

## DISCUSION

### *CUALIDADES SECUNDARIAS Y AUTOCONOCIMIENTO*

NORA STIGOL

1) Julia Vergara defiende una tesis que llama, siguiendo a Akeel Bilgrami,<sup>1</sup> "tesis de la constitutividad". No está sola en esta empresa. Está muy bien acompañada por filósofos como Wittgenstein, Davidson y Burge.

La tesis en cuestión intenta presentar al autoconocimiento en términos distintos a los del paradigma epistémico habitual basado en el modelo perceptual. Según este modelo, la introspección es asimilable a la percepción sensorial externa. La percepción introspectiva es un evento, un suceso mental que tiene, como objeto intencional, algo percibido. Ese algo percibido es otro evento o suceso mental que forma parte de la mente del mismo sujeto que percibe.

La tesis de la constitutividad niega este paradigma a la hora de explicar el fenómeno del autoconocimiento y niega, además, que el autoconocimiento sea propiamente un tipo de conocimiento. En rigor, podría decirse que el fenómeno del autoconocimiento recibe erróneamente ese nombre.

"Autoconocimiento" mienta conocimiento de uno mismo, esto es, hay un conocedor y un objeto conocido que, en este caso, es parte componente del mismo sujeto. Algunas veces se habla de una concepción acto-objeto. Mientras pensemos el autoconocimiento en términos del modelo perceptual, esto es, mientras pensemos la percepción introspectiva de manera análoga a la percepción sensorial parece difícil evitar el esquema acto-objeto.

Concebir la introspección como un tipo de percepción que involucra, en lugar de un sentido externo, un sentido interno nos compromete con una visión objetual de la mente. Versión que, como dice Vergara, ha sido dejada a un lado por distintas y buenas razones. Una visión objetual de la mente supone visualizarla como una suerte de *container*, en términos de Gilbert Ryle, cuyo contenido son ciertas entidades de naturaleza mental, o como un teatro, nuevamente en términos de Ryle, en el que desfilan y actúan ante un observador interno esas mismas entidades, llámense ideas, datos sensoriales, contenidos, proposiciones, oraciones mentales o como se quiera.

En efecto, en la medida en que se incorpora al modelo el esquema percepción-objeto percibido, la mente se visualiza como una suerte de depósito en el que se almacenan objetos de naturaleza mental.

<sup>1</sup> A. Bilgrami, *Belief and Meaning*, Blackwell, 1992. Appendix: "Self Knowledge and Intentionality", p. 246.

Cabe recordar acá que, como bien dice Vergara siguiendo a Sydney Shoemaker,<sup>2</sup> hay, al menos, dos versiones del modelo perceptual. Ambas mantienen el paralelo con la percepción sensorial externa, pero difieren en la manera de concebir los objetos intencionales del sentido interno. El “modelo objetual perceptivo” (*object perception model*) está —por razones que no puedo analizar aquí— más fuertemente comprometido con la visión objetual de la mente. La versión de David Armstrong, o en términos de Shoemaker “el modelo perceptual amplio” (*broad perceptual model*), elimina, o al menos intenta eliminar, entidades en la mente como objetos intencionales de la percepción interna.

2) La tesis que defiende Vergara y que aparece como una alternativa a los modelos perceptual e inferencial (Armstrong y Ryle, respectivamente) que ella objeta, sostiene que el autoconocimiento

es la forma misma de nuestra intencionalidad, que es constitutivo de ella (p. 18)

Aunque Vergara no lo aclara, entiende que con la expresión “nuestra intencionalidad” se refiere a nuestra vida mental en general, de modo que incluye no sólo los estados mentales del tipo de las actitudes proposicionales sino también los del tipo de las sensaciones.

Decir que el autoconocimiento es la forma de nuestra intencionalidad significa sostener, escribe, que

está en la naturaleza del pensamiento el que tengamos conciencia del mismo y por supuesto otro tanto ocurre con el resto de las actitudes proposicionales, deseos, planes, expectativas, etc. (p. 18)

Perecería que nuestra mente está constituida de tal manera que el encontrarse en un cierto estado mental produce en uno mismo la conciencia de hallarse en dicho estado.

En cierto sentido, la tesis de la constitutividad continúa el punto de vista cartesiano según el cual nada puede ocurrir en la mente de lo cual ella no sea consciente, es decir, que la propiedad de ser consciente es una propiedad intrínseca y esencial de los estados mentales. Los estados mentales son, desde el punto de vista cartesiano y en términos de Ryle, “autorrevelados” (*self-intimating*), “autoiluminados” o “refulgentes”. Que un estado mental sea

<sup>2</sup> S. Shoemaker. “Self-Knowledge and Inner Sense”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, N° 2, 1992.

autorrevelado, autoiluminado o refulgente significa que su poseedor tiene conciencia de encontrarse en dicho estado simplemente por el hecho mismo de que ese estado ocurre en su fluir de estados mentales.

Ningún pensamiento puede existir en nosotros del cual no seamos conscientes en el mismo momento en que existe en nosotros. (Cuarta objeción)

Podría pensarse que la tesis de la constitutividad, como ocurre con la tesis cartesiana, se ve llevada a afirmar ciertos rasgos del conocimiento concerniente a nuestros propios estados mentales tales como la incorregibilidad, la infalibilidad, el acceso lógicamente privilegiado, etc.

Sin embargo, pareciera que la tesis de la constitutividad y el cartesianismo siguen al respecto caminos diferentes. Y esto, sin duda, resulta de las maneras distintas en que cada uno de ellos analiza el fenómeno del autoconocimiento. El cartesianismo lo hace en términos gnoseológicos. En efecto, según el punto de vista cartesiano, el autoconocimiento *es* una forma de conocimiento pero una forma peculiar de conocimiento que supone un acceso *inmediato y directo* a nuestra propia mente en contraste con el conocimiento indirecto e inferencial mediante el cual accedemos cognitivamente al mundo externo y a las mentes de nuestros semejantes. El carácter directo de ese conocimiento explicaría, desde el punto de vista cartesiano, esos rasgos que Descartes atribuye al conocimiento introspectivo, es decir, la incorregibilidad, la infalibilidad, el acceso lógicamente privilegiado, etc. Dada la inmediatez de ese conocimiento y la ausencia de inferencia que lo caracteriza, no hay espacio para que el error o la distorsión encuentren cabida en el proceso introspectivo.

Según la tesis de la constitutividad, al no explicarse la introspección en términos de conocimiento, esos rasgos no resultarían de factores epistémicos, de cómo conocemos nuestros propios estados mentales sino, en todo caso, de cuestiones ontológicas, de cómo son esos estados, de cómo están constituidos; y según esta tesis, están constituidos de modo tal que su ocurrencia es al mismo tiempo nuestro conocimiento de ellos.

Precisamente en este punto está la discrepancia más notoria entre la tesis que Vergara defiende y el modelo perceptual que ella presenta y objeta.

3) Como dije antes, Armstrong ha elaborado una versión alternativa del modelo perceptual del autoconocimiento. Vergara ofrece varios argumentos en su contra. Sin embargo, me parece importante analizar con algún detalle la propuesta de Armstrong y evaluar el peso de esos argumentos.

El modelo perceptual rechaza la idea de que estar en un estado mental y conocer que uno está en ese estado son conceptualmente equivalentes. Afirma la "existencia distinta" e independiente de ambos estados mentales. En efecto,

dado que el modelo sostiene fundamentalmente la analogía entre percepción externa e introspección, resulta ser que la existencia de eventos mentales es tan independiente de nuestro conocimiento introspectivo de ellos como lo es la existencia de entidades físicas de nuestro conocimiento perceptual de ellas.

Así como en la percepción sensorial distinguimos el percibir —que es un evento mental— de la cosa percibida —que es algo físico—, de modo similar distinguimos en la introspección el fenómeno mental de percibir con el sentido interno de aquello que percibimos introspectivamente.

Los dos rasgos distintivos de la noción de percepción que subyacen al modelo de Armstrong son la independencia del percibir introspectivo respecto del estado mental percibido y la relación causal que se establece entre ambos. Nuestro conocimiento introspectivo debe ser pensado como un efecto causal del estado mental que es su objeto intencional. Así, mi estado mental de temor, deseo, etc., causa mi conocimiento de hallarme en ese estado de temor, deseo, etc.

Esta manera de concebir la relación entre ambos estados mentales le permite a Armstrong, como bien dice Vergara,

rechazar los rasgos cartesianos del autoconocimiento

esto es, la incorregibilidad, la infalibilidad y la transparencia y el acceso lógicamente privilegiado.<sup>3</sup> La verdad de estas doctrinas, dice Armstrong, implica la falsedad de su propio punto de vista. Si nuestro acceso introspectivo es infalible e incorregible, si tenemos un acceso lógicamente privilegiado al ámbito de nuestra propia vida mental, entonces la introspección no puede análogarse a la percepción sensorial externa; se abre un hiato entre ambas.

En efecto, con respecto a esta última es siempre posible hacer afirmaciones acerca del mundo externo que resulten erradas. También es cierto que hay en el mundo externo objetos que pueden existir sin ser percibidos y también es cierto que ninguno de nosotros ocupa una posición lógicamente privilegiada en relación con los objetos externos. ¿Ocurre lo mismo con respecto al conocimiento introspectivo? La respuesta de Armstrong es, obviamente, afirmativa.

Hay muchas y fuertes razones que van desde las simples observacio-

<sup>3</sup> Respecto de este punto quiero recordar que cuando se habla en el marco del cartesianismo de incorregibilidad, infalibilidad, autoridad de la primera persona y acceso privilegiado, estos rasgos son considerados en su sentido lógico y no contingente y empírico. No se trata de que de hecho o en la mayoría de los casos no nos equivocamos ni de que por lo general conocemos nuestros estados mentales sino que siempre y esencialmente conocemos nuestros estados mentales y que el error respecto de ellos es lógicamente imposible. Sin duda es verdad que yo estoy casi siempre en una mejor posición que otros para saber lo que deseo o temo, sin duda tengo una mayor cantidad de información sobre mí misma de la que otros carecen y en este sentido tengo un acceso privilegiado a mi propia vida mental. Pero esto no es sino un rasgo contingente de mi situación y no un rasgo necesario de lo mental.

nes de sentido común recogidas por la psicología de sentido común (*folk psychology*) hasta las más elaboradas teorías de la psicología cognitiva y de la psicología experimental pasando por la teoría freudiana, que parecen mostrar que no estamos siempre en lo correcto respecto de nuestros propios estados mentales ni que conocemos todo lo que hay que conocer respecto de ellos. Una gran parte de lo que ocurre en nuestras mentes nos resulta completamente inaccesible y en muchos casos nuestros informes acerca de lo que ocurre en nuestra vida mental son errados. Muchas veces creemos, tememos, deseamos cosas sin saber que lo hacemos, otras veces pretendemos actuar movidos por ciertas razones cuando en realidad lo hacemos por otras, fabulamos historias para explicar nuestras acciones, nos engañamos a nosotros mismos y si admitimos que nos engañamos es, obviamente, porque admitimos la posibilidad de que otras personas tengan creencias verdaderas allí donde nosotros erramos. En la misma dirección, aunque en otro orden de fenómenos, hemos aprendido, gracias a la psicología experimental, que los fenómenos de la percepción subliminal y de la “visión ciega” (*blindsight*) requieren la ocurrencia de estados sensoriales inconscientes.

Ahora bien, una vez que se admite, como hace Armstrong, la existencia distinta e independiente de los estados mentales con respecto a nuestro conocimiento introspectivo de los mismos, esos fenómenos pueden ser explicados.

Es precisamente en este punto donde, a mi juicio, el modelo perceptual tiene ventajas respecto del modelo constitutivo. Este último no puede dar cuenta de esos fenómenos y en esto reside, me parece, su mayor falla. Por supuesto que Vergara no desconoce ni niega que

habitualmente nos referimos a creencias y deseos inconscientes, a cosas que se encuentran en nuestra mente y guían nuestra conducta pese al hecho de que ignoramos su presencia (p. 18)

Pero, ¿cómo pueden explicarse estos hechos de nuestra vida mental con los que tropezamos diariamente si se ha sostenido previamente, como hace Vergara, que

está en la naturaleza del pensamiento que tengamos conciencia del mismo y, por supuesto, otro tanto ocurre con el resto de las actitudes proposicionales (p. 18)?

Si es constitutivo de nuestros estados mentales ser consciente de ellos, ¿cómo dar cuenta de estados mentales respecto de los cuales o cometemos errores o aun ignoramos que los tenemos? ¿Cómo dar cuenta de creencias y pensamientos que tenemos pero de los que no somos conscientes actualmente? Tal

vez, la tesis constitutiva podría ser válida con respecto a los estados mentales del tipo de las sensaciones: dolores, picazones y experiencias perceptuales como oler, ver, etc.

Respecto de las sensaciones parece menos discutible y más apropiado negar la posibilidad de ignorarlas cuando las tenemos e incluso de equivocarnos respecto de ellas. ¿Podría acaso sentir dolor y no saberlo? ¿Tiene acaso sentido afirmar que siento dolor ahora pero, tal vez, estoy equivocada? El dolor es, sin duda, el ejemplo favorito de los filósofos pero es también, sin duda, un ejemplo peculiar. Es en muchos sentidos, como bien dice Shoemaker,<sup>4</sup> “un ejemplo atípico y engañoso de estado mental”. Algunos filósofos entre los que se cuentan J. Searle y D. Rosenthal han argumentado explícitamente a favor de estados de dolor sin conciencia. El mismo Shoemaker al argumentar en contra de la posibilidad de casos de lo que él llama “ciegos introspectivos” propone algunos ejemplos de dolor sin conciencia introspectiva: el soldado herido que en el fragor de la batalla no toma conciencia del dolor, el atleta lastimado en medio de la competencia tampoco lo hace, etc.

¿Qué pasa en cambio, por ejemplo, con las experiencias perceptuales? El fenómeno de la “visión ciega” muestra, precisamente, que estos estados mentales, en determinadas circunstancias, resultan ser inconscientes.

En síntesis, si lo que sostiene la tesis constitutiva es que el autoconocimiento es constitutivo de los estados mentales en el sentido en que está en la naturaleza de los mismos el que seamos conscientes de ellos, entonces, parecen quedar fuera del ámbito de lo mental ciertos estados a los que, sin duda, no estaríamos dispuestos a negarles carácter mental y, además, no parece poder explicarse los errores que muchas veces cometemos cuando nos referimos a nuestra propia vida mental.

Vergara se hace cargo de esta objeción y concluye diciendo que

el autoconocimiento es conocimiento *consciente* susceptible de ser pensado y expresado por medio del lenguaje (p. 19)... La idea es hacer coextensivo el autoconocimiento con las creencias y deseos *conscientes* (p. 20). (La bastardilla es mía)

Pero, si es así, la tesis constitutiva no sostiene, como se dijo antes, que

el autoconocimiento es la forma de nuestra intencionalidad... [que] es constitutivo de ella, [que] está en la naturaleza del pensamiento el que tengamos conciencia del mismo

sino que sostiene que el autoconocimiento es la forma de *ciertos* estados men-

<sup>4</sup> S. Shoemaker, “Self-Knowledge and Inner Sense”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV N° 2, 1992, p. 273.

tales y no de otros, es la forma de nuestra intencionalidad *consciente* y no de nuestra intencionalidad en general. Pertenece a la naturaleza del pensamiento *consciente* y no del pensamiento en general, el que tengamos conocimiento del mismo. Y si es así, me parece que la tesis pierde su interés ya que resulta natural (por no decir analítico) que el autoconocimiento sea esencial a nuestra intencionalidad consciente pues, precisamente, tener conocimiento de encontrarse en cierto estado mental es ser consciente (aunque no de manera inferencial) de dicho estado. Vergara agrega aun algo más:

el autoconocimiento es conocimiento *consciente* susceptible de ser pensado y expresado por medio del lenguaje y esto último es crucial pues aquellos organismos menos evolucionados que nosotros (y también los recién nacidos y los sordomudos antes del aprendizaje de un código de signos) aun exhibiendo diversas formas de conciencia (conciencia del dolor, del hambre, del peligro) no llegan a tener un conocimiento articulado de sí (p. 19). (La bastardilla es mía)

Si esto es así, entonces el autoconocimiento no parece ser constitutivo de los estados mentales en general ni de los estados meramente conscientes, sino de aquellos estados mentales conscientes que poseen cierta articulación y una complejidad tal que requiere la capacidad lingüística. Desde este punto de vista y recordando la distinción de N. Block<sup>5</sup> entre conciencia fenomenológica y conciencia reflexiva o cognitiva (*access consciousness*), habría que decir del autoconocimiento que es constitutivo sólo de los estados conscientes en sentido cognitivo o reflexivo. Pero además, cuando Vergara dice, hacia el final del párrafo que transcribí, que los recién nacidos y los sordomudos no parlantes

no llegan a tener un conocimiento articulado de sí

me parece que está entendiendo “autoconocimiento” en otro sentido diferente, tal vez más complejo y sofisticado que, en términos de Shoemaker:

surge de seguir exitosamente el mandato socrático “conócete a ti mismo”.

4) Quiero comentar brevemente un punto más.

En las páginas 12 y 13 Vergara presenta una serie de argumentos en contra del modelo perceptual que apuntan fundamentalmente a la imposibilidad de trazar una analogía entre la introspección y la percepción sensorial.

<sup>5</sup> Respecto de la distinción propuesta por N. Block entre conciencia fenomenológica y conciencia cognitiva (*access consciousness*) pueden verse los siguientes artículos de Block: “On a Confusion about a Function of Consciousness” (1995) en *Behavioral and Brain Sciences* 18. “Evidence against Epiphenomenalism” (1991) en *Behavioral and Brain Sciences* 14, “Begging the Question against Phenomenal Consciousness” (1992) en *Behavioral and Brain Sciences* 15.

Allí Vergara sostiene que esa analogía no se da al menos en el siguiente punto: la percepción sensorial ofrece cierta “información identificatoria” acerca de aquello que percibimos, es decir, nos permite singularizar un objeto, distinguirlo de otros por sus propiedades y por su ubicación en el espacio de objetos percibidos y nos permite incluirlo en un determinado tipo o clase. Nada de esto parece aplicarse al caso de la introspección.

no es cierto — escribe Vergara — que la introspección nos provee información identificatoria del yo ni buena ni mala, como la que provee algún ítem que identificamos en la percepción normal (p. 12).

Podría ser, concedo, que la introspección no nos ofrece información identificatoria del yo. Por lo demás ¿hay, acaso, algo que sea el referente de la palabra “yo” tal que pueda tenerse de él alguna información que lo identifique? Pero, del hecho de que la introspección no provea información identificatoria acerca del yo no se sigue que no pueda proveer información identificatoria, mala o buena, con respecto a estados mentales particulares. No se sigue, en efecto, que yo misma no pueda hacer referencia identificatoria a un determinado estado que sucede en la corriente de mi conciencia y así distinguirlo y separarlo del resto.

En relación con esto hay que tener presente que cuando se habla del autoconocimiento puede hacérselo al menos en dos sentidos: 1) el autoconocimiento puede referirse al conocimiento del yo (sentido que Hume y muchos con él negarían; el mismo Armstrong sigue en este punto a Hume) y 2) puede referirse al conocimiento de nuestros estados mentales, pensamientos, sensaciones, deseos, temores, etc.

Por otra parte, ¿es cierto que siempre la percepción sensorial ofrece información identificatoria con respecto a un objeto particular? El sentido del olfato, recuerda Shoemaker,<sup>6</sup> no ofrece habitualmente información identificatoria respecto de un determinado objeto. En efecto, el hecho de oler un cierto olor, digamos a zorrino, no nos pone, dice Shoemaker, en posición de hacer referencia a algún zorrino en particular. En suma, la referencia a la información identificatoria no parece ser un criterio claro para distinguir la introspección de la percepción externa.

Nora Stigol  
UBA-UNLP  
Ayacucho 2030, 7° piso  
(1112) Capital Federal. Argentina  
nstigol@parole.wamani.apc.org

<sup>6</sup> S. Shoemaker, “Self-Knowledge and Inner Sense”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, N° 2, 1992, p. 268.