

ARTICULOS

EPISTEMOLOGIA EXTERNALIZADA*

DONALD DAVIDSON

Conocemos, de una manera que nadie más conoce, lo que creemos, tenemos, queremos, valoramos, nos proponemos. Conocemos, de una manera en que nunca podemos conocer el mundo que nos rodea, cómo las cosas nos parece que son, cómo se nos muestran, cómo las sentimos, cómo nos huelen y nos suenan. Aunque a veces nos equivoquemos o no acerca de los contenidos de nuestras propias mentes, o aunque podamos dudar o no acerca de nuestras sensaciones, pensamientos, hay algo que es ciertamente verdadero de tales creencias: no pueden, en general, ser erróneas. Si pensamos que tenemos cierto pensamiento o sensación hay una fuerte presunción, una presunción *a priori* de que estamos en lo correcto.

La autoridad especial que es propia del conocimiento en primera persona ha parecido a muchos filósofos adaptarse de manera especial a la tarea de proporcionar un fundamento al resto del conocimiento, en especial, por supuesto, a nuestro conocimiento del "mundo externo" y de las mentes de los demás. Se piensa que tal conocimiento requiere de una fundamentación precisamente porque no existe la presunción de que nuestras creencias acerca del mundo o de las mentes de los demás son verdaderas.

No tengo la intención de enumerar las dificultades en que nos ha colocado esta imagen de la mente y de su lugar en la naturaleza. Tampoco me propongo recordarles los caminos ingeniosos y poco persuasivos que se ha propuesto seguir para superar sus obvias dificultades. En este trabajo describo una alternativa que creo correcta.

Quine ha propuesto que la epistemología sea naturalizada.¹ Con ello ha querido significar que la filosofía debería abandonar el intento de proporcionar un fundamento al conocimiento, o de alguna manera, justificarlo y que, en cambio, debería dar cuenta de cómo se adquiere el conocimiento. Sus críticos han alegado que Quine, al abjurar de la tarea normativa tradicional de la epistemología, ha cambiado el tema. Sospecho que él está de acuerdo y que eso es exactamente lo que tuvo intención de hacer. Pero, en realidad, la distinción entre describir y justificar, entre una

* Traducción: Eduardo Rabossi

¹ W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969.

descripción empírica de la génesis del conocimiento y una enunciación de las normas que la creencia tiene que satisfacer para valer como conocimiento, no es de ninguna manera clara. Esto resulta evidente del hecho de que la epistemología naturalizada (o no-natural) de Quine, en tanto no realiza ningún intento serio de responder al escéptico, constituye ostensiblemente una forma de empirismo muy convencional.² De cualquier manera, ¿cómo puede uno describir el conocimiento o sus orígenes sin decidir qué es el conocimiento? La respuesta de Quine a esta pregunta es que tenemos que aceptar lo que la ciencia y el sentido común esclarecido dictan, sin tratar de justificarlo. Sin embargo, su descripción de cómo adquirimos ese conocimiento es justamente el tipo de descripción que tradicionalmente se ha pensado que constituye un intento justificatorio.

No acepto la descripción que da Quine de la naturaleza del conocimiento, que es esencialmente en primera persona y cartesiana; tampoco apoyo la sugerencia de que podemos dar una descripción del conocimiento sin adoptar normas, al menos tácitamente. Pero encuentro aceptable el enfoque que Quine hace de la epistemología, decididamente en tercera persona, y en la medida en que la naturalización de la epistemología alienta o adopta tal enfoque, me siento feliz de considerarme un epistemólogo naturalizado. Hay al menos la presunción de que estamos en lo correcto acerca de los contenidos de nuestras propias mentes; de modo que en los casos en los que estamos en lo correcto, tenemos conocimiento. Pero tal conocimiento es lógicamente independiente de nuestras creencias acerca de un mundo externo, de modo que no puede proporcionar un fundamento a la ciencia y a las creencias del sentido común. Así es como razonan los escépticos como Hume, y pienso que tienen razón: el conocimiento de los contenidos de nuestras mentes no puede ser la base del resto de nuestro conocimiento. Si esto es correcto, nuestras creencias acerca del mundo tienen que mantenerse por sí mismas [*stand alone*] si es que van a valer como conocimiento. Pero, a muchos filósofos ha parecido obvio que si cada una de nuestras creencias acerca del mundo considerada de manera aislada puede ser falsa, no hay razón para que *todas* nuestras creencias no pudieran serlo.

Este último paso es falaz. Del hecho de que cualquiera [*any one*] de los billetes que tengo en mi bolsillo pueda tener el número de serie más alto

² Para esta caracterización de la epistemología de Quine véase mi "A Coherence Theory of Knowledge and Truth", en *Kant oder Hegel?*, comp. D. Henrich, Klett-Cotta, 1983 y "Meaning, Truth and Evidence", en *Perspectives on Quine*, comp. R. Gibson, Blackwell, de próxima aparición.

no se sigue que todos los billetes en mi bolsillo puedan tener el número de serie más alto, o del hecho de que cualquiera pueda ser electo presidente no se sigue que todos puedan ser electos presidente. Tampoco podría ocurrir que todas nuestras creencias acerca del mundo pudieran ser falsas. Supongamos que pienso que veo un ratón desaparecer detrás de una silla. Claramente, esta creencia podría ser errónea. ¿Pero sería esa creencia equivocada si yo no creyera, con verdad, que un ratón es un mármifero cuadrúpedo pequeño o que una silla es un objeto que se ha hecho para sentarse? Quizá. No puede decirse con exactitud qué creencias verdaderas tengo que tener para tener una creencia falsa determinada. Pero parece claro que una creencia de cualquier tipo, verdadera o falsa, se apoya para su identificación en un trasfondo de creencias verdaderas; porque un concepto como el de ratón o el de silla no puede seguir siendo el mismo concepto con independencia de las creencias que involucra. Es posible que se trate de evitar esta conclusión arguyendo que una creencia tal como la de que un ratón es un animal cuadrúpedo pequeño es verdadera únicamente en virtud de los conceptos —es una verdad analítica— y que, de tal manera, no es realmente acerca del mundo. Uno podría decir, aun, que todas nuestras creencias acerca del mundo podrían ser falsas. Esta línea argumentativa no puede ser practicada por alguien que, como yo, no piensa que pueda trazarse una línea clara entre verdades analíticas y verdades sintéticas. Pero aun si hay, indubitadamente, verdades analíticas, no es aceptable que sirvan para eliminar los múltiples casos en los que los conceptos son individuados mediante criterios empíricos múltiples.

En consecuencia, debido al carácter holístico de la creencia empírica, es imposible que todas nuestras creencias acerca del mundo pudieran ser falsas. Sin embargo, la consideración del razonamiento que nos condujo a esta tesis sugiere que posee límites inquietantes. Lo que muestra es que no podemos abrigar creencias particulares falsas (o verdaderas) acerca de objetos individuales a menos que tengamos muchas creencias verdaderas acerca de la naturaleza de tales objetos. Esto deja abierta la posibilidad de que podamos estar equivocados en todas nuestras creencias particulares acerca de lo que existe en el mundo, y éste sería un escepticismo bastante extremo, aunque no enteramente total.

Pero, ¿podría esto ocurrir? Supongamos que sé qué es un ratón y qué es una silla. ¿Cómo llegué a la creencia falsa de que vi desaparecer un ratón detrás de una silla? Presumiblemente interpreté lo que vi, o aquello de lo que tuve experiencia, como satisfaciendo mis criterios para la presencia de un ratón y de una silla (y de desaparecer). Pero acabamos de decidir que, en general, no puedo estar equivocado acerca de los criterios.

De modo que mi error podría haberse producido sólo de este modo: la escena que se me presentó justificó mi creencia, aun cuando la creencia fue falsa. Esto puede ocurrir, ciertamente. Pero es difícil ver, sin embargo, cómo podría ocurrir siempre o aun a menudo. Porque, ¿cómo podrían las escenas que se me presentan justificar creencias tales que ninguna de ellas es verdadera?

Ningún escéptico será persuadido por este argumento. Trataré de hacerlo más persuasivo. Permítaseme por un momento formular un supuesto que presupone la cuestión de un mundo externo habitado por otras personas.

Supongamos que hay un hablante y alguien más que está tratando de comprender sus palabras. Cada vez que un ratón aparece en la cercanía, con buena iluminación y con el hablante orientado en dirección al ratón, etc., el hablante emite algo que suena al intérprete como la expresión "*mouse*". Cuando la iluminación es pobre o el hablante está distraído, la respuesta está menos correlacionada, de manera firme, con las apariciones de ratón. Pienso que a menos que haya una fuerte evidencia contra tal interpretación, el intérprete competente considerará que el hablante significa con sus palabras y cree que hay un ratón presente. Lo que recomienda esta interpretación es el hecho de que la presencia de un ratón ha causado aparentemente, en cada caso, que el hablante emita intencionalmente la misma expresión, "*mouse*", y que la emita con un espíritu afirmativo. Por cierto que un intérprete puede cometer un error: puede errar acerca de la intención del hablante o acerca de la verdadera causa, regular y exclusiva, de la respuesta del hablante. El intérprete estaría equivocado, por ejemplo, si una ardilla provocara la misma respuesta en el hablante porque entonces los ratones no serían la causa regular y exclusiva de las emisiones de "*mouse*". Pero suponiendo que el intérprete no cometa ninguno de esos errores (ni por cierto otros que se mencionarán) su interpretación es correcta.

Supongamos que el hablante ve un ratón mecánico hábilmente hecho y emite su "*mouse*". El intérprete tiene que decidir si el concepto y las palabras del hablante incluyen ratones mecánicos o si se trata de un error cometido por el hablante. Decidir esto no está fuera del poder del intérprete. Puede mostrar el mecanismo al hablante, por ejemplo, y tomar nota de la respuesta. Un intérprete cuidadoso tendrá que aprender cómo el hablante responde a muchas otras clases de objetos, antes de arribar a su esquema interpretativo final.

Obviamente la cuestión es sutil y complicada pero en tanto adherimos a la intuición básica de que en los casos más simples las palabras y los

pensamientos se refieren a lo que los causa, es claro que no puede ocurrir que la mayoría de nuestras creencias más simples acerca de lo que existe en el mundo sean falsas. La razón es que no formamos primero los conceptos y luego descubrimos a qué se aplican. Más bien, en los casos básicos la aplicación determina el contenido del concepto. Un intérprete que comienza de cero —que no comprende siquiera el lenguaje de un hablante— no puede descubrir de manera independiente acerca de qué son las creencias de un agente y preguntar luego si son verdaderas. Esto se debe a que las situaciones que normalmente causan una creencia determinan las condiciones en la que es verdadera.

Estas observaciones sólo se aplican de modo directo a algunas creencias. Quien ha aprendido de los libros cómo luce un guanaco, puede que nunca haya sido determinado [*caused*] a acceder a “eso es un guanaco” viendo un guanaco y, sin embargo, estar preparado a acceder a esa expresión cuando ve uno. O, para tomar un caso más difícil: alguien puede saber, en un sentido razonable, qué es un guanaco y que no es una llama, y sin embargo, estar regularmente determinado a asentir a “eso es un guanaco” en presencia de llamas. En ambos casos el contenido de la creencia de que hay un guanaco presente no está determinado por el contacto con guanacos sino por haber adquirido otras palabras y conceptos, tales como llama, animal, camello, domesticado, etc. En algún lugar de la línea, pues, tenemos que arribar a exposiciones directas que anclan al pensamiento y al lenguaje en el mundo.

El enfoque general de la identificación de estados mentales que estoy presentando tiene algo en común con lo que a veces se llama, ahora, externalismo o (por Tyler Burge) anti-individualismo. Pero también difiere, en aspectos importantes, de las versiones más conocidas de externalismo. De modo que, en este punto, quiero distinguir mi versión de externalismo de otras formas de externalismo, particularmente, las de Hilary Putnam y Tyler Burge.

Vuelvo ahora a la autoridad de la primera persona, al hecho de que, por lo general, cada persona conoce lo que piensa sin apelar o recurrir a elementos probatorios, de manera tal que nadie puede conocer así la mente de otra persona. Muchos han supuesto que el externalismo, que sostiene que los contenidos de las actitudes proposicionales de una persona están determinados, en parte, por factores que están fuera de la mente y que esa persona puede ignorar, no puede ser reconciliado con la autoridad de la primera persona. Así, Putnam decidió que debido a que (una forma de) el externalismo es verdadera, los significados “*just ain't in the head*” [“no tienen que estar en la cabeza”], y sostuvo que lo mismo valía en general para los pensamientos.³ Otros han arribado a la misma

³ Hilary Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, reimpresso en *Philosophical Papers, Vol. II: Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, p. 227.

conclusión.⁴ Tal conclusión no se sigue, al menos para el tipo de externalismo que he descrito. En otro lado he argumentado extensamente sobre esto, pero el razonamiento puede resumirse de la siguiente manera.⁵ Un intérprete puede descubrir, o suponer correctamente sobre la base de elementos de prueba indirectos, que son los factores externos los que determinan el contenido del pensamiento de otra persona; pero dado que esos factores determinan tanto los contenidos del pensamiento como los contenidos del pensamiento que uno cree que tiene, no hay lugar para el error acerca de los contenidos de los propios pensamientos, del tipo de error que puede surgir respecto de los pensamientos de los demás.

No creo que la forma principal de externalismo que Putnam apoya⁶ amenace la autoridad de la primera persona, pero no me siento enteramente feliz con su tesis por otras razones. El externalismo de Putnam vale, principalmente, para palabras de clases naturales como "agua" y "leopardo". La idea es que si aprendo la palabra "agua" mientras experimento H₂O, de aquí en más, la palabra tiene que referirse sólo a sustancias con la misma microestructura. Como he dicho más arriba, si bien estoy de acuerdo con que la causa usual de mi uso de la palabra determine lo que significa, no veo por qué la identidad de microestructura es, necesariamente, la similaridad relevante que determina la referencia de mi palabra "agua". (Más adelante diré qué es lo que yo creo que controla la similaridad relevante.) También creo que no hay razón para limitar al externalismo a una, o a unas pocas categorías de palabras. Creo que es característico del lenguaje y del pensamiento en general que sus lazos con el mundo procedan del tipo de conexiones causales que he estado discutiendo.

Tyler Burge ha argumentado a favor de dos formas de externalismo. En sus artículos tempranos⁷ se concentró en la idea de que los significados de las palabras de una persona y los contenidos de los pensamientos

⁴ Para ejemplos, véase John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983 y Andrew Woodfield en *Thought and Object*, Andrew Woodfield, comp., Clarendon Press, 1982, p. viii.

⁵ Para una discusión más completa, véase mi "Knowing One's Own Mind", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987, pp. 441-58.

⁶ Tengo presente el tipo de externalismo inspirado por los ejemplos de la Tierra melliza [*twin earth*] más que aquellos ejemplos emanados de la "división lingüística del trabajo".

⁷ Tyler Burge, "Individualism and the Mental", en *Midwest Studies in Philosophy, Volume 4*, Peter French, Theodore Uehling y Howard Wettstein, comps., University of Minnesota Press, 1979; "Other Bodies", en *Thought and Object*, Andrew Woodfield, comp., Clarendon Press, 1982; "Two Thought Experiments Reviewed", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23 (1982), pp. 2845-93; "Individualism and Psychology", *The Philosophical Review*, 95 (1986), pp. 3-45.

de esa persona dependen, en parte, de las prácticas lingüísticas de la comunidad de la persona, aun en casos en los que el individuo está equivocado acerca de las prácticas relevantes. En artículos posteriores⁸ enfatizó las maneras en que los contenidos de las emisiones y de los pensamientos dependen de la historia causal del individuo, particularmente en lo que hace a la percepción. Permítaseme denominar a las dos clases de externalismo, externalismo social y externalismo perceptivo. Tal como Burge ha argumentado en su favor, creo que son en gran medida independientes, en el sentido de que ninguno implica al otro.

Los argumentos en favor del externalismo social no me impresionan por tres razones.

Primero, me parece falso que nuestras intuiciones hablen fuertemente a favor de comprender e interpretar el habla y los pensamientos de un agente en términos de lo que otros significarían con las mismas palabras. De un lado, está el problema de decidir qué grupo ha de determinar las normas. Pero, de manera más importante, comprendemos mejor a un hablante cuando lo interpretamos tal como él ha tenido intención de que se lo interprete; esto explicaría mucho mejor sus acciones que si supusiéramos que él piensa y quiere significar lo que otro podría pensar y querer significar, usando las mismas palabras "correctamente".

Segundo, creo que hay un conflicto entre el externalismo social de Burge, que enlaza el significado de un hablante a la usanza de una élite de la que él puede no tener noticias y la autoridad de la primera persona.

Tercero, desconfío en general de los experimentos de pensamiento que pretenden revelar lo que diríamos en condiciones que, de hecho, nunca surgen. Mi versión del externalismo depende de lo que creo que son nuestras prácticas efectivas.⁹

Paso ahora al externalismo perceptivo de Burge. El formula dos aseveraciones importantes. La primera es que podemos tener conocimiento perceptivo, digamos que estamos viendo una vaca, sin tener que determinar de manera independiente que de uno u otro modo no estamos siendo engañados (un caballo pintado para que parezca una vaca, un holograma). Cuando tenemos un caso tal de conocimiento perceptivo, el conte-

⁸ Por ejemplo, "Cartesian Error and the Objectivity of Perception", en *Subject, Thought and Context*, Philip Pettit y John McDowell, comps., Clarendon Press, 1986; "Intellectual Norms and Foundations of Mind", *The Journal of Philosophy*, 83 (1986), pp. 697-720; "Perceptual Individualism and Authoritative Self-Knowledge", en *Contents of Thought*, Robert Grimm y Daniel Merrill, comps., Arizona University Press, e "Individualism and Self-Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 85 (1988), pp. 649-663.

⁹ He bosquejado mis argumentos contra el externalismo social de Burge en "Knowing One's Own Mind".

nido de nuestro pensamiento está determinado, en parte, por la causa del pensamiento. He aquí lo que dice Burge:

...para pensar algo como agua... uno tiene que estar en alguna relación causal con agua —o al menos en alguna relación causal con otras sustancias particulares que nos permiten teorizar con corrección acerca del agua. En casos normales uno ve y toca agua. Tales relaciones ilustran el tipo de condiciones que hacen posible pensar algo como agua... Para *pensar* que el agua es un líquido, uno no precisa *conocer* las condiciones complejas que tienen que darse si uno ha de pensar ese pensamiento.¹⁰

Es difícil decidir, según este pasaje, si los contenidos del pensamiento de que esto es agua están determinados, en el caso en que el pensamiento es verdadero, por el hecho de que es agua lo que está causando el pensamiento, o si en este caso, como en los casos en que el pensamiento es falso, los contenidos están determinados por el caso normal, la serie [*run*] general de contactos causales del que piensa con su entorno. No veo ninguna dificultad obvia en aceptar y combinar ambos puntos de vista aunque, por supuesto, tiene que existir una distinción entre el papel que juega la presencia efectiva de agua cuando causa que piense esto como agua, y el papel que la historia de mis relaciones con agua juega en hacer que el pensamiento falso de que estoy viendo agua sea, sin embargo, un pensamiento acerca de agua. Claramente es esta última tesis la que resulta esencial para el externalismo. Burge la expresa de esta manera: “Las naturalezas de tales estados están determinadas, en parte, por las relaciones normales entre la persona... y el entorno. El error se determina contra un trasfondo de interacción normal”.¹¹ Tengo simpatía tanto por el punto de vista epistemológico de que el conocimiento perceptivo no requiere que conozcamos independientemente que se dan las condiciones habilitantes [*enabling conditions*], como por el punto de vista (más importante en este contexto) de que los contenidos de nuestros pensamientos y decires están determinados, en parte, por la historia de las interacciones causales con el entorno.

Concordar en este punto es algo que sucede de manera natural a alguien como yo que por treinta años ha estado insistiendo en que los contenidos de nuestras oraciones tempranamente aprendidas y más básicas (“Mamá”, “Perrito”, “Rojo”, “Fuego”, “Gabagai”) tienen que estar determinados por aquello que en el mundo es la causa de que los tengamos como verdaderos. He alegado, desde hace mucho, que es aquí donde se es-

¹⁰ Tyler Burge, “Individuation and Self-Knowledge”, pp. 653-4.

¹¹ “Cartesian Error and the Objectivity of Perception”, p. 125.

tablecen los nexos entre el lenguaje y el mundo y en donde son fijadas las restricciones centrales sobre el significado. Dadas las estrechas conexiones entre el pensamiento y el lenguaje, observaciones análogas valen para los contenidos de las actitudes.¹²

En consecuencia, Burge y yo estamos esencialmente de acuerdo acerca del externalismo perceptivo, pero existe una cuestión íntimamente relacionada acerca de la cual diferimos. Conciérne a la cuestión con la que comencé este trabajo, la cuestión de si el externalismo proporciona una respuesta a ciertos tipos de escepticismo. Burge dice “no existe ningún argumento fácil contra el escepticismo desde el anti-individualismo y el autoconocimiento de rasgo autoritario [*authoritative self-knowledge*].¹³ En cierto sentido concuerdo, pero sólo porque no veo qué tiene que ver con ello la autoridad de la primera persona. Pero me parece que *si* alguien acepta el externalismo perceptivo, *existe* un argumento fácil contra el escepticismo global acerca de los sentidos, del tipo del que Descartes, Hume, Russell y muchísimos otros han pensado que requiere una respuesta. Burge dice

La mayoría de las representaciones perceptivas son formadas y adquieren su contenido a través de la interacción regular con el entorno. Representan aquello de lo que, en algún sentido complejo de “normalmente”, normalmente provienen y a lo que se aplican. No tiene sentido atribuir un error perceptivo sistemático a un ser cuyas representaciones perceptivas pueden ser explicadas como los resultados de la interacción regular con un entorno físico...¹⁴

Puede parecer que esto supone *más* que un mero externalismo. Pero no veo cómo. Burge considera un caso bastante similar a los casos estándar de cerebro-en-la-cubeta y muestra por qué tal cerebro no puede (por largo tiempo) ser engañado de manera radical acerca de su entorno. Apruebo ese argumento por haberlo usado a menudo yo mismo. Si algo causa sistemáticamente ciertas experiencias (o respuestas verbales), ese algo es acerca de lo que son los pensamientos y las emisiones. Esto excluye el error sistemático. Si no hay nada que cause sistemáticamente las ex-

¹² No está claro que Quine debe ser considerado un externalista. El método de traducción radical de Quine traduce “Gabagai” como “Conejo” en base a la similaridad que se da entre el conjunto de patrones de estimulación que causa asentimiento a esas oraciones. Los conejos no juegan ningún papel en la escena. Provisionalmente, interpreto la oración del hablante “Gabagai” como refiriendo a conejos si, en condiciones normales de observación, atención, etc., la presencia de conejos determina al hablante a tener como verdadera su oración “Gabagai”.

¹³ “Individuation and Self-Knowledge”, p. 655 (nota).

¹⁴ “Cartesian Error and Perception”, p. 131.

periencias, no hay contenido acerca del cual estar equivocado. Para citarme a mí mismo: "lo que se interpone en el camino del escepticismo global de los sentidos es, desde mi punto de vista, el hecho de que, en los casos más simples y metodológicamente más básicos, tenemos que considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia".¹⁵ Quien acepta el externalismo perceptivo sabe que no puede ser engañado sistemáticamente acerca de si hay cosas tales como vacas, personas, agua, estrellas y goma de mascar. Para saber por qué ése es el caso, tiene que reconocer situaciones en las cuales esté justificado en creer que está viendo agua o una vaca. En aquellos casos en que está en lo correcto, sabe que está viendo agua o una vaca.

He rechazado el externalismo social tal como es defendido por Burge. ¿Pienso, en consecuencia, que los factores sociales no juegan ningún papel en el externalismo de lo mental? De ninguna manera. Pero introduciré el factor social de modo tal que se conecte directamente con el externalismo perceptivo, ubicando así el papel de la sociedad dentro del nexo causal que incluye la interacción entre las personas y el resto de la naturaleza.

Burge y yo concordamos en que la causa de ciertos estados mentales tiene relevancia respecto del contenido de esos estados y concordamos en que un tipo de caso es especialmente importante: un ejemplo es la manera en que el hecho de que cierto estado mental ha estado típicamente causado por ver vacas nos permite pensar "hay una vaca", aun cuando ninguna vaca esté presente. Pero aquí surge el problema. Lo que determina el contenido de tales pensamientos básicos (y lo que significamos mediante las palabras que usamos para expresarlos) es lo que ha causado, típicamente, pensamientos similares. Pero, ¿qué es lo que los ha causado? Existen varias posibilidades; por ejemplo, retrotraernos ante todas las vacas o colocarnos más cerca del pensador, espacialmente hablando, que cualquier vaca. En cierto momento, Burge dice que las causas que anteceden a la causa "natural" o que hacen de intermediario entre la causa natural y el efecto mental ("tal como arreglos de luz que afectan la retina"), haría a la descripción del contenido "complicada de modos que nunca han sido totalmente articulados".¹⁶ Pero, ¿complicados para quién? ¿Articulados para quién? Por supuesto que todos esos arreglos luminosos que afectan la retina tienen *algo* en común, y eso vale también para otras clases de causas. Somos nosotros los humanos para quienes esas clasificaciones resultan complicadas e imposibles de articular (salvo, por supues-

¹⁵ "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en *Kant oder Hegel?*, comp. Dieter Henrich, Klett-Cotta, 1983.

¹⁶ "Cartesian Error and Perception", pp. 126-7.

to, que hagamos trampa de maneras que nos son familiares). Somos nosotros quienes clasificamos las apariciones de vaca, más o menos naturalmente o con un aprendizaje mínimo. Y aun así, se requiere otra clasificación para completar el punto, porque la clase de causas relevantes es definida, a su vez, mediante la similaridad de las respuestas: agrupamos las causas de algo porque encontramos a las respuestas similares. ¿Qué es lo que las hace similaridades relevantes? La respuesta, otra vez, es obvia. Somos nosotros, debido a la manera en que estamos contruidos (la evolución algo ha tenido que ver con esto), quienes encontramos esas respuestas naturales y fáciles de clasificar conjuntamente. Si no lo hiciéramos, no tendríamos razón alguna para alegar que otros estarían respondiendo a los mismos objetos y eventos (esto es, causas) a los que nosotros respondemos. Puede ser que ni siquiera las plantas podrían sobrevivir en nuestro mundo si no reaccionaran, en alguna medida, de modos que nosotros encontramos similares. Esto es claramente verdadero de los animales y, por supuesto, se vuelve más obvio cuanto más parecido a nosotros es el animal.

En consecuencia, la identificación de los objetos de pensamiento descansa sobre una base social. Sin una criatura que observa a otra, la triangulación que ubica los objetos relevantes en un espacio público no podría tener lugar. No quiero decir con esto que la observación de una criatura por parte de otra proporcione a cualquiera de ellas el *concepto* de objetividad. La presencia de dos o más criaturas interactuando entre sí y con un entorno común es, en el mejor de los casos, una condición necesaria de tal concepto. Sólo la comunicación puede proporcionar el concepto porque para tener el concepto de objetividad, el concepto de los objetos y de los eventos que ocupan un mundo compartido, de los objetos y de los eventos cuyas propiedades y existencia es independiente de nuestro pensamiento, se requiere que seamos conscientes del hecho de que compartimos con otros pensamientos y un mundo.

Creo por esta razón que no podemos considerar la cuestión de los contenidos de los estados mentales a partir del punto de vista de una criatura singular. Esto se ve mejor, quizá, pensando acerca de cómo una persona aprende de otra cómo hablar de las cosas corrientes y pensar acerca de ellas. Empleando términos muy simplificados, un aspecto básico de tal aprendizaje puede ser descrito de la siguiente manera: quien aprende es recompensado, deliberadamente o no, cuando emite sonidos o responde de otro modo, de maneras que quien enseña considera apropiadas en situaciones que él clasifica conjuntamente. Subsiguientemente, quien aprende es determinado [*caused*] a emitir sonidos similares ante situacio-

nes que él instintivamente clasifica conjuntamente. Por cierto que las correcciones son posibles. En un primer nivel, se logra éxito en la medida en que quien aprende responde con sonidos que quien enseña encuentra similares a situaciones que quien enseña encuentra similares. Quien enseña responde a dos cosas: la situación externa y las respuestas de quien aprende. Quien aprende responde a dos cosas: la situación externa y las respuestas de quien enseña. Todas esas relaciones son causales. Así se forma el triángulo esencial que hace posible la comunicación acerca de objetos y eventos compartidos. Pero es este triángulo, también, el que determina el contenido de las palabras y de los pensamientos de quien aprende cuando ellos se tornan lo suficientemente complejos como para merecer el término. El papel de quien enseña en la determinación del contenido de la actitud de quien aprende, no es el de “determinante” de la causalidad. Porque, además de ser una causa de aquellos pensamientos, lo que hace que el aspecto particular de la causa de las respuestas de quien aprende sea el aspecto que les da el contenido que tienen, es el hecho de que ese aspecto de la causa sea compartido por quien enseña y por quien aprende. Si tal compartir no se diera, no habría base para seleccionar una causa en lugar de otra, como la causa que fija el contenido. Una criatura no comunicativa puede ser vista por nosotros como respondiendo a un mundo objetivo; pero no estamos justificados en atribuirle pensamientos acerca de nuestro mundo (o de cualquier otro mundo).

Esto me retrotrae a la autoridad de la primera persona. He señalado al comienzo que la autoridad de la primera persona tiene dos rasgos íntimamente relacionados: uno es el hecho de que produce conocimiento que no está basado en la inferencia o en elementos probatorios; el otro es la asimetría entre cómo sabemos acerca de nuestras mentes y cómo sabemos de las mentes de los demás. Es sorprendente, por ejemplo, que la explicación que da Burge de la autoridad de la primera persona no dé cuenta del hecho de que la misma cosa, a saber, lo que está en la mente de una persona, puede también ser conocido por alguien más aunque de manera diferente. La parte faltante de la explicación se completa, creo, cuando reconocemos la manera en que la interacción con otras personas determina, en parte, los contenidos de los estados mentales. El conocimiento de la mente propia es personal. Pero lo que individúa ese estado al mismo tiempo lo hace accesible a otros porque el estado es individuado a través de la interacción causal de tres elementos: quien piensa, aquellos con los que se comunica y un mundo objetivo que conocen y comparten.

ABSTRACT

Starting with Descartes, epistemology has been almost entirely based on first person knowledge. We must begin, according to the usual story, with what is most certain: knowledge of our own sensations and thoughts. In one way or another we then progress, if we can, to knowledge of an objective external world. There is then the final, tenuous, step to knowledge of other minds.

In this paper I argue for a total revision of this picture. All propositional thought, whether positive or skeptical, whether of the inner or of the outer, requires possession of the concept of objective truth, and this concept is accessible only to those creatures in communication with others. Third person knowledge —knowledge of other minds— is thus conceptually basic. But such knowledge is impossible without knowledge of a shared world of objects in a shared time and space. Thus the acquisition of knowledge is not based on a progression from the subjective to the objective; it emerges holistically, and it is interpersonal from the start.