom y Koons.

Ahora bien, que podamos hacer todo esto, que podamos buscar algún tipo de razonabilidad para las intenciones implicadas por los deberes de ser, no quiere decir que hayamos capturado el *sentido* que tiene la palabra “debe” en enunciados como “El reloj debe sonar a las y cuarto”. Por el contrario, hay un sentido muy claro que escapa al análisis que acabamos de ofrecer.

El punto es sencillo. Entendemos perfectamente que, si el reloj no suena a las y cuarto, *hay algo mal con él* en relación a la regla que estamos considerando. El reloj funciona *incorrectamente*. Al revés, entendemos también que, si efectivamente suena a las y cuarto, el reloj anda bien o funciona correctamente. Adivinar cierta razonabilidad en las intenciones implicadas, como acabamos de hacer, no permite dar cuenta de estas obviedades.

Decir que el reloj funciona bien de acuerdo a la regla “El reloj debe sonar a las y cuarto” no es ni siquiera aproximado a decir que “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” sea razonable para el relojero. En primer lugar, porque puede ocurrir que el relojero efectivamente haga que el reloj suene, aunque su intención de hacerlo *no* sea razonable. Si el relojero piensa que va a cobrar el trabajo, cuando en realidad el cliente es un conocido estafador o un conocido bromista que gusta de hacer perder el tiempo a la gente, la inferencia que va desde “Voy a cobrar el trabajo” a “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” es instrumentalmente mala. Y, por lo tanto, la intención-conclusión no es razonable. Aquí, aunque la intención “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” *no sea razonable*, hay un sentido obvio en que el deber de ser se satisface. El reloj hace lo que debe. En segundo lugar, aunque la intención del relojero sea razonable, esto no explica el sentido en que es *correcto* que el reloj suene a las y cuarto. El relojero puede tener una intención perfectamente razonable, puede encontrarse en la necesidad más grande de hacerse con el dinero del trabajo y puede haber dado con el cliente más honesto del mundo, sin embargo, si el reloj no suena a las y cuarto, porque su mecanismo acaba superando las habilidades del relojero, entonces el deber de ser no se ha satisfecho.

Hechas estas observaciones, podemos sugerir qué tipo de obligaciones están involucradas en el régimen de los deberes de ser. Lo que se evalúa, simplemente, es si los estados de cosas que efectivamente se dan se corresponden con los estados de cosas exigidos por la regla. De ahí que Sellars a veces llame *reglas de crítica* a los deberes de ser. La evaluación crítica es muy simple: se limita a comparar el estado de cosas posible que se buscaba con el estado de cosas efectivamente obtenido. Da lo mismo si ese estado de cosas se persigue para llevar adelante otra intención, individual o colectiva. El punto es que se logre lo que se pretendía lograr. La normatividad involucrada aquí, que podemos llamar normatividad crítica, es la normatividad de la *realización*.

A la luz de esta idea, que las obligaciones de los deberes de ser son obligaciones de *realización*, podemos ver que este régimen es a la vez *autónomo* de, y *más básico* que, los otros dos.

Ya hemos mostrado que la corrección o incorrección crítica es autónoma de la razonabilidad instrumental o colectiva. Para determinar si la existencia efectiva se ajusta o no a los deberes de ser es simplemente *irrelevante* determinar si los deberes de hacer que éstos implican son razonables o no. Se puede cumplir con un deber de ser aunque las intenciones de hacer que involucra no sean razonables, y se puede fallar en cumplir con ellos aunque las intenciones de hacer que involucran sean razonables. La idea de que “Voy a hacer que X se encuentre en el estado E, en tales y tales condiciones” sea razonable instrumental o colectivamente simplemente no captura el sentido en que es *debido* que X se encuentre en el estado E.

El sentido en que la normatividad crítica es *más básica* que la normatividad instrumental o colectiva también es bastante claro. Podemos construir una jerarquía de regímenes donde la normatividad colectiva descansa sobre la instrumental y la instrumental sobre la crítica.

Consideremos la primera parte de esta jerarquía. La evaluación colectiva pregunta: dada la intención compartida por el grupo, que es fija, las otras intenciones de los miembros del grupo ¿son conducentes a la realización de esa intención compartida o no lo son? Responder esta pregunta requiere llevar adelante razonamientos prácticos, examinar qué intenciones se siguen de la intención compartida, y *todo razonamiento práctico* es, para Sellars, un razonamiento instrumental. Lo único que hacen los razonamientos prácticos es conectar intenciones con intenciones en virtud de la estructura causal del mundo. Ahora bien, si a partir de las intenciones

compartidas constitutivas de un grupo no pudiéramos derivar claramente ninguna intención ulterior o si ocurriera que de una intención compartida se derivaran intenciones causalmente contradictorias, esto es, si no pudiéramos movilizar el tipo de evaluaciones involucradas en el régimen instrumental o si estas evaluaciones arrojaran resultados contradictorios, simplemente no podríamos hacer las preguntas (¿conduce o no a realizar la intención compartida?) que caracterizan el régimen colectivo de la evaluación.

En relación a la normatividad crítica y la instrumental ocurre algo parecido. Supongamos que estamos buscando satisfacer el deber de ser “La canilla no debe gotear” y que todos nuestros razonamientos prácticos arrojaran, como conclusión, intenciones que no permiten realizar la intención de hacer que la canilla deje de gotear. Inferimos I2, I3, I4 de I1, realizamos I2, I3 e I4, pero I1 queda sin actualizarse. Probamos con un conjunto distinto, I5, I6, I7, que realizamos, pero I1 sigue rehusándose a venir al reino de la existencia. Para que arreglar la canilla, la observo, la desarmo, agrego teflón, instalo repuestos de esta pieza y de aquella, la sustituyo por otra canilla, reduzco la presión del agua, etc., pero el goteo persiste. El resultado es claro: lo que acaba poniéndose en tela de juicio no es el *deber* de que la canilla deje de gotear, sino que *yo sepa cómo arreglar la canilla*; la conclusión es que hay una porción de la estructura de mis reglas de inferencia prácticas que es defectuosa, las reglas de transformación que llevan de intenciones a intenciones *no espejan* las relaciones causales entre estados de cosas y, en consecuencia, deben ser revisadas. Así, la normatividad crítica funciona como piedra de toque para evaluar si mi régimen de normatividad instrumental – mis evaluaciones de cuáles razonamientos son correctos – funciona bien o mal. Si ninguno de mis razonamientos instrumentales me permite realizar mis intenciones, entonces mis razonamientos instrumentales están fallando. Donde hay un desfase entre los resultados que obtengo, entre lo que se *realiza*, y las conclusiones que saqué buscando un resultado que no logré, lo que queda bajo sospecha es mi maquinaria inferencial, no los deberes de ser que buscaba satisfacer.

V

Ahora bien, si el “debe” de “El reloj debe sonar a las y cuarto” o, en términos más generales, de “X debe estar en el estado E, en tales y tales y



circunstancias”, es el deber de la *realización*, entonces surge una pregunta algo incómoda. ¿Por qué diríamos, con la formulación original de Sellars, que “X debe estar en el estado E” implica “Yo *debo* hacer que X esté en el estado E” (dicho por alguien) en vez de asumir, simplemente, que implica la *intención* “Yo *voy* a hacer que X esté en el estado E”? Si el punto que importa es la *realización*, no parece que el “debe” de “Debo hacer que X esté en el estado E” agregue nada a la *intención* de hacer que X esté en el estado E.

Dos razones apoyan esta revisión. En primer lugar, que si lo que exigen los deberes de ser es que algo sea el caso, este impulso hacia la *realización* parece ser precisamente lo que expresan los enunciados de intención. En segundo lugar, si “Yo *debo* hacer que X esté en el estado E”, que expresa un deber de acción, no admite, como acabamos de argumentar, ninguno de los análisis que Sellars avanza para dar cuenta de los “debe” que cualifican acciones, entonces no tenemos muchos más elementos para explicitar qué función cumple la palabra “debe” en este enunciado. Nos quedamos con un deber algo misterioso. Dicho más sintéticamente: parece que el “debe” de los deberes de ser, en oposición a los “debe” que cualifican acciones, no hacen comentario alguno acerca de una intención, sino que simplemente la enuncian.

Queremos respaldar esta lectura, que involucra rectificar la formulación original de Sellars (aunque no, sostenemos, su espíritu), pero con algunas precisiones. En primer lugar, queremos insistir en la idea de Sellars de *implicación*. No se trata de que “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” provea un *análisis*, o una expresión más perspicua, de “El reloj debe sonar a las y cuarto”. Por el contrario, la intención es simplemente una consecuencia del deber de ser, que no agota todo su significado. En este sentido, no hay una mera identificación entre deberes e intenciones.

Habiendo hecho esta advertencia, sí queremos sostener que la función que cumple el “debe” de los deberes de ser es, precisamente, la de conectar un estado de cosas posible y una acción intencional. Que un estado de cosas sea debido es inseparable de que alguien esté comprometido con su *realización*. Cuando decimos que el reloj debe sonar a las y cuarto, estamos *asignando una acción* al estado de cosas caracterizado por el “debe”: ubicamos ese estado de cosas posible *en el contenido de una intención*. Y es justamente a partir de esta asignación que el estado de cosas deviene un *estándar* con el cual comparar la existencia efectiva. Si ese estado de cosas no estuviera en el contenido de las intenciones de nadie, si nadie estu-

viera comprometido con su realización, entonces la comparación entre ese estado de cosas posible y la existencia efectiva sería una comparación *descriptiva*, no una comparación *normativa*. Esta es la operación que hace el “debe” de los deberes de hacer: convertir un estado de cosas posible en un estándar ubicando ese estado de cosas en las intenciones de alguien.

En segundo lugar, queremos observar que del hecho de que sea más preciso decir que los deberes de ser implican *quehaceres* (to-do’s) o intenciones antes que deberes de hacer (*ought-to-do’s*) no se sigue que tengamos aquí un “debe” espurio o aparente. Por el contrario, las intenciones mismas como “Voy a hacer que el reloj suene a las y cuarto” *involucran ya cierta normatividad o cierto deber*. A saber, el deber o el compromiso de que hacer que las cosas sean como la intención busca que sean; lo que hemos llamado la normatividad de la realización. El punto de que las intenciones están sujetas a este tipo de evaluación, aunque es probablemente sea una verdad analítica, no es un elemento externo que estemos forzando en nuestra lectura de Sellars. Por el contrario, el autor mismo lo reconoce cuando define el formarse la intención como la asunción de un *compromiso práctico* [FCET, 2]. De modo que podríamos salvar, si quisiéramos, la afirmación de que los deberes de ser implican deberes de hacer, siempre que entendamos que esos deberes de hacer son los deberes de realización implícitos en la expresión de cualquier intención.

VI

Para concluir esta exploración somera del régimen de los deberes de ser, queremos desplegar algunas intuiciones interesantes respecto a la ontología de lo normativo y al funcionamiento del vocabulario normativo que se siguen de la implicación que Sellars encuentra entre deberes de ser e intenciones de hacer.

El punto fundamental que se desprende de la caracterización de Sellars de los deberes de ser es que no hay un estrato de la realidad *esencialmente normativo* en oposición a otro estrato que es *esencialmente no-normativo*. En términos menos precisos pero que pueden ayudar a la intuición: no hay por un lado lo natural y por otro lo normativo. En principio, cualquier estado de cosas (con un límite importante que consideraremos en un momento) puede ser el blanco de un deber de ser. Sellars parte de simples estados de cosas: desde la dispersión de ciertas piedras en un arroyo hasta las

reacciones emocionales, mediatizadas por la cultura, que puede tener una persona; ni uno ni otro, ni lo que está en el medio, admiten en sí mismos una caracterización normativa, pero ambos, y todo lo que está en el medio también, *pueden devenir* el objeto de una evaluación. Cuando nos proponemos improvisar un puente con las piedras del arroyo, o al menos un caminito que nos permita saltar de una a otra sin mojarnos, esa disposición de objetos, dada por la erosión y por las lluvias, empieza a ser susceptible de portar estatus normativos como *correcto* o *incorrecto*. Y lo mismo ocurre con nuestras reacciones emocionales en el momento en que nos planteamos transformarlas o mantenerlas. En la implicación entre deberes de ser e intenciones de hacer tenemos, pues, dos puntos entrelazados. Primero, la potencial pertenencia al reino de lo normativo, al reino de lo que está siendo evaluado, de casi cualquier estado de cosas, evento o fenómeno; segundo, el requisito de admisión: algo deviene evaluable en la medida en que estamos *interviniendo sobre él*. Con la intervención comienza la normatividad, porque es la intervención la que traza la distinción entre lo que *es* y lo que *se busca*, proveyendo así el primer *estándar* con el cual comparar la existencia efectiva. Pertenecer al reino de lo normativo es, pues, en primer lugar, ser el objeto de alguna manipulación; lo normativo es (casi) cualquier cosa *en tanto está siendo manipulada*.

Con esta manera de trazar la distinción entre lo normativo y lo no-normativo, que separa simplemente aquello que está, o estuvo, *efectivamente* bajo alguna intervención de aquello que no lo está o no lo estuvo, viene dado lo que podríamos llamar el *uso primario del vocabulario normativo*. Este uso primario cumple la función de supervisar una manipulación efectiva: las palabras “correcto” o “incorrecto” sirven para caracterizar el proceso y el resultado de una intervención en curso, en relación al propósito de esa intervención. Explotamos esta aplicación del vocabulario normativo cuando atribuimos *corrección* a una disposición de piedras que sirve para cruzar un arroyo y nos abstenemos de hacerlo cuando, *resignando la intervención*, decimos de alguien “y bueno, él es así” o de alguna configuración social “así son las cosas, qué se le va a hacer”. De modo que el uso primario del vocabulario normativo se limita a constatar el éxito o el fracaso de una intervención delimitada y efectiva, llevada adelante por alguien determinado; en una palabra: si el relojero hizo que el reloj suene a las y cuarto o no.

Dijimos que con la intervención comienza la normatividad, podemos agregar ahora que con ella también termina: los únicos estados de cosas que no pueden ingresar en algún momento al dominio fluido de lo que está siendo evaluado, los únicos estados de cosas que no son evaluables en general, son los que se encuentran más allá del espectro de nuestra agencia. Aquello que yace, indiferente, fuera del alcance de cualquier intervención posible, está fuera del alcance de cualquier evaluación posible. Con este límite ontológico, tenemos entonces una segunda manera de trazar la distinción entre lo normativo y lo-*normativo*: una que separa, no ya lo que está o estuvo bajo una intervención de lo que no, sino aquello que *en principio* es manipulable, y con ello evaluable, de aquello que en principio no lo es. Ahora bien, cuando, para caracterizar el reino de lo normativo, pasamos desde de lo que está siendo efectivamente intervenido por alguien determinado a lo que es *en general manipulable por nosotros*, se habilitan ciertas extensiones del uso primario del vocabulario normativo, que pasamos a considerar.

En primer lugar, podemos evaluar estados de cosas - aplicándoles términos como “correcto”, “incorrecto” o caracterizándolos como debidos o indebidos - sin especificar a *quién* le corresponde la intención de hacer que las cosas sean como la evaluación requieren que sean. La intención implicada por el deber de ser no se atribuye a ningún sujeto específico. Así, “La plaza no debe estar tan sucia” apunta genéricamente hacia algún responsable, que puede ser un empleado municipal, una empresa de limpieza, algún funcionario o el intendente. Aquí el uso vocabulario normativo todavía supervisa una intervención, notando que ha fracasado o que no se ha llevado adelante, sólo que sin señalar al responsable de ese fracaso.

En segundo lugar, podemos pensar en situaciones en que no atribuimos a ningún sujeto la responsabilidad de hacer que X esté en el estado E, no porque no lo sepamos o no nos interese especificarlo, sino porque *no está claro cuál es el sujeto responsable o siquiera que lo haya*. Se trata de casos en que la división del trabajo de satisfacer la norma *no está determinada*. Cuando decimos que la plaza no debe estar sucia, más o menos sabemos por dónde buscar al responsable: la municipalidad algo tiene que ver; pero si decimos “La investigación en humanidades debería tener mayor relevancia en el debate político”, es difícil saber por dónde comenzar. El trabajo de satisfacer esa regla parece requerir múltiples ajustes que recaen

sobre agentes muy diversos: está el asunto de cómo está organizada la producción y circulación del conocimiento académico, el efecto de torre de marfil, la poca formación en humanidades de los portavoces políticos, la lógica comercial de los medios de comunicación, etc., etc., etc. Lo que esta regla expresa, entonces, en la medida en que es una evaluación de un estado de cosas y no una simple queja, es que el estado de cosas buscado al menos está *en el rango* de lo que podemos realizar. Su función no es tanto la de supervisar una intervención efectiva como la de poner un estado de cosas en el alcance de alguna intervención posible. No debemos subestimar la importancia de este uso del vocabulario evaluativo: hace un trabajo de *desnaturalización*, mostrando que lo que veníamos tomando como *dado* admite ser revisado.

Ahora bien, el tipo evaluaciones que estamos considerando, donde no hay un sujeto responsable de hacer que las cosas sean como deben ser, pueden cumplir también la función de *apuntar a crear el sujeto relevante* de la intervención. Cuando cumplen esta función, usualmente llevan un sujeto plural: “Como sociedad, debemos ser menos superficiales”. Aquí, además de señalar que el estado de cosas buscado está en el alcance de lo que podemos intervenir, se busca hacer un llamamiento, o una interpelación, para que un determinado colectivo asuma la intención “Vamos a hacer que, como sociedad, seamos menos superficiales”. Sin supervisar una intervención efectiva sobre el estado de cosas en cuestión, la regla “Como sociedad, debemos ser menos superficiales” al menos apunta a crear *una de las condiciones* para que esa intervención sea posible.

Finalmente, generalizando el caso anterior, podemos pensar en situaciones en que el vocabulario evaluativo sirve, no para empujar hacia una intervención que *ya es posible*, sino para apuntar que podríamos hacer cosas para que esa intervención devenga posible. Esto ocurre cuando decimos “Los medios de producción deben estar en manos de los trabajadores”. Este no es un deber de ser cuya realización esté planteada en lo inmediato, de modo que, en las condiciones actuales, implica intenciones a los efectos de crear las condiciones políticas no para que la intención “Vamos a hacer que los medios de producción estén en manos de los trabajadores” se realice, sino para *sea realizable*.

Referencias

Wilfrid Sellars

- FCET** (1967) *Form and Content in Ethical Theory*, Lindley Lecture Series, Department of Philosophy, University of Kansas. (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/fcet.html>)
- IIO** (1963) "Imperatives, Intentions and the Logic of 'Ought'", en Castaneda, H. y Nakhnikian, G. (eds.) *Morality and the Language of Conduct*, pp. 159-214, Wayne State University Press. (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/iilo.html>)
- LTC** (1969) "Language as Thought and as Communication," *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506–27. Reimpreso en Paul Kurtz (ed.), *Language and Human Nature* (St. Louis, MO: Warren H. Green, 1971). También reimpreso en EPH y ISR.
- MFC** (1974) "Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)," (con respuestas a Daniel Dennett y Hilary Putnam) *Synthese* 27: 417–37. Reimpreso en *Intentionality, Language and Translation*, editado por J. G. Troyer y S. C. Wheeler, III (Dordrecht: D. Reidel, 1974). Una versión expandida de BEB, "Belief and the Expression of Belief", en *Language, Belief, and Metaphysics*, editado por H. E. Kiefer y M. K. Munitz (Albany, NY: State University of New York Press, 1970): 146–58. También reimpreso en ISR.
- SRLG** (1954) "Some Reflections on Language Games," *Philosophy of Science* 21: 204–28. Reimpreso en ISR. Reimpreso con extensas adiciones en SPR.
- ORAV** (1980) "On Reasoning about Values", *American Philosophical Quarterly*, vol.17, n.2., pp.81-101 (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/orav.html>)



Generales

- Brandom, R. (2009). *Reason in philosophy: animating Ideas*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2000). "Vocabularies of pragmatism: synthesizing historicism and naturalism" en Brandom, R (ed.) *Rorty and His Critics* (pp.156-182), Malden, Estados Unidos: Blackwell.
- Dach, S. (2021). Sellars, we-intentions and ought-statements. *Synthese*, 198 (5): .4415-4439.
- deVries, W (2005). *Wilfrid Sellars*. Chesham, Reino Unido: Acumen.
- Hicks, M. What Jones taught the Ryleans: towards a Sellarsian metaphysics of thought, en D. Pereplyotchic y D. Barnbaum (Eds.) *Sellars and Contemporary Philosophy* (pp. 67-83), Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Koons, J. (2019) *The ethics of Wilfrid Sellars*, Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Koons, J. (2021). Sellars on rational agency as presupposing collective attitudes, en L.Koren,, H. Schmid, P. Stovall y Townsend, L. (Eds.) *Groups, norms and Practices* (pp.189-214). Cham, Suiza: Springer.
- O'Shea, J. (2007). *Wilfrid Sellars: naturalism with a normative Turn*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.



NOTA

Referencias de los trabajos de Sellars Acerca de las citas y abreviaturas

A lo largo de este volumen se han usado las siguientes abreviaturas estándar de las obras de Sellars:

AE (1963) "Abstract Entities," *Review of Metaphysics* 16: 627–71. Reimpreso en Michael J. Loux (ed.), *Universals and Particulars: Readings in Ontology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1970): 156–205. También reimpreso en ISR y PPME.

AR (1975) "Autobiographical Reflections: (February, 1973)," en Hector-Neri Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality* (New York: Bobbs-Merrill, 1975): 277–93.

ATS (1975) "The Adverbial Theory of the Objects of Sensation," en *Metaphilosophy* 6, ed. Terrell Bynum (Oxford: Basil Blackwell): 144–60.

BBK (1960) "Being and Being Known," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 34: 28–49. Reimpreso en ISR y SPR.

BD (1977) "Berkeley and Descartes: Reflections on the 'New Way of Ideas'," en P. K. Machamer y R. G. Turnbull (eds.) *Studies in Perception: Interpretations in the History of Philosophy and Science*. Columbus, OH: Ohio State University Press, pp. 259–311. Reimpreso en KTM.

CC (1973) "Conceptual Change," en *Conceptual Change*, editado by P. Maynard y G. Pearce (Dordrecht: D. Reidel): 77–93. Reimpreso en EPH.

CDCM (1957) "Counterfactuals, Dispositions, and the Causal Modalities," en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, editado por

Herbert Feigl, Michael Scriven, y Grover Maxwell (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 225–308.

CE (1956) “The Concept of Emergence” (en co-autoría con Paul Meehl), en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science I* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 239–52.

CIL (1948) “Concepts as Involving Laws and Inconceivable without Them,” *Philosophy of Science* 15: 287–315.

EAE (1963) “Empiricism and Abstract Entities,” en *The Philosophy of Rudolf Carnap (The Library of Living Philosophers)* editado por Paul A. Schilpp (La Salle, IL: Open Court): 431–68. Reimpreso en EPH.

ENWW (1947) “Epistemology and the New Way of Words,” *Journal of Philosophy* 44: 645–60.

EPH (1974) *Essays in Philosophy and its History* (Dordrecht: D. Reidel).

EPM (1956) “Empiricism and the Philosophy of Mind,” en H. Feigl y M. Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 253–329. (Originalmente presentado en la University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 bajo el título “The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind”). Reimpreso en SPR con notas adicionales. Publicado de manera separada como *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Robert Brandom (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). También reimpreso en Willem deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000).

FCET (1967) *Form and Content in Ethical Theory*, Lindley Lecture Series, Department of Philosophy, University of Kansas. (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/fcet.html>)



FMPP (1981) “Foundations for a Metaphysics of Pure Process” (The Carus Lectures), *The Monist* 64: 3–90. Lecture I, ‘The Lever of Archimedes’. Reimpreso en ISR.

GE (1960) “Grammar and Existence: A Preface to Ontology,” *Mind* 69: 499–533. Dos conferencias impartidas en Yale University, Marzo, 1958. Reimpreso en *The Problem of Universals*, editado por C. Landesman (New York: Basic Books, 1971), en ISR, y SPR.

T (1972) “...this I or he or it (the thing) which thinks,” the presidential address, American Philosophical Association (Eastern Division) for 1970, *Proceedings of the American Philosophical Association* 44: 5–31. Reimpreso en EPH, ISR, y KTM.

IAE (1975) “On the Introduction of Abstract Entities,” en *Forms of Representation*, Proceedings of the 1972 Philosophy Colloquium of the University of Western Ontario, editado por B. Freed, A. Marras, y P. Maynard (New York: North Holland): 47–74. Reimpreso en EPH.

IAMB (1965) “The Identity Approach to the Mind-Body Problem,” *Review of Metaphysics* 18: 430–51. Reimpreso en PPME y ISR.

IKTE (1978) “The Role of Imagination in Kant’s Theory of Experience,” The Dotterer Lecture 1978, en *Categories: A Colloquium*, editado por Henry W. Johnstone, Jr. (University Park, PA: Pennsylvania State University Press): 231–45. Reimpreso en ISR y KTM.

IM (1953) “Inference and Meaning,” *Mind* 62: 313–38. Reimpreso en PPPW y ISR.

IIO (1963) “Imperatives, Intentions and the Logic of ‘Ought’”, en Castaneda, H. y Nakhnikian, G. (eds.) *Morality and the Language of Conduct*, pp. 159–214, Wayne State University Press. (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/iilo.html>)

IRH (1966) “The Intentional Realism of Everett Hall,” (en *Commonsense Realism: Critical Essays on the Philosophy of Everett W. Hall*, ed. E. M. Ad-

ams), *The Southern Journal of Philosophy* 4: 103–15; referencias a su reim-
presión en PPME.

ISR (2007) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Kevin
Scharp y Robert Brandom (eds.), (Cambridge, MA: Harvard University
Press).

ITM (1957) “Intentionality and the Mental,” a symposium by correspon-
dence with Roderick Chisholm, en *Minnesota Studies in the Philosophy
of Science*, Vol. II, editado por Herbert Feigl, Michael Scriven, y Grover
Maxwell (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press): 507–39. Re-
impreso en *Intentionality Mind and Language*, editado por A. Marras (Chi-
cago, IL: University of Illinois Press 1972).

ITSA (1953). Is there a synthetic a priori? *Philosophy of Science* 20 (2):121-
138.

IV (1964) “Induction as Vindication,” *Philosophy of Science* 31: 197–231.
Reimpreso en EPH.

KMG deVries, Willem y Triplett, Timm, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”* (Indianapolis, IN: Hackett, 2000), con el texto completo de EPM.

KPT (2002) *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*, editado por P. V. Amaral (Atascadero, CA: Ridgeview).

KTE (1967) “Some Remarks on Kant’s Theory of Experience,” *Journal of Philosophy* 64: 633–47. Presentado en un simposio sobre Kant en la 1967 meeting of the American Philosophical Association (Eastern Division). Reimpreso en EPH,ISR, y KTM.

KTM (2002) *Kant’s Transcendental Metaphysics: Sellars’ Cassirer Lectures Notes and Other Essays*, editado por Jeffrey F. Sicha (Atascadero, CA: Ridgeview).

LCP (1949) “On the Logic of Complex Particulars,” *Mind* 58: 306–38.



LRB (1949) "Language, Rules and Behavior," en *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, Sidney Hook (ed.) (New York: The Dial Press): 289–315.

LTC (1969) "Language as Thought and as Communication," *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506–27. Reimpreso en Paul Kurtz (ed.), *Language and Human Nature* (St. Louis, MO: Warren H. Green, 1971). También reimpreso en EPH y ISR.

MEV (1981) "Mental Events," *Philosophical Studies* 39: 325–45. Reimpreso en ISR.

MFC (1974) "Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)," (con respuestas a Daniel Dennett y Hilary Putnam) *Synthese* 27: 417–37. Reimpreso en *Intentionality, Language and Translation*, editado por J. G. Troyer y S. C. Wheeler, III (Dordrecht: D. Reidel, 1974). Una versión expandida de BEB, "Belief and the Expression of Belief", en *Language, Belief, and Metaphysics*, editado por H. E. Kiefer y M. K. Munitz (Albany, NY: State University of New York Press, 1970): 146–58. También reimpreso en ISR.

MGEC (1979) "More on Givenness and Explanatory Coherence," en George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge* (Dordrecht: Reidel): 169–82; reimpreso en *Perceptual Knowledge*, Jonathan Dancy ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988): 177–91.

MMB (1952) "Mind, Meaning, and Behavior," *Philosophy of Science* 3: 83–95.

MP (1969) "Metaphysics and the Concept of a Person," en *The Logical Way of Doing Things*, editado por Karel Lambert (New Haven, CT y London: Yale University Press): 219–52. Reimpreso en EPH y KTM.

NAO (1980) *Naturalism and Ontology* (The John Dewey Lectures for 1973–74). (Atascadero, CA: Ridgeview).

NI (1964) "Notes on Intentionality," *Journal of Philosophy* 61: 655–65. Reimpreso en PPME.

NS (1962) "Naming and Saying," *Philosophy of Science* 29: 7–26. Reimpreso en SPR. También reimpreso en ISR.

ORAV (1980) "On Reasoning about Values," *American Philosophical Quarterly*, vol.17, n.2., pp.81-101 (Consultado desde el sitio web *Problems From Wilfrid Sellars*: <http://www.ditext.com/sellars/orav.html>)

P (1952) "Particulars," *Philosophy and Phenomenological Research* 13: 184–99. Reimpreso en SPR.

PHM (1963) "Phenomenalism," en SPR, 60–105. Reimpreso en ISR.

PP (1967) *Philosophical Perspectives* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, Publisher).

PPE (1947) "Pure Pragmatics and Epistemology," *Philosophy of Science* 14: 181–202.

PPME (2011/1977) *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology* (Atascadero, CA: Ridgeview); una reimpresión de la parte II de *Philosophical Perspectives* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, Publisher, 1967).

PPPW (1980/2005) *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, editado y presentado by Jeffrey F. Sicha (Atascadero, CA: Ridgeview).

PR (1954) "Physical Realism," *Philosophy and Phenomenological Research* 15: 13–32. Reimpreso en PPME.

PSIM (1962) "Philosophy and the Scientific Image of Man". En *Frontiers of Science and Philosophy*, Robert Colodny (ed.), 35–78. (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press). Reimpreso en SPR y ISR.



RNWW (1948) "Realism and the New Way of Words," *Philosophy and Phenomenological Research* 8: 601–34. Reimpreso en *Readings in Philosophical Analysis*, editado por Herbert Feigl y Wilfrid Sellars (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949).

RTM (1974). Reply To Marras. En *Essays in Philosophy and Its History* 118-127. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2291-0_6

SK (1975) "The Structure of Knowledge: (1) Perception; (2) Minds; (3) Epistemic Principles," The Matchette Foundation Lectures for 1971 at the University of Texas. Publicado en *Action, Knowledge and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, editado por Hector-Neri Castañeda (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill): 295–347.

SM (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, The John Locke Lectures for 1965–66. (London: Routledge & Kegan Paul; reissued by Atascadero, CA: Ridgeview, 1992).

SPR (1963) *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul; reeditado por Atascadero, CA: Ridgeview, 1991).

SRII (1965) "Scientific Realism or Irenic Instrumentalism: A Critique of Nagel and Feyerabend on Theoretical Explanation," *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, editado por Robert Cohen y Marx Wartofsky (New York: Humanities Press): 171–204. Reimpreso en PPME.

SRLG (1954) "Some Reflections on Language Games," *Philosophy of Science* 21: 204–28. Reimpreso en ISR. Reimpreso con extensas adiciones en SPR.

SRPC (1977) "Some Reflections on Perceptual Consciousness," en R. Bruzina y B. Wilshire (eds.) *Crosscurrents in Philosophy: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (The Hague y Boston, MA: Martinus Nijhoff): 169–85. Reimpreso en KTM.

SRT (1976) "Is Scientific Realism Tenable?" (presentado en un simposio em la 1976 Philosophy of Science Association Meeting en Chicago). Published in volume II, *Proceedings of PSA*: 307–34.

SSIS (1971) "Science, Sense Impressions, and Sensa: A Reply to Cornman," *Review of Metaphysics* 25: 391–447.

SSMB (1953) "A Semantical Solution of the Mind-Body Problem," *Methodos* 5: 45–82.

SSOP (1982) "Sensa or Sensings: Reflections on the Ontology of Perception," *Philosophical Studies* 41 (Essays in Honor of James Cornman): 83–111.

TC (1962) "Truth and 'Correspondence'," *Journal of Philosophy* 59: 29–56. Reimpreso en SPR.

TE (1963) "Theoretical Explanation," en *Philosophy of Science: The Delaware Seminar*, Vol. II (New York: John Wiley): 61–78. Reimpreso en PPME y en EPH.

TTP (1983) "Towards a Theory of Predication," en *How Things Are*, editado por James Bogen y James McGuire (Dordrecht: D. Reidel): 281–318. Presentado en la conferencia sobre predicación en Pitzer College en Abril, 1981.

WSNDL (2009) *Wilfrid Sellars Notre Dame Lectures (1969–1986)*, editado con una introducción de Pedro Amaral, publicado por Andrew Chucky en: <<http://www.ditext.com/amaral/wsndl.pdf>>.



ISBN 978-950-33-1728-0



ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burmichon
Facultad de Filosofía y Humanidades UNC

..
Área de
Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba