

Experiencia y justificación: reflexiones sobre el estatus epistemológico de la experiencia

Federico Castellano

fedec15@gmail.com

Licenciatura en Filosofía

Director de TFL: Daniel Kalpokas

Beca de Iniciación a la Investigación 2012, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC

Resumen

Dos objetivos persigue este trabajo: por un lado, argumentar que ni el *Coherentismo* defendido por Donald Davidson (1983) y Richard Rorty (1979) ni el *Empirismo mínimo* defendido por John McDowell (1994) constituyen buenas teorías para explicar los vínculos *normativos* entre percepciones y creencias. Por otro, ofrecer una explicación alternativa del fenómeno de la percepción que, partiendo de tres niveles de análisis –psicológico, epistemológico y semántico– y siendo sensible a los resultados arrojados por el coherentismo y el empirismo mínimo, sea capaz de explicar satisfactoriamente cómo las experiencias perceptivas, en las circunstancias apropiadas, pueden servir de guías normativas para *determinar* y *justificar* el contenido de nuestras creencias acerca del mundo.

Palabras clave: Coherentismo; Empirismo mínimo; Percepción; Causalidad; Normatividad

1. Introducción

Dos objetivos persigue este trabajo: por un lado, argumentar que ni el *Coherentismo* defendido por Donald Davidson (1983) y Richard Rorty (1979) ni el *Empirismo mínimo* defendido por John McDowell (1994) constituyen buenas teorías para explicar los vínculos *normativos* entre percepciones y creencias. Por otro, ofrecer una explicación alternativa del fenómeno de la percepción que, partiendo de tres niveles de análisis –psicológico, epistemológico y semántico– y siendo sensible a los resultados arrojados por el coherentismo y el empirismo mínimo, sea capaz de explicar satisfactoriamente cómo las experiencias perceptivas, en las circunstancias apropiadas, pueden servir de guías normativas para *determinar* y *justificar* el contenido de nuestras creencias acerca del mundo.

El trabajo se articula en tres apartados. En el primero de ellos, bosquejo la teoría coherentista y anti-representacionista del conocimiento defendida por Davidson y Rorty, y, seguidamente, ofrezco un importante argumento en su contra. En el segundo apartado, desarrollo brevemente el empirismo mínimo de McDowell y, acto seguido, argumento por qué una concepción de la experiencia a la McDowell no resuelve el principal problema del empirismo tradicional: el Mito de lo Dado. En el tercer y último apartado, ofrezco una visión alternativa del problema epistemológico de la experiencia e introduzco algunas claves para pensar una nueva forma de concebir las relaciones causales y normativas entre experiencias, creencias y mundo. Aunque no pretendo que los resultados aquí presentados sean del todo concluyentes, a lo largo de este trabajo espero ofrecer algunas líneas generales del camino que, en mi opinión, debe seguir un debate tan profundo y rico como el que aquí me ocupa.

2. La justificación epistémica. Entre la coherencia y la conversación

Es conocida la tesis defendida por Donald Davidson según la cual los objetos mentales postulados por el empirismo –datos sensoriales, sensaciones, impresiones– no

pueden desempeñar ningún papel relevante en la determinación del contenido y justificación de nuestras creencias empíricas. En “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974), por ejemplo, Davidson rechaza el dualismo esquema-contenido y, con ello, una concepción del pensamiento empírico asentada en objetos mentales puramente subjetivos. Davidson afirma que la idea misma de lograr un ajuste o confrontación entre estos objetos mentales y nuestras representaciones o esquemas conceptuales es imposible, ya que dichas entidades no pueden servir de evidencia para decidir sobre la verdad de una proposición. Sólo una proposición aceptada – señala Davidson– puede constituir una razón para otra proposición.

La propuesta davidsoniana se inscribe en el marco de su defensa de una teoría coherentista del conocimiento (1983). En “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983), el autor afirma que “[...] nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia” (Davidson, 1983: 141. Traducción propia). Davidson rechaza que las entidades postuladas por el empirismo puedan servir de razones para justificar una creencia. Al contrario, argumenta que “la relación entre una sensación y una creencia no puede ser lógica, ya que las sensaciones no son creencias ni otras

aptitudes preposicionales” (Ibid: 143). De este modo, Davidson concluye que “las sensaciones causan algunas creencias, y en este sentido constituyen la base o suelo de esas creencias. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué la creencia está justificada” (Ibid: 143). En un intento por superar la incómoda brecha entre nuestros pensamientos y el mundo causada por los intermediarios epistémicos postulados por el empirismo, Davidson despoja de todo contenido representacional (epistémico) a la experiencia. La experiencia no es una ocurrencia que brinda razones para nuestras creencias empíricas, pues carece de las propiedades epistémicas y semánticas indispensables para servir de premisa en un argumento. Los intermediarios perceptivos como mucho pueden ser causales, pero nunca epistémicos. De este modo, Davidson se aparta de los enfoques epistemológicos fundacionistas que gobernaron la escena científica y filosófica durante siglos, y en su lugar aboga por una propuesta coherentista y ante todo holista.

Siguiendo esta intuición, Richard Rorty sostiene una fuerte posición crítica hacia el empirismo y la epistemología en general. Influenciado por Quine (1951), Sellars (1956), Davidson y principalmente por el pragmatismo clásico, en *Philosophy and the Mirror of Nature*

(1979), Rorty efectúa un profundo diagnóstico crítico de uno de los principales postulados de la epistemología moderna: el representacionismo. De acuerdo con Rorty, ningún objeto mental privado y subjetivo –es decir, aquello que según el empirismo es dado por la experiencia a la mente de un modo directo– puede satisfacer las condiciones de conocimiento, pues –siguiendo a Sellars y Davidson– argumenta que sólo una proposición creída, verdadera y justificada puede contar como tal. En este sentido, sostiene que la justificación no es cuestión de una relación especial entre objetos mentales y el mundo, sino una cuestión de conversación y práctica social (cfr. Rorty, 1979: cap. 4; Castellano, 2012: 15). Para Rorty, las únicas *reglas* que realmente valen para nosotros son las que imponen nuestros pares. Esto significa que ni el mundo ni nuestras experiencias perceptivas pueden jugar un rol normativo en la adquisición y justificación de creencias empíricas. Al contrario, “comprendemos todo lo que hay que conocer sobre la relación de las creencias con el mundo –señala Rorty– cuando comprendemos sus relaciones causales” (Rorty, 1991: 176). De este modo, Rorty reduce nuestras experiencias a las fricciones causales que mantenemos con nuestro entorno más inmediato. Al igual que Davidson, Rorty afirma que nuestras creencias se encuentran

vinculadas al mundo, pero que tales vínculos son causales¹.

El coherentismo de Rorty y Davidson exhibe numerosas ventajas frente a otras propuestas epistemológicas. Al rechazar el representacionismo moderno, esta teoría puede despojarse de los fastidiosos intermediarios epistémicos que producen la brecha entre nuestras mentes y el mundo, y esquivar, así, los retos escépticos sobre la existencia del mundo externo y las otras mentes que tanto agobiaron a los filósofos modernos. Además, su concepción intersubjetiva y holista de la cognición proporciona un buen remedio contra el relativismo en tanto que sólo es posible el pensamiento, y por lo tanto el conocimiento, si entre agentes cognitivos se comparte un grupo considerable de creencias y racionalidad.

Ahora bien, pese a estas virtudes, el coherentismo de Davidson y Rorty ha sido objeto de importantes críticas. Recientemente John McDowell (1994), Bill Brewer (1999) y Daniel Kalpokas (2012a) han argumentado en contra de Rorty y Davidson que al despojarse de los intermediarios perceptuales a nivel normativo, el coherentismo anti-representacionista corre el riesgo de caer preso de las mismas objeciones que se le han formulado al coherentismo tradicional. En

efecto, si el vínculo entre nuestros estados doxásticos y el mundo fuera meramente causal, entonces sería difícil saber cómo y de qué manera nuestras creencias son acerca del mundo. Es decir, si no hubiera ningún constreñimiento *racional* que proviniera de nuestras experiencias perceptivas, nuestras creencias, al menos las empíricas, perderían todo contacto con la realidad objetiva. Nunca podríamos saber si nuestras creencias son sobre el mundo objetivo y no, supongamos, sobre una realidad alterna; o, peor aún, no podríamos saber que aquello que causa nuestras creencias es aquello sobre lo cual éstas versan (cfr. Castellano, 2012: 16). Estas críticas no son insignificantes, pues exigen una respuesta que Davidson y Rorty nunca pudieron dar. En el próximo apartado ampliaremos esta crítica en el marco del diagnóstico que McDowell lleva a cabo acerca de lo que él considera es una ansiedad moderna producida por la oscilación entre dos posiciones igualmente insatisfactorias: el coherentismo y el Mito de lo Dado.

3. Intuiciones y conceptos. La dimensión normativa de la experiencia

En los últimos 20 años ha surgido una nueva forma de empirismo que aboga por rehabilitar la dimensión normativa de la experiencia

perceptiva sin caer presa del Mito de lo Dado (McDowell 1994, 1999, 2009; Brewer 1999; Kalpokas 2012b). Siguiendo las principales arterias del empirismo tradicional, los defensores de este nuevo empirismo argumentan que sin la experiencia, nuestros pensamientos, al menos los empíricos, jamás podrían ser acerca del mundo. John McDowell es, sin duda alguna, el referente más importante de esta nueva propuesta empirista. En *Mind and World* (1994), McDowell argumenta que si el pensamiento no tuviera ninguna clase de constricción *racional* proveniente de la experiencia, éste no podría en ningún sentido ser empírico. McDowell defiende, de este modo, una forma de empirismo *mínimo* (o *trascendental*) que, siendo sensible a los problemas del empirismo tradicional, intenta evitar el Mito de lo Dado adjudicándole a la experiencia una dimensión puramente conceptual (McDowell 1994, 1998, 1999, 2009).

La rehabilitación de la dimensión normativa de la experiencia perceptiva defendida por McDowell se inscribe en el marco general del diagnóstico que el autor lleva a cabo en *Mind and World* de lo que, según él, es una ansiedad filosófica moderna producida por una mala comprensión de la relación entre la mente y el mundo (cfr. McDowell, 1994: xi; 2009: 243). De acuerdo con McDowell, esta

ansiedad es responsable de que muchos filósofos se hayan visto atrapados en una incesante oscilación entre dos posiciones filosóficas igualmente insatisfactorias: (a) el coherentismo y (b) el Mito de lo Dado. Por evitar el Mito de lo Dado, los coherentistas se vieron impulsados a despojar a la experiencia perceptiva de todo contenido representacional. En efecto, los coherentistas pensaron que al aislar los estados perceptivos del reino de lo que propiamente es mental, podrían evitar caer en afirmaciones injustificadas acerca de estados no-proposicionales que mantienen vínculos inferenciales con estados proposicionales. Recordemos que la interpretación tradicional del Mito de lo Dado sostiene que el mismo es un intento de apelar a instancias cognitivas no-proposicionales para explicar la autoridad de las instancias cognitivas proposicionales. Al final del apartado anterior puse especial atención en el problema que producen posiciones como las de Davidson y Rorty. En particular, argumenté que de acuerdo con el diagnóstico de McDowell, el coherentismo anti-representacionista de Davidson y Rorty se ve enfrentado a un gravísimo problema normativo de acuerdo con el cual si los estados perceptivos no pudieran mantener vínculos normativos con nuestros estados doxásticos (creencias), entonces nuestras

mentes perderían todo contacto normativo con la realidad. El ficcionalismo, por decirlo de algún modo, se cerniría sobre nuestras cabezas.

A estas alturas, uno podría pensar que no queda más remedio que adherir a alguna de las posturas antes mencionadas: o renunciar a la experiencia a fin de evitar el Mito de lo Dado, o apelar a la experiencia a expensas de caer en explicaciones míticas. Pensar de este modo, afirma McDowell, es producto de un error: creer que el “espacio lógico de las razones”, el reino de lo que es propiamente conceptual, se extiende sólo al pensamiento; en otras palabras, que el reino de las razones es incompatible con el reino de la naturaleza (McDowell 1994: 22). Si al contrario –señala McDowell– advertimos que la experiencia es el resultado de dos facultades, la sensibilidad y el entendimiento, es sencillo comprender cómo es posible que el pensamiento se encuentre conectado de manera normativa o racional al mundo (cfr. McDowell, 1994: conf. 1 y 2; 1998 y 2009). La experiencia, argumenta McDowell, es una ocurrencia que pertenece al reino de las impresiones sensoriales, pero también al reino de lo que paradigmáticamente es normativo: los conceptos. La experiencia debe ser concebida, en consecuencia, como el resultado del aporte de dos elementos: las intuiciones (sensibilidad) y los conceptos

(entendimiento). Las intuiciones aportan los objetos de la experiencia; los conceptos las restricciones que hacen inteligible su aprehensión.

Ahora bien, a diferencia de Kant, McDowell no cree que las intuiciones puedan ser concebidas como entregas que aporta la sensibilidad por sí sola. Para McDowell, las intuiciones ya se encuentran conceptualizadas (McDowell 1994: 12)². McDowell es un empirista. Esto significa que en su propuesta el pensamiento debe someterse, al menos si quiere ser empírico en algún sentido, a lo que Quine denomina el “tribunal de la experiencia” (1994: xii, 2009a: 244). En consecuencia, para McDowell no hay nada que, siendo sensible y no perteneciendo al reino de las razones, pueda ser llamado percepción. La experiencia perceptiva es un episodio embebido completamente de conceptos y, por lo tanto, pertenece al espacio lógico de las razones.

Aunque atractivo, en los últimos años el empirismo mínimo de McDowell ha sido objeto de fuertes críticas. Algunos filósofos han señalado que la posición de McDowell no se sostiene, pues existen buenos motivos para pensar que el contenido de la experiencia perceptiva, su naturaleza, es de una clase diferente al contenido de las creencias y otras actitudes proposicionales, a saber: es no-conceptual (Bermúdez 1998, Evans 1982, Heck

2000). Otros han señalado que el empirismo mínimo de McDowell cae en una suerte de idealismo, dado que su concepción conceptual y fundacional de la experiencia parece sugerir que el mundo se encuentra reducido a nuestros límites conceptuales (Coll Mármol 2007). Creo que existen buenos motivos para aceptar estas críticas. Sin embargo, sostengo que el empirismo mínimo sucumbe frente a un dilema mucho más problemático. En efecto, si la experiencia constituyera –como quiere McDowell– un tribunal *activo* de control último (evaluación) del pensamiento, entonces habría que indagar por las credenciales de sus actividades de control (evaluativas), es decir, habría que indagar acerca de si está efectuando apropiadamente las actividades de control ante las que es responsable. Pero en ese caso, sería necesario apelar a otro tribunal a fin de que controle (evalúe) las actividades de control de la experiencia, cayendo, así, en un regreso *ad infinitum*. El único modo de evitar semejante regreso sería frenar la cadena de evaluaciones y aceptar, de manera dogmática, que el tribunal de la experiencia actúa apropiadamente –es decir, evalúa adecuadamente– simplemente porque sí. Y he aquí el Mito de lo Dado en su forma más simple. Ahora, si la experiencia, al contrario, constituyera, como sugiere McDowell, un estado *pasivo* de control (cf. McDowell 1994:

10), sería posible evitar el Mito de lo Dado, pero a cambio perdería su conexión normativo-evaluativa con el pensamiento. Esto se debe a que evaluar es, a fin de cuentas, una *actividad* regulada, esto es, ejecutada y controlada en virtud de razones. Si por evitar el Mito de lo Dado la experiencia no pudiera satisfacer esta exigencia (efectuar actividades de control), perdería su status normativo. Su autoridad, por decirlo de un modo, se vería derrumbada. Dado que McDowell quiere que la experiencia sea el tribunal último del pensamiento, pero también quiere que sea un estado pasivo, su empirismo mínimo colapsa³.

4. Experiencia y justificación. Una propuesta superadora

4.1 Una concepción de experiencia alternativa

Habiendo atravesado dos posiciones aparentemente opuestas pero igualmente insatisfactorias –el coherentismo y el empirismo mínimo–, en este apartado me propongo articular y defender una concepción de la experiencia que, siendo sensible a las principales ideas de Davidson, Rorty y McDowell, pueda satisfacer de manera exitosa las exigencias epistemológicas que ni el coherentismo ni el empirismo mínimo pueden

satisfacer: evitar tanto la desconexión normativa creencia-mundo como el Mito de lo Dado. A estos efectos, es necesario articular una concepción de la experiencia que pueda compatibilizar tres ideas intuitivamente verdaderas pero aparentemente contradictorias: (a) que las experiencias pueden servir de razones para nuestras creencias empíricas, (b) que las relaciones racionales son posibles sólo entre estados mentales dignos de creencia, y (c) que las experiencias perceptivas, y los contenidos que éstas nos invitan, no son creencias. De este modo, requerimos una noción de experiencia que, por un lado, pueda concebirla como un fenómeno distinto de las creencias, pero que, asimismo, pueda explicar cómo es posible que ésta pueda mantener vínculos normativos con estados doxásticos (pueda en ciertas ocasiones investirse de autoridad epistémica) sin constituir, no obstante, el fundamento último del conocimiento empírico. A continuación, voy a desarrollar y defender una concepción de la experiencia que logre hacer justicia a estas inquietudes⁴.

Hemos visto que para Davidson y Rorty la noción de experiencia es epistémicamente *inerte*, pues los objetos mentales de la tradición empirista no pueden, dada su naturaleza subjetiva y privada, mantener vinculaciones lógicas con proposiciones que

versan sobre un mundo objetivo y público. Aunque estoy de acuerdo con Davidson y Rorty en que debemos prescindir de tales objetos, pues es imposible confrontarlos con nuestras creencias, sostengo que la experiencia perceptiva no es, a diferencia de lo que opinan ellos, un mero eslabón causal en el proceso de formación del conocimiento. Al contrario, sostengo que la experiencia es un estado *representacional* muy particular que por naturaleza nos *invita* a tener por verdaderos determinados contenidos proposicionales los que, si son coherentes con el resto de nuestro sistema de conocimiento, pueden proporcionarnos buenas razones para sostener creencias empíricas. Para entender mejor este punto, invito a que consideremos lo siguiente: la experiencia perceptiva –a diferencia de lo que sostienen Davidson y Rorty– sí puede proveernos de razones para sostener una creencia empírica siempre que se cumplan las siguientes condiciones:

- (a) Que nuestros órganos sensoriales mantengan adecuadas relaciones *causales* con el entorno.
- (b) Que estas relaciones causales produzcan (*causalmente*) experiencias con contenido representacional.
- (c) Que por medio de un proceso de aprendizaje estas experiencias nos

inviten a tener por verdaderas proposiciones empíricas.

- (d) Que las proposiciones invitadas por la experiencia mantengan vinculaciones consistentes con el resto de las creencias pertenecientes a un sistema coherente de conocimiento.

De acuerdo con este punto de vista, la experiencia perceptiva debe ser concebida como un estado mental representacional que nos pone en *contacto directo* con determinadas proposiciones, las que, aun no siendo aceptadas por nosotros a título de creencia, nos dan *indicios* acerca de cómo son las cosas en el mundo. La experiencia perceptiva es un estado que involucra fenómenos causales, pero también cierta actitud especial hacia determinados contenidos proposicionales. Por este motivo, la experiencia perceptiva es, en mi opinión, un estado *cuasi-doxástico*⁵. En un sentido que acepto, la *estimulación sensorial* resulta de la interacción causal del entorno con los órganos sensoriales. Esto no se aleja de las consideraciones davidsonianas y rortianas al respecto. Sin embargo, sostengo que la experiencia perceptiva no debe confundirse con la mera estimulación sensorial, pues aunque esta última es una *condición causal* para tener experiencias, la experiencia perceptiva es un *estado mental* muy particular

que nos invita a tener por verdaderas proposiciones sin ser ella misma una creencia ni las proposiciones que nos invita. Para clarificar esta idea, observemos el siguiente cuadro:



El cuadro representa una secuencia entre el mundo, estimulaciones sensoriales, experiencias perceptivas, proposiciones y creencias. Las flechas condicionales expresan relaciones *causales* con direccionalidad antecedente-consecuente/causa-efecto; la bicondicional una relación simétrica de ajuste normativo. De acuerdo con este cuadro, el mundo, al impactar con los órganos sensoriales, causa estados de estimulación sensorial⁶; los que, a su vez, causan –en criaturas complejas– experiencias perceptivas. A diferencia de los estados anteriores, las experiencias perceptivas son fenómenos representacionales. Aunque son causadas por

estados causales (estimulaciones sensoriales), tienen sin embargo una naturaleza representacional. Esto significa que tienen condiciones de ajuste y, por lo tanto, son estados normativos: pueden ser correctos o incorrectos de acuerdo a cómo son las cosas en el mundo⁷.

Ahora bien, de acuerdo con el punto de vista que estoy defendiendo, las experiencias perceptivas nos impulsan *causalmente* a proferir proposiciones empíricas⁸. A través de un complejo proceso causal, llegamos a adquirir hábitos o disposiciones lingüísticos muy complejos: proferir proposiciones empíricas frente a determinadas circunstancias perceptivas. Es así que, por ejemplo, cuando que me encuentro en un estado perceptivo X – causado por una larga cadena causal de estimulaciones sensoriales producidas por la interacción causal entre el entorno y mis órganos sensoriales– tengo la disposición a proferir oraciones del tipo ‘esto es rojo’, ‘ahí hay un conejo’, etc⁹. Por supuesto que mis experiencias son más ricas que las proposiciones que me veo impulsado a proferir cada vez que disfruto de ellas. Una misma experiencia perceptiva, por ejemplo, puede impulsarme a proferir una multiplicidad de proposiciones empíricas. Lo que resulta importante es que los episodios perceptivos nos inclinen a proferir proposiciones

coherentes entre sí¹⁰. Es esperable que la experiencia –si ha de ser concebida como un episodio representacional, rico en contenidos, capaz de invitarnos una multiplicidad de proposiciones empíricas– se comporte de manera racional, es decir, se encuentre sujeto a las normas de consistencia y sistematicidad básicos que caracterizan cualquier cognición.

Esta investigación gira en torno a cómo es posible que las experiencias perceptivas mantengan relaciones normativas o justificatorias con las creencias. Pues bien, de acuerdo con la concepción que propongo, las creencias no mantienen vínculos normativos directos con las experiencias sino por medio de las proposiciones que éstas nos invitan. La experiencia es un estado representacional que tiene una función normativa muy particular, pues aunque causa proposiciones, también las *invita*. Que la experiencia nos invite proposiciones significa que, por medio de mecanismos causales, la experiencia no sólo nos dispone a proferir proposiciones empíricas sino que además nos motiva o inclina (causalmente) a tener por verdaderas tales proposiciones. De este modo, la experiencia no es sólo un mecanismo causal sino también una fuente normativa, pues nos dispone de una manera especial y única hacia proposiciones empíricas: nos da una suerte de garantía o indicio acerca de su verdad¹¹.

Para ilustrar mejor esta idea, tomemos como ejemplo el fenómeno de las *líneas Müller-Lyer*. En estos casos nuestros órganos sensoriales mantienen determinadas relaciones causales con el entorno, de modo tal que experimentamos perceptivamente algo y, por lo tanto, nos vemos inclinados o invitados a tener por verdaderas ciertas proposiciones acerca del mundo. Sin embargo, no aceptamos aquellas proposiciones que nos invita la experiencia. Es decir, existen casos en donde si bien nos vemos constreñidos por la experiencia a aceptar un determinado contenido proposicional –esto es, nos vemos invitados a tener por verdadera una determinada proposición– podemos desprender el contenido provisto en virtud de este vínculo, sin adquirirlo en calidad de creencia. Por ejemplo, nadie negaría que percibimos las líneas Müller-Lyer como teniendo longitudes distintas. Esto se debe a que la experiencia nos invita a tener por verdadera la proposición “una de estas líneas es más larga que la otra”. Lo interesante de este caso es que, aunque la experiencia nos motiva vigorosamente a aceptar aquella proposición, finalmente la rechazamos debido a que no es consistente con el resto de nuestro cuerpo de creencias. En pocas palabras, sabemos por otros medios que esta proposición es falsa y, por ello, no la creemos,

a pesar de que, en algún sentido, estamos en contacto directo con ella. Lo que intento mostrar por medio de este ejemplo es que si bien hay un estrecho vínculo entre la sensación, la creencia y la experiencia, esta última es un *estado intermedio* entre las otras dos, pues deviene en virtud de un constreñimiento causal originado en la sensibilidad y es capaz de invitar proposiciones empíricas dignas de creencia; y sin embargo no es lo uno ni lo otro.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, me gustaría pasar a revisar ahora el segundo cuerno de esta investigación, esto es, el concepto de creencia. En algún sentido, podemos entender una creencia como una regla o hábito que guía la acción. En otro, podemos concebir una creencia como una representación aceptada que cumple la función de estar en lugar de algo para alguien. Supongamos que un sujeto *A* está interesado en transmitir un determinado contenido cognoscitivo a un sujeto *B*, y utiliza una oración *O* con el objeto de representar por este medio el hecho que le interesa informar. Entonces, *A* podría proferirle a *B* “mi casa está pintada de verde”, utilizando *O* para *ponerlo en lugar de* aquello a lo que *A* quiere representar –es decir, su propia casa con la propiedad de estar pintada de verde. Si el vehículo es adecuado para representar lo que

el sujeto *A* quiere representar, diremos que representa un hecho acerca del mundo y, por lo tanto, que es verdadero –es decir, cumple con su función de un modo satisfactorio. Sin embargo, ¿cómo podemos saber que dicha representación se ajusta a cómo son las cosas en el mundo? Esta pregunta fue, entre otras, aquella que motivó a Davidson y Rorty a abandonar por completo la noción misma de representación. Aunque de momento no tengo una respuesta definitiva a esta pregunta, creo que un posible camino que ayude a responderla puede hallarse en una propuesta multidimensional que tome algunas ideas del coherentismo de Davidson y Rorty, pero también de las consideraciones que he realizado en torno al concepto de experiencia perceptiva.

Pienso que la experiencia perceptiva puede perfectamente servir de razón para justificar una creencia en la medida que le adjudiquemos a ella, en tanto dotada de la función de proveer contenidos proposicionales, un rol de autoridad para dictaminar cómo son las cosas en el mundo. En cada caso, la experiencia perceptiva nos invitará a tener por verdadera una o más proposiciones empíricas. Esto no significa que la experiencia misma (con sus invitaciones) se arroge un título de autoridad del cual nosotros ineludiblemente debemos responder.

Sin embargo, sí puede servirnos de razón en los casos en que nosotros le *arroguemos* autoridad, a saber, cuando nos invite proposiciones coherentes con nuestro sistema de conocimiento. Sólo en estos casos el contenido que nos invita la experiencia perceptiva, aquella proposición, será *racionalmente relevante* en el sentido de que, si mantiene coherencia con el resto de nuestro esquema cognoscitivo, será un candidato perfecto para justificar nuestras creencias acerca de aquello que percibimos. Para ejemplificar esta idea, consideremos el siguiente caso. Supongamos que tengo la creencia de que en este preciso momento mi profesora de metafísica se encuentra en el aula magna, y que tengo buenos motivos para sostener esta creencia, ya que, por un lado, es habitual encontrar a mi profesora en el aula magna todos los días a esta hora y, por otro, me han comentado que la profesora ingresó allí hace diez minutos. Supongamos ahora que soy un sujeto muy desconfiado y que, siéndome insuficientes estos motivos, decido buscar mayores evidencias a favor de mi creencia. En ese caso, lo esperable es que recurra a una fuente de información más confiable. Pero, ¿a cuál? Lo que se me podría sugerir es que me dirija directamente al aula magna y *observe* si efectivamente mi profesora de metafísica se encuentra allí. Lo único que

debo esperar es que, si mi creencia es verdadera, perciba a mi profesora en el aula, y si es falsa, perciba lo contrario.

Ahora bien, conforme la explicación que he ofrecido acerca del rol epistémico que desempeña la experiencia perceptiva, debemos decir que, si mi creencia es verdadera, es esperable que los vínculos causales que mantienen mis órganos sensoriales con mi entorno inmediato (el aula magna) produzcan en mí una experiencia que me empuje o invite a tener por verdadera la proposición de que “mi profesora de metafísica se encuentra en el aula magna”, mientras que, en caso contrario, me invite a tener por verdadera la proposición contraria (que “mi profesora de metafísica *no* se encuentra en el aula magna”). Supongamos que ingreso al aula en cuestión y, a partir de lo que observo en ella, me veo invitado a tener por verdadero lo segundo, a pesar de que, como habíamos visto, tengo buenas razones para creer lo primero. En este caso, se produce un conflicto o inconsistencia entre lo que creo, mis razones y lo que me invita a creer la experiencia. Para resolver este conflicto cognitivo me veo en el compromiso de elegir entre las siguientes dos alternativas: o le arrego a mi experiencia perceptiva un título de autoridad, de modo tal que en este caso sus mandatos o invitaciones me sirvan de razón y,

por lo tanto, me ayuden a modificar mi creencia original; o desacredito toda su autoridad epistémica y continuo manteniendo firme mi creencia original. En el primer caso, los dictámenes de mi experiencia perceptiva estarán vestidos de una autoridad especial, pues yo le estaría otorgando de manera activa dicha autoridad. En el segundo caso, por el contrario, su autoridad se verá menoscabada por la evidente inconsistencia que mantiene con, al menos, una buena parte de mi información acerca de la localización espacial de mi profesora de metafísica.

Tal y como está presentado, el disyunto parece insinuar que la adjudicación de autoridad a los contenidos proposicionales de la experiencia perceptiva depende de un mero capricho. Sin embargo, debemos tener en cuenta que, como expliqué más arriba, la atribución de autoridad a estos contenidos depende de que mantengan algún grado de consistencia con el resto de nuestro cuerpo coherente de conocimiento. De este modo, y retomando el ejemplo anterior, el dictamen de mi experiencia perceptiva de que “mi profesora *no* se encuentra en el aula magna” – i.e. aquella proposición que mi experiencia me invita a tener por verdadera – únicamente tendrá plena autoridad en el caso de que mantenga consistencia con el resto de mis conocimientos. En ese caso, el contenido que

me invita mi experiencia me podrá ser útil para derrotar el conjunto de evidencias que tengo en su contra –i.e. que es habitual encontrar a mi profesora en el aula magna todos los días a esta hora, y que me han comentado que la profesora ingresó allí hace diez minutos. En caso contrario, su autoridad se verá menoscabada irremediabilmente. A fin de cuentas, el valor epistémico de una evidencia a favor o en contra de una creencia es relativo a un conjunto de evidencias más amplio que la apoyan o la desestiman, o, en otras palabras, “[q]ue una proposición pueda revelarse falsa depende, en última instancia, de lo que se considere que es válido para decidir sobre ella” (Wittgenstein, 1969: §5. La traducción es mía)¹².

En definitiva, cuando nuestra experiencia nos invita a tener por verdadera una o más proposiciones que mantienen consistencia con el resto de nuestro cuerpo de conocimientos, los dictámenes de la experiencia –que son proposicionales– pueden servir de razones para nuestras creencias. En tales ocasiones, la experiencia nos pone en contacto racional con un aspecto del mundo. Una vez que la experiencia o, más específicamente, el contenido proposicional que nos invita, puede ser una buena razón para sostener una creencia empírica, podemos *contrastar*, en un sentido muy débil, nuestras creencias (o

representaciones) con ella. Lo que sugiero es que cuando la experiencia perceptiva nos invita a tener por verdadera una proposición empírica coherente con el resto de nuestro sistema de conocimiento, la experiencia perceptiva nos revela un aspecto del mundo; nos abre, por así decirlo, al mundo. Sólo de este modo es posible entender cómo la experiencia puede participar de manera racional en el conocimiento humano.

4.2 Sellars, Quine y Burge al rescate

En este apartado voy examinar tres reconocidas teorías acerca de la experiencia perceptiva a la luz de las ideas que conforman la concepción que vengo desarrollando. En primer lugar, voy a mostrar las similitudes y diferencias que mi posición mantiene con la propuesta inferencialista de Sellars; luego voy a vincular mi concepción con la teoría holista de la experiencia de Quine; y, por último, voy a esbozar una distinción efectuada por Burge en su libro más reciente *Origins of Objectivity* (2010) que resulta fundamental para arrojar luz sobre mi propuesta. Con esta tarea espero esclarecer algunas ideas que he desarrollado en el apartado anterior así como ubicar en un contexto más amplio y rico mi propia posición.

He señalado que mi propuesta comparte un parecido de familia con el análisis acerca de la naturaleza y autoridad de los reportes

observacionales efectuado por Sellars en el apartado VIII de su "Empirismo y filosofía de lo mental" (1953). Allí Sellars sostiene que los reportes de observación (tales como 'esto es rojo') deben estar provistos –si quieren constituirse como tales– de cierta autoridad semántica y epistémica, y esta autoridad –a diferencia del resto de los enunciados del lenguaje– no debe ser derivada inferencialmente. A partir de allí, distingue entre (a) meros comportamientos gobernados por patrones, como podría ser la emisión de ciertos sonidos proferidos por una criatura al entrar en contacto causal con su entorno, de (b) la emisión de un reporte observacional propiamente dicho, que tiene significado y autoridad, pero no derivada inferencialmente¹³. Para Sellars, una criatura que se encuentra impulsada causalmente a emitir la oración 'esto es rojo' únicamente estará realizando un reporte de observación si su emisión contiene autoridad. Esto significa que, a diferencia de un loro que sólo puede emitir de manera reiterada y rígida los sonidos 'esto es rojo' frente a objetos rojos, un usuario genuino del lenguaje es capaz de emitir oraciones con significado porque éstas se encuentran dotadas de autoridad.

Ahora bien, sabemos que una forma confiable de resguardar la verdad o autoridad de un reporte es por medio de un mecanismo

inferencial –i.e. cuando efectuamos un razonamiento. Si el reporte es fruto de un razonamiento, entonces es sencillo concluir que, si se encuentra preservada la verdad o autoridad de las premisas de las que deriva el reporte, estará preservada la autoridad del reporte. El problema es que los reportes de observación son reportes que efectuamos en virtud de estar bajo ciertas circunstancias perceptivas –son aquellos que se encuentran, por así decirlo, más cercanos al mundo– y, por lo tanto, no es posible afirmar que su autoridad deriva de ser la conclusión de una inferencia. Pero entonces, ¿de dónde proviene su autoridad? Los empiristas lógicos intentaron explicar la autoridad de tales reportes a través de reglas semánticas que prescriben emitir estos reportes siempre que nos encontremos frente a las circunstancias perceptivas apropiadas. Ya conocemos las consecuencias desastrosas que se siguen de una explicación semejante: el Mito de lo Dado. A fin de responder a esta inquietud y evitar, sin embargo, el Mito de lo Dado, Sellars recurre a un complejo artilugio que algunos han llamado la *inferencia de confiabilidad* (cfr. Brandom 2002). Recordemos que el propósito que Sellars tiene en mente es ofrecer una explicación de la autoridad de los reportes de observación que, por un lado, pueda evitar el Mito de lo Dado y, por otro, no apele a la

autoridad que garantizan los razonamientos. Siguiendo estos cuidados, Sellars argumenta que la autoridad de los reportes de observación deriva de la capacidad que tiene la criatura que los emite de efectuar una inferencia acerca de su propia confiabilidad en tanto que mecanismo perceptual confiable¹⁴. No quiero entrar en mayores detalles sobre la teoría sellarsiana y sus posibles interpretaciones¹⁵. Mi propuesta, al contrario de ésta, afirma que una vez dada la distinción sellarsiana entre meros comportamientos gobernados por patrones y emisiones lingüísticas propiamente dichas, podemos explicar la autoridad de los reportes de observación en virtud de su grado de ajuste al *sistema coherente* de conocimientos de esa criatura¹⁶.

Quine nos hizo conscientes que no tiene sentido la idea de pensar a la experiencia como un episodio de conocimiento a menos que lo ubiquemos en una red de cogniciones más amplia. Recordemos que para Quine nuestros enunciados acerca del mundo no pueden ser sometidos al "tribunal de la experiencia" a menos que sean sometidos como un todo, es decir, de manera holista (cfr. Quine 1950 y 1951). De acuerdo con Quine, el contenido empírico de los reportes observacionales no se determina de forma aislada en conexión con las experiencias

sensoriales que lo confirman o lo refutan. Sólo en el contexto de un sistema interrelacionado de conocimiento estos enunciados adquieren contenido y, por lo tanto, son susceptibles de ser verdaderos o falsos (cfr. Quine 1981). Si bien es cierto que para Quine la verdad de un enunciado (o reporte) de observación se determina en parte por cuestiones lingüísticas y en parte por los hechos del mundo, sostiene que "sólo mediante la asignación de prioridades es posible asignar al sistema de enunciados, en su conjunto, un contenido empírico o una referencia objetiva" (Quine, 1950: 17). Es por ello que Quine no cree que sea posible efectuar una distinción precisa entre enunciados que son revisables lingüísticamente y enunciados que son verificables únicamente a través de la experiencia, o lo que es igual, entre enunciados analíticos y sintéticos.

Mi propuesta sigue la intuición de Quine de que sólo en contextos normativos amplios y holistas es posible entender las relaciones epistémicas entre las experiencias y las cogniciones. En el apartado anterior puse especial atención en que la experiencia, o más precisamente, las proposiciones que ésta nos invita a creer, no pueden ser investidas de un rol de autoridad a menos que las ubiquemos en algún contexto normativo más amplio. Esto significa que sólo es posible concebir la

experiencia como dotada de autoridad si cada una de las proposiciones que nos invita a tener por verdadera es capaz de contribuir positivamente en un sistema de conocimiento. Aislada de ese sistema, la experiencia no puede aportar ningún elemento al conocimiento: ni para determinar sus contenidos ni para fundarlo. Los empiristas pensaron que la experiencia era la fuente original de la que emanaban todos nuestros pensamientos, nuestras creencias y conocimientos. Aunque es cierto que la experiencia es una fuente de conocimiento empírico, no es la única ni la más verdadera. Creer lo contrario es aceptar la atractiva pero equivocada idea de que la experiencia puede constituir el tribunal último de apelación de todo el conocimiento humano.

A modo de cierre, me gustaría ahora presentar una interesante distinción efectuada por Burge en su libro *Origins of Objectivity* (2010) que resulta de completa relevancia para esta discusión y que tienen como protagonistas a las representaciones perceptuales¹⁷. Burge distingue entre:

- (1) Capacidades sensoriales
- (2) Percepción

Las capacidades sensoriales –señala Burge– son capacidades no-representacionales. Si

bien estas capacidades pueden causar creencias, de ningún modo pueden configurar contenidos representacionales¹⁸. Burge sostiene que, a diferencia de las capacidades sensoriales, las percepciones son episodios representacionales. A través de ellas –señala Burge– las criaturas entran en contacto representacional con su entorno. Siguiendo a Burge, distingo entre (a) estados sensoriales no-perceptuales que, como hemos visto, pueden mantener vínculos causales con estados representacionales, y (b) estados perceptuales propiamente dichos que son representacionales y mantienen vínculos normativos, aunque débiles e indirectos, con las creencias. Burge conecta la noción de representación con la noción de objetividad. Que un estado tenga contenido significa que representa (o intenta representar) objetivamente el entorno físico (Burge 2010: 3-10). Siguiendo a Burge, sostengo que las proposiciones que nos invita la experiencia son proposiciones acerca de estados objetivos del mundo físico. Cuando una experiencia me invita a sostener una proposición, esta proposición no expresa hechos subjetivos de mi percepción (tales como datos sensoriales) ni nada que se le parezca. De lo contrario, la experiencia no podría aportar ningún elemento significativo al conocimiento. Las proposiciones que las experiencias nos invitan

a creer, en cambio, expresan directamente estados de cosas del mundo. Cuando gozo de una experiencia *X*, por ejemplo, me veo inclinado a proferir proposiciones acerca del color, textura, olor, sonido, ubicación espacial, etc, de distintos objetos del mundo físico. Estas propiedades son cualidades objetivas de los objetos. Aunque es cierto que algunas (tales como el color) dependen de la experiencia, son sin embargo objetivas. Este hecho posibilita que las proposiciones que nos invita la experiencia puedan mantener vínculos normativos con los juicios, creencias y otros estados con contenido objetivo.

Ahora bien, he señalado en reiteradas oportunidades que para Davidson y Rorty el vínculo entre las creencias y la experiencia es causal, pero no epistemológico. McDowell sostiene que si esto fuera así, entonces no habría ningún constreñimiento del mundo hacia nuestros pensamientos sobre él, y por lo tanto, no serían acerca del mundo después de todo. Sin embargo, sostiene que el único modo de evitar este inconveniente es arrojándole a la experiencia el rol del tribunal último del conocimiento. La experiencia, de este modo, se presenta para McDowell como la única facultad capaz de presentarnos de manera directa el mundo tal y como es. Sostengo que McDowell incurre en un error: confundir el mundo, con sus estados y eventos

públicos, con nuestra percepción que tenemos de él. Que mi docente de metafísica se encuentre en el aula magna es un hecho independientemente que sea percibido visualmente por mí o por cualquier otro individuo. Yo puedo, por ejemplo, acceder a tal conocimiento sin haber experimentado visualmente este hecho. Podría, por caso, haberme informado por medio de un testimonio proveniente de una fuente confiable. En cualquier caso, es esperable que si estoy en lo cierto, pueda, en las condiciones apropiadas, percibir visualmente que mi docente se encuentra en el aula magna. Pero que me aperciba de tal cosa implica que, en algún modo, mi experiencia me revela (es decir, invita a tener por verdadera) una proposición objetiva que, como tal, se agota completamente en el hecho expresado por ella, es decir, un contenido que no contiene nada de mí salvo que es a mí a quién la invitación está dirigida. Por supuesto que la experiencia puede revelarme datos que no se ajustan a cómo son las cosas en el mundo. Esto es posible, justamente, porque justamente el mundo no es lo mismo que mis experiencias que de él tengo. Mis experiencias, como mucho, representan estados del mundo, pero, al menos a nivel de los contenidos, no forman parte de éste y, por lo tanto, no pueden garantizar acceso directo al mismo.

Davidson y Rorty se vieron tentados a negarle a la percepción un rol representacional porque pensaron que la percepción, tal como fue concebida por el empirismo tradicional, incluía en su carácter representacional pura subjetividad, lo que volvía problemática la noción misma de representación. En efecto, tomaron conciencia que aunque las representaciones postuladas por el empirismo intentan representar eventos objetivos, su carácter de subjetivo nunca permitían dar el primer paso para corresponderse con (ser acerca de) lo que intentan representar. De acuerdo con la concepción que estoy defendiendo, si hemos de separar –siguiendo a Burge– sensibilidad no-perceptual de lo que propiamente es percepción, siendo esta última, a mi juicio, un estado mental intencional y que, como tal, está completamente embebido de normatividad, y hemos de declarar por otro lado que la experiencia perceptiva es un estado que nos invita a tener por verdadera determinados contenidos empíricos –i.e. contenidos objetivos acerca del mundo–, entonces la experiencia perceptiva, en los casos que la invitación garantice consistencia en nuestro sistema cognitivo, servirá de razón para nuestras creencias. La coherencia entre las invitaciones perceptuales y nuestras creencias no se resguarda en virtud de un mero capricho

sino en virtud de que las relaciones que mantienen los distintos objetos y estados del mundo son coherentes entre sí. Si es el caso que mi profesora se encuentra en el aula magaya, además, toda la información que dispongo al respecto (testimonios, creencias) asevera tal hecho, entonces es esperable que al entrar al aula perciba visualmente a mi profesora dentro del aula, es decir, es esperable que me vea invitado a proferir: ‘la profesora de metafísica esta en el aula’. Si no fuera así, si al entrar en contacto visual con dicho evento no me viera motivado a sostener tal proposición, entonces podría sospechar, y con buenas razones, que algo no anda bien con mi percepción visual.

La coherencia es criterio de la verdad, pero para nada es sustituto de la verdad, ni quiere ser una definición de ella. La verdad es una propiedad que depende de los significados y de cómo son las cosas en el mundo. Pero la coherencia que una proposición mantiene con un conjunto de creencias, pensamientos y experiencias garantiza en la mayoría de los casos su verdad. No *per se* –como opina Davidson– sino porque el mundo, por decirlo de alguna manera, es coherente. De este modo, es posible concebir la experiencia como un episodio intermedio entre la causa y la creencia. Las proposiciones que la experiencia nos invita no son creencias, pues no tienen

fuerza asertórica ni se encuentran sujetas a los compromisos epistémicos característicos de los juicios y las creencias; pero tampoco son el resultado de un mero eslabón causal en el proceso de conocimiento, pues son, después de todo, invitaciones a creerlas. Por supuesto que la experiencia, así concebida, no puede constituir el fundamento último del conocimiento¹⁹. Su autoridad, por decirlo de una manera, ya no se encuentra meramente dada. Sólo en los casos que la experiencia nos invite proposiciones empíricas consistentes con nuestras creencias ésta podrá gozar de autoridad epistémica. Pero esta autoridad no será fruto de una del hecho de que sus contenidos son (o dan acceso directo a) hechos del mundo –como quiere McDowell– ni tampoco por el hecho de ser una creencia –como quieren Davidson y Rorty. Su autoridad será fruto de una decisión epistémica dado el contexto en el que nos encontremos cognitivamente. Hay que recordar que una evidencia a favor o en contra de una creencia, proposición o teoría es siempre relativa a un contexto, esto es, a un cuerpo de creencias y teorías que dan sentido a su valor *qua* evidencia.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo me propuse examinar el debate que protagonizaron

Davidson, Rorty y McDowell sobre la naturaleza epistemológica de la experiencia perceptiva, con el propósito de evaluar una concepción alternativa del fenómeno perceptivo. En el primer apartado argumenté en contra de Davidson y Rorty que la perspectiva coherentista y anit-representacionista resulta insatisfactoria dado que desconecta nuestras creencias del mundo. En el apartado siguiente presenté una alternativa novedosa al coherentismo: el empirismo mínimo de McDowell; y seguidamente argumenté por qué una propuesta *á la* McDowell tampoco resulta satisfactoria. En el último apartado me propuse desarrollar y defender una concepción alternativa de la experiencia que, siendo sensible los resultados arrojados por Davidson, Rorty y McDowell, fuera capaz de evitar el Mito de lo Dado y la desconexión normativa experiencia-creencia. Para ello, sostuve que la experiencia es un estado representacional distinto de la creencia que por naturaleza nos *invita* a tener por verdaderos determinados contenidos proposicionales, los que, si son coherentes con el resto de nuestro sistema de conocimiento, pueden servir de razones para sostener creencias empíricas.

Agradecimientos

Este trabajo resulta de sinterizar los puntos más importantes de mi "Trabajo Final de Licenciatura en Filosofía". Debo agradecer a muchas personas que de distintas maneras han colaborado en esta empresa. En primer lugar, a Daniel Kalpokas, cuya dirección y amistad han permitido que todo esto sea posible. También debo agradecer a Laura Danón, Mariela Aguilera e Irene Audisio por sus valiosas observaciones y comentarios en calidad de tribunal examinador. Finalmente, debo agradecer a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba por otorgarme una beca de Iniciación a la Investigación que me ha permitido finalizar esta investigación.

Notas

¹ Un punto importante que debemos remarcar con respecto al coherentismo rortiano es que, aunque en muchos aspectos se identifica con el coherentismo de Davidson, su etnocentrismo sin embargo lo obliga a separarse del realismo davidsoniano. Davidson defiende una epistemología coherentista, pero realista. Ya en sus ensayos más tempranos –por ejemplo en "Sobre la idea misma de un esquema conceptual" (1974)– podemos advertir los disgustos que a Davidson le producen las posiciones relativistas y contextualistas del conocimiento. La epistemología de Davidson gira en torno a los conceptos de verdad y de objetividad. Rorty, en cambio, no se preocupa al respecto. Para este pensador es preferible abandonar estos conceptos, ya que, nos

guste o no, al final nos terminan conduciendo al problemático realismo metafísico. Para Rorty, un compromiso con el antirrepresentacionismo implica abandonar la disputa realismo-antirealismo, pues tanto uno como el otro suponen una concepción representacionista del conocimiento (Rorty 1991). Abandonado el realismo, se desvanece también la distinción apariencia-realidad, pues si no hay nada que representen nuestras representaciones, pierde valor la noción misma de realidad y, como corolario, la de representación o apariencia.

² De lo contrario, caeríamos en el problemático dualismo esquema-contenido.

³ Una crítica similar se encuentra desarrollada más ampliamente en Castellano F. (2013) "Intellectualism against Empiricism", *inédito* (actualmente en proceso de evaluación en una revista internacional).

⁴ Parte de la propuesta que defiendo aquí se encuentra desarrollada con más detalles en Castellano, F. (2012) "Contenidos mentales y experiencia perceptiva: Davidson y Rorty en torno a la justificación epistémica", *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, 24, 11-22.

⁵ Con la expresión "cuasi-doxástico" aludo a un estado que, al igual que la creencia, vincula al sujeto con un contenido proposicional. La diferencia entre ambos estados es que, mientras el segundo involucra una *fuera asertórica* (*assertive force*), el primero no. Al contrario, un estado cuasi-doxástico, en los términos que lo estoy utilizando, es un estado que nos *invita* a tener por verdadero

un contenido proposicional, y que, a diferencia de un estado doxástico propiamente dicho, aún no hemos aceptado.

⁶ Estos estados son comunes a todas las criaturas que poseen órganos sensoriales.

⁷ Aunque las experiencias son estados normativos, ricos en contenidos representacionales, no son, en principio, estados reflexivos. Son, por así decirlo, un depósito de información indispensable para la acción. Por supuesto que estos estados tienen condiciones de corrección y, por lo tanto, son atribuibles sólo a criaturas capaces de ejercer algún tipo de control o ajuste normativo. Sin embargo, no toda evaluación o corrección normativa debe ser necesariamente reflexiva (cfr. Bermúdez 1998 y 2003). Dejo abierta la posibilidad, sin embargo, a que tales contenidos puedan, por medio de una investigación ulterior, ser objeto de reflexión. De cualquier modo, no es objeto de esta investigación sostener una tesis positiva acerca de la naturaleza de los contenidos de la experiencia. Podrían bien ser conceptuales, no-conceptuales, reflexivos o no-reflexivos, sin que esto influya en lo más mínimo en las ideas que sostengo. Mi interés está centrado en los vínculos epistemológicos entre las experiencias y las creencias. Dado que, de acuerdo con mi posición, la experiencia perceptiva nos invita proposiciones empíricas, las relaciones normativo-reflexivas (justificadoras) estarán dadas, al menos en principio, entre estas proposiciones y las creencias.

⁸ No debemos confundir las experiencias, que son estados mentales representacionales, con las

proposiciones que nos vemos inclinados a proferir cuando disfrutamos de ellas.

⁹ Esta idea comparte un parecido de familia –y sólo un parecido– con el análisis acerca de la naturaleza y autoridad de los reportes observacionales realizado por Sellars en “Empirismo y filosofía de lo mental” (1953). En el próximo apartado veremos con detalles los vínculos entre la teoría sellarsiana y la que aquí defiendo.

¹⁰ Es posible que una misma experiencia X pueda causar la disposición a proferir una gran cantidad de proposiciones empíricas: por ejemplo, ‘ahí hay un gato’, ‘este gato es negro’, ‘el gato está sobre la mesa, etc. Sin embargo, no es posible que estas proposiciones sean completamente inconsistentes entre sí. Siempre que disfrutemos de una experiencia X tendremos la disposición a proferir proposiciones coherentes entre sí

¹¹ De allí que la experiencia sea un estado cuasi-doxástico, pues motiva a creer, pero no es una creencia. Esto garantiza que la experiencia pueda ser un estado normativo capaz de jugar un rol en el juego de ‘dar y pedir razones’ y al mismo tiempo ser un episodio independiente de las creencias.

¹² Que la verdad o falsedad de una proposición dependa de qué se considere válido para decidir sobre ella implica que la validez de dicha proposición dependerá no sólo de la existencia de evidencia a su favor sino también de la existencia de evidencia a favor de la validez de aquello que justamente es válido para decidir sobre ella. De allí que una proposición nunca podrá, por sí sola, aislada del resto del sistema de conocimiento,

servir de evidencia para la aceptación o rechazo de otra proposición.

¹³ Que su significado y autoridad no deriven inferencialmente significa que no resultan de ser la conclusión de una inferencia cuyas premisas contienen el significado y la autoridad que necesitan.

¹⁴ Parece razonable pensar que si una criatura que emite los sonidos 'esto es rojo' lo hace de manera confiable –i.e. si frente a las circunstancias apropiadas suele responder de manera apropiada– entonces ha de ser reconocida como una criatura capaz de emitir reportes genuinos (con autoridad) sobre objetos rojos. Aunque para Sellars esta estrategia tiene algo de cierto, sufre del siguiente inconveniente: bajo esta lectura es posible atribuir conocimiento a cualquier mecanismo confiable, sea este un humano capaz de reportar sobre cualquier estado de cosas del mundo o un termómetro capaz de marcar apropiadamente la temperatura del ambiente. Para evitar este inconveniente, Sellars estipula la siguiente condición: para que un reporte de observación tenga autoridad –i.e. constituya genuino conocimiento empírico– aquel que los emite debe ser capaz de efectuar una inferencia acerca de su propia confiabilidad. Esto significa que un reporte de observación tiene autoridad sólo si quien lo emite sabe que su reporte es –para usar las palabras de Sellars– un síntoma o signo confiable de que tal y tal es el caso (cfr. Sellars, 1956: 68-70).

¹⁵ Brandom y McDowell han llevado a cabo una interesante discusión interpretativa acerca de lo

que Sellars realmente quiso expresar en el apartado VIII de su *Empirismo y filosofía de lo mental*. Para más detalles sobre esta discusión, véase "The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Arguments of 'Empiricism and the Philosophy of Mind'" en Brandom 2002; y "Why Is Sellars's Essay Called "Empiricism and the Philosophy of Mind"?" en McDowell 2009.

¹⁶ A diferencia de Sellars, mi énfasis no está puesto en la capacidad que posee la criatura para inferir su propia confiabilidad en tanto que mecanismo confiable. En mi opinión, la experiencia contiene por naturaleza un status normativo único: invita a tener por verdaderas proposiciones empíricas. Es cierto que esta clase de estatus normativo del que goza la experiencia es distinto del que gozan los reportes de observación de Sellars. La inferencia de confiabilidad quiere explicar la autoridad de los reportes de observación. En mi opinión, las proposiciones que nos invita la experiencia son susceptibles de adquirir esa misma autoridad –que no es otra que la autoridad epistémica– si, por medio de una evaluación epistémica –que, en un sentido, involucra inferencias–, advertimos que éstas contribuyen de manera positiva a nuestra propia red de conocimientos. De cualquier modo, lo que quiero poner de relieve aquí es que, si bien la autoridad de las proposiciones que nos invita la experiencia depende de evaluaciones epistémicas, éstas sin embargo gozan de una suerte de pseudo-autoridad que está garantizada por la experiencia. Recordemos que si bien la experiencia no goza del título de creencia, invita a creer.

¹⁷ En *Origins of Objectivity* Burge se propone ofrecer, entre otras cosas, una caracterización precisa de la naturaleza de las representaciones mentales y de las capacidades perceptivas que una criatura debe poseer para representar objetivamente su entorno físico.

¹⁸ Sentir un dolor, por ejemplo, puede causar la creencia de que tengo dolor, pero en ningún caso puede contribuir representacionalmente a su contenido.

¹⁹ El fundacionismo –del cual el empirismo forma parte– hace descansar su teoría en dos mitos mal fundados: (a) que todas las creencia que *están* justificadas han de *haber sido* justificadas de algún modo, y (b) que todo episodio o proposición que se encuentre justificada de un modo no-inferencial es infalible (cfr. Dancy, 1993: 76). De acuerdo con mi punto de vista, las proposiciones que nos invita la experiencia, aunque derivan no-inferencialmente, no constituyen el fundamento último del conocimiento, pues no son infalibles. Son revisables como cualquier otra proposición. Si bien sostengo que en ciertas ocasiones pueden investirse de autoridad, esto es posible sólo cuando son coherentes con el resto del conocimiento.

Bibliografía

Bermúdez, J. L. & Macpherson F. (1998) "Nonconceptual content and the nature of perceptual experience", *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, vol. 6.

Bermúdez, J. L. (2003) *Thinking without Words*, Oxford: Oxford University Press.

Brandom, R. (2002) "The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Arguments of 'Empiricism and the Philosophy of Mind'", en *Tales of Mighty Dead*, Cambridge: Harvard University Press, 348-367.

Brewer, B. (1999) *Perception and Reason*, Oxford: Clarendon Press.

Burge, T. (2010) *Origins of Objectivity*, Oxford: Clarendon Press.

Castellano, F. (2012) "Contenidos mentales y experiencia perceptiva: Davidson y Rorty en torno a la justificación epistémica", *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, 24, 11-22.

Castellano, F. (2013) "Intellectualism against Empiricism", *inédito*.

Coll Mármol, J. (2007) "McDowell's Dogmatic Empiricism", *Critica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 39, 37-50.

Dancy, J. (1993) *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid: Tecnos.

Davidson, D. (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 183-198.

Davidson, D. (1983) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en *Subjective, Intersubjective Objective*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 137-153.

Evans, G. (1982) *The varieties of reference*, Oxford: Clarendon Press.

- Heck, R. (2000) "Nonconceptual Content and the Space of Reasons", *Philosophical Review*, vol. 109, 483-523.
- Kalpokas, D. (2012a) "Two Dogmas of Coherentism", *Grazer Philosophische Studien*, vol. 85, 213-236.
- Kalpokas, D. (2012b) "Experiencia perceptiva y contenido empírico. Acerca de la relación normativa con el mundo", *inédito*.
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998) "Knowledge and the Internal", en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1999) "Scheme-Content Dualism and Empiricism", *The philosophy of Donald Davidson*, L. E. Hahn (ed.), Illinois: Open Court, 87-104.
- McDowell, J. (2009) *Having the World in View*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1950) *Los métodos de la lógica*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Quine, W. V. O. (1951) "Two Dogmas of Empiricism", en *From the Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, 20-46.
- Quine, W. V. O. (1981) "Empirical Content", en *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1989.
- Rorty, R. (1991) "Antirepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo", *Objetividad, relativismo y verdad*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona: Paidós, 1996, 15-35.
- Sellars, W. (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind", en *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co, 1991.
- Wittgenstein, L. (1969) *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell.