

**LA PRÁCTICA DEL LENGUAJE, EL CONTENIDO Y LA
RACIONALIDAD SIN GARANTÍAS:
ACERCA DE *TIEMPO, PENSAMIENTO Y
VULNERABILIDAD. UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA
DINÁMICA COGNITIVA DE PAULO FARIA****

**Linguistic Practice, Content and Rationality
without Insurance: About *Tiempo, Pensamiento y
Vulnerabilidad. Una investigación sobre la dinámica
cognitiva* by Paulo Faria**

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ ^{a, b}
<https://orcid.org/0000-0002-9651-3315>
garciamirez.edu@gmail.com

^a Instituto de Investigaciones Filosóficas - Sociedad Argentina de Análisis Filosófico - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina.

^b Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Resumen

Faria (2021) presenta una extraordinaria discusión sobre temas que rara vez suelen entrelazarse en la tradición analítica: el cambio en el contenido mental, su relevancia para la validez inferencial y las consecuencias que esto tiene para la responsabilidad (tanto en la acción como en el pensamiento). La meta de Faria (2021) es defender que la impermanencia del contenido, la vulnerabilidad de nuestras inferencias, el azar y la falta de control en nuestros pensamientos y acciones forman parte ineludible de nuestra forma de vida. En este trabajo argumentaré que dichos argumentos son exitosos, aunque pondré en duda las consecuencias específicas que Faria (2021) obtiene de estos, argumentando que si bien hay impermanencia, vulnerabilidad y azar, no son tan radicales como para afectar nuestra concepción intuitiva de contenidos, creencia y racionalidad.

Palabras clave: Antiindividualismo; Transparencia; Validez; Control.

Abstract

Faria (2021) offers an extraordinary discussion concerning topics that are rarely treated in relation with each other: change in mental content, its relevance for inferential validity and its consequences for agential responsibility (both in action

* Este trabajo fue posible gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN-400823, DGAPA-UNAM. Se agradece también el apoyo del proyecto PIBAA 28720210101265CO CONICET.

and thought). Faria's (2021) goal is to defend that the impermanence of content, the vulnerability of ordinary inferences, the role of luck and the lack of control in our thoughts and actions are inescapable elements of ordinary life. In this paper I will argue that Faria's arguments are successful, yet I will cast doubt over the specific consequences that Faria draws from them. I will show that, even though there is in fact impermanence, vulnerability and luck, they are not overwhelming and, thus, do not modify our intuitive understanding of contents, beliefs and rationality.

Key words: Anti-individualism; Transparency; Validity; Control.

1

¿Qué relación hay entre la validez de nuestras inferencias, el contenido de nuestras creencias y la responsabilidad moral? ¿Estoy justificado en pensar que soy quien digo ser? ¿Tengo algún control sobre lo que me justifica en pensar que lo soy? ¿Puedo ser responsable aún si no tengo control? Estas y otras preguntas más, igualmente enigmáticas, se propone responder Paulo Faria en un excelente libro que pretende —y logra— hablar sobre dinámica cognitiva —el mecanismo mediante el cual se amplían, modifican o pierden contenidos proposicionales— pero que busca fundamentalmente ofrecer una lección de humanidad. Faria (2021) es, principalmente, un libro sobre lo que nos hace más humanos: la impermanencia, la vulnerabilidad, el azar y la consecuente falta de control con la que construimos nuestras vidas cotidianamente.

El libro está dividido en tres capítulos, “Transitoriedad”, “Preservación” y “Pérdida” respectivamente. El primero está destinado a la defensa del *temporalismo*, la tesis según la cual hay proposiciones cuyo valor de verdad varía con el paso del tiempo. Esta tesis implica que ciertas proposiciones, cierto contenido (semántico y mental) es *impermanente*.

El segundo capítulo, “Preservación”, defiende el *antiindividualismo* según el cual hay proposiciones cuyo contenido depende estrictamente del mundo y no del sujeto que las contempla. Esta tesis tiene como consecuencia que las relaciones inferenciales y de contenido entre ciertas proposiciones se encuentren fuera del alcance del sujeto y sus capacidades cognitivas. No solo porque dependen del mundo, sino también porque la memoria retentiva no es fiel sino parcial de acuerdo a sus intereses. Dichas proposiciones e inferencias serían, en consecuencia, *vulnerables* al estar fuera de nuestro control.

A lo largo de los dos primeros capítulos Faria discute las objeciones en contra de sus dos tesis centrales —temporalismo y antiindividualismo—. El tercer capítulo está dedicado a la “pérdida conceptual”,

la tesis según la cual, debido al antiindividualismo, el contenido de ciertas proposiciones no solo es impermanente —como muestra el temporalismo— sino que también puede desaparecer. Tanto el contenido de nuestras experiencias como el de nuestras creencias e incluso el del conocimiento resulta ser, en términos de Lewis (1996), *elusivo*.

La impermanencia, vulnerabilidad, infidelidad y elusividad del contenido no son, sin embargo, la meta final de Faria. Lo que más parece interesarle a nuestro autor, aunque presenta un menor desarrollo en el libro, es la relación de las tres tesis anteriores con la responsabilidad. Específicamente, Faria quiere argumentar en contra del *dictum* “deber implica poder”. A partir de una estrecha concepción de la relación entre poder y control, Faria sostiene que el deber va más allá de lo que podemos realizar, dejándonos como lección final un encomio para una vida mejor: la vulnerabilidad, la impermanencia, la infidelidad y la elusividad del contenido —incluso la falta de control en nuestras creencias y acciones— no son más que peligros menores, insignificantes si consideramos que la vida misma ya es algo “suficientemente peligroso en su conjunto” (Stevenson, 1876, p. 53).

Faria logra defender exitosamente las tres tesis centrales de su propuesta —impermanencia, vulnerabilidad y elusividad— pero no parece suceder lo mismo con la tesis final que pretende desarmar la relación responsabilidad-control. En lo que sigue desarrollaré un poco más las tres tesis centrales para después argumentar que, si bien estas logran poner en duda el papel del control en la responsabilidad, no bastan para aceptar que haya responsabilidad sin control.

2

Según la máxima fregeana, “si alguien quiere decir hoy aquello que expresó ayer usando la palabra ‘hoy’, reemplazará esa palabra por ‘ayer’. Aunque el pensamiento sea el mismo, su expresión verbal debe ser distinta para que el cambio de sentido, que de otra manera sería producido por los distintos tiempos, pueda ser cancelado” (Frege, 1918, p. 332).

Más allá de la disputa por la teoría del sentido como teoría del contenido (semántico o mental), con esta máxima Frege explicita un elemento esencial del contenido (semántico y mental), su *impermanencia*. Estrictamente hablando, la máxima fregeana está incompleta, pues el cambio no solo aplica a las palabras sino también al pensamiento. Deberíamos decir, entonces, que “si uno quiere pensar hoy aquello que pensó ayer usando el concepto HOY, reemplazará ese concepto por AYER.”

Sin embargo, es cierto también que el pensamiento no será enteramente el mismo. No es lo mismo pensar A que pensar B.¹

A. HOY FUE UN GRAN DÍA.

B. AYER FUE UN GRAN DÍA.

Esto es así porque, como subraya Faria siguiendo a una larga tradición que parte al menos desde Aristóteles, los valores de verdad son distintos y varían de manera distinta a través del tiempo. El pensamiento A fue verdadero ayer y es falso hoy, mientras con B sucede lo opuesto. Pero no solo, además el estado cognitivo general del sujeto no es el mismo. Seguramente quien piensa A tiene más pensamientos asociados e incluso estados emocionales correspondientes, pensamientos y emociones que no contempla quien piensa B.

Faria (2021) sostiene que la impermanencia temporal del contenido es una característica ineludible. Dicha característica es, sin duda, problemática si lo que se busca es representar al lenguaje y el pensamiento como teniendo relaciones lógicas/composicionales. Un contenido impermanente no es suficientemente estable, por ejemplo, para dar cuenta de sus relaciones inferenciales con otros contenidos.

El temporalismo debe enfrentar la objeción de Richard (1981) según la cual aceptar que hay proposiciones temporales impide dar cuenta de cómo la mente humana preserva, mantiene o modifica sus contenidos, como se muestra en la cadena inferencial de (1) a (3), en donde (1) expresa (presumiblemente) una proposición temporal al interior de la cláusula ‘que’.

1. María creía que Nixon era presidente.
2. María aún cree todo aquello que alguna vez creyó.
3. María cree que Nixon es presidente.

El problema es evidente. Las oraciones (1) y (2) son verdaderas, pero la oración (3) no lo es. Sin embargo, se sigue de (1) y (2) en virtud de que la proposición que creía María según (1) es una proposición temporal semejante a C.

C. NIXON ES PRESIDENTE.

¹ En adelante usaré letras para enlistar contenidos o proposiciones y números para enlistar oraciones.

Evidentemente esta no es una descripción correcta de la dinámica cognitiva. Así no es cómo los humanos mantenemos, preservamos, modificamos y alteramos los contenidos de nuestros pensamientos, creencias, etc. El temporalismo está en problemas.

Pero su negación, el eternismo —la idea de que toda proposición está temporalmente especificada y, por ende, es incambiable— también lo está pues no logra explicar la diferencia entre creer que D es el caso y creer que E lo es. Similarmente, no puede explicar por qué hay un cambio con el paso del tiempo que nos lleva de creer en D en t_1 a creer en F en t_2 .

D. ESTÁ SOLEADO.

E. ESTÁ SOLEADO AHORA EN t_1 .

F. NO ESTÁ SOLEADO.

La solución de Faria, correcta a mi entender, pasa por reconocer y aceptar el problema recuperando el *dictum* fregeano. En efecto, comúnmente contemplamos proposiciones temporales pero si mantuviésemos exactamente las mismas como contenido de nuestros pensamientos y creencias estaríamos en problemas. Lo que viene a mostrar la objeción de Richard es que *no* es mediante la permanencia de proposiciones que alcanzamos una dinámica cognitiva estable. “[C]onservar una creencia no involucra creer la misma proposición temporalmente neutral sino otra proposición relacionada apropiadamente con la original” (Faria, 2021, p. 24).

Dicho en otros términos, para mantener o preservar ciertos pensamientos la mente humana está obligada a “reemplazar”, como muestra Frege, ciertos conceptos por otros, ciertas proposiciones por otras más adecuadas.

3

Comúnmente pensamos que cuando hacemos una inferencia podemos determinar si es lógicamente válida. No necesitamos más información ni más competencia conceptual de la que ya tenemos en tanto que hablantes competentes. Dicho en otras palabras, la validez lógica es *transparente*, es decir, no necesitamos realizar ningún tipo de investigación (menos aún investigación empírica) para determinarla. La inferencia de (4) y (5) a (6), por ejemplo, es evidentemente válida.

4. El agua es H_2O .

5. El vaso que tengo enfrente tiene agua.
6. El vaso que tengo enfrente tiene H_2O .

Sin embargo, la transparencia de la validez supone la del contenido de las premisas y conclusiones. Por ejemplo, según el uso que le da el hablante, se supone que 'agua' tiene el mismo contenido en (4) que en (5). De otra manera, si "agua" en (4) significara H_2O y en (5) significara XYZ, la inferencia a (6) sería inválida. Si queremos garantizar la validez de la inferencia debemos garantizar que "agua" significa H_2O tanto en (4) como en (5).

Ahora bien, para el antiindividualismo la pregunta por el significado de "agua" es acerca del mundo y su respuesta requiere de investigación y no mera reflexión. Qué contenido tenga "agua" depende estrictamente de qué naturaleza tenga el líquido al que refiere. Y esa naturaleza — H_2O o XYZ— no depende de lo que suceda con nuestras creencias, deseos, pensamientos, etc.

Se sigue que la validez de la inferencia de (4) y (5) a (6) depende de la naturaleza del mundo en donde son emitidas las oraciones. Si el antiindividualismo tiene razón, entonces para determinar si (6) se sigue de (4) y (5) no basta la mera reflexión. De hecho, bien puede suceder que la inferencia sea válida por azar, porque el mundo coopera en su favor sin que nosotros lo sepamos. La mera reflexión no nos permite distinguir entre inferencias válidas y equívocas o inválidas.

Para la tradición esto implica que "nuestras capacidades inferenciales no estarían funcionando correctamente" (Faria, 2021, p. 30). De ahí que varios autores busquen dotar al antiindividualismo de la *transparencia* de contenido que característicamente le falta (ver Davidson, 1984, 1987; Burge, 1988; Shoemaker, 1988; Heil, 1988). Faria (2021) dedica gran parte del segundo capítulo a dichas propuestas que, en resumidas cuentas, defienden la idea (aparentemente intuitiva) de que tener competencia racional implica tener *transparencia* sobre el contenido de las actitudes proposicionales propias. Para Burge (1996), por ejemplo, es posible determinar por reflexión el contenido de "agua" siempre que haya una adscripción de primer orden (p.ej., Este vaso tiene agua) y una de segundo orden (p.ej., creo que este vaso tiene agua) en las que coinciden sujeto, tiempo y mundo de adscripción. Esta transparencia es, sin embargo, efímera. Si dejan de coincidir cualquiera de las variables, se pierde el acceso autoritativo sobre el contenido.

La argumentación de Faria (2021) a favor del antiindividualismo es novedosa por híbrida. Por un lado, coincide con Boghossian (1989) sobre el fracaso de la estrategia de Burge. Aceptar la transparencia efíme-

ra implica aceptar que, sin mediar falla alguna —no hay confusión conceptual ni problemas de memoria— el sujeto pasa de tener conocimiento sobre el contenido de “agua” en t_1 a la ignorancia sobre el mismo en t_2 . A falta de un olvido del sujeto, esta ignorancia sólo puede explicarse de una manera: el sujeto nunca supo cuál era el contenido de “agua”. De ahí que concluya Boghossian (1992, p. 13): el antiindividualismo “es inconsistente con la tesis [...] de que podemos detectar *a priori* si nuestras inferencias son o no lógicamente válidas”. Por otro lado, Faria se opone al *modus tollens* que Boghossian (1989) pretende. Para Faria, si el antiindividualismo implica una reducción en el alcance de nuestros poderes de reflexión *a priori* entonces es el *a priorismo* el que sale perdiendo, no el antiindividualismo.

Así, la defensa del antiindividualismo se convierte en una invitación a reconocer al menos tres límites sustanciales de la dinámica cognitiva humana. Primero, en contra de la intuición *a priorista*, debemos aceptar la *vulnerabilidad* del contenido mental. No hay manera de garantizar *a priori* que el contenido de un término / concepto (p.ej., de clase natural) sea tal o cual. Dicho contenido —su naturaleza, permanencia o impermanencia— siempre depende de condiciones que se encuentran fuera de nuestro alcance.

Segundo, en contra del intento de salvamento estilo Burge, debemos reconocer que la memoria retentiva, sobre la cual descansa la esperanza de recuperar el contenido supuestamente identificado, tiene como función *reconstruir* y no preservar la información. Siguiendo a Bernecker (1998), Faria insiste “el pasado es reescrito a partir del punto de vista y las prioridades del presente” (2021, p. 42). Dicho brevemente, la memoria no cumple con la *fidelidad* requerida. Empíricamente no hay condiciones para garantizar el acceso privilegiado tras perder la transparencia.

Tercero, de la mano de la *vulnerabilidad* del contenido aparece la *elusividad* de la identidad referencial. Así como no podemos garantizar que tal o cual sea el contenido de términos y conceptos, tampoco podemos garantizar que tal o cual sea la referencia de expresiones denotativas.

Supongamos que usamos “ese perro” en (7) y (8) para inferir (9).

7. Ese perro₁ es hermoso.
8. Ese perro₂ es enorme.
9. Hay un perro que es hermoso y enorme.

La inferencia es válida sólo si “ese perro” en (7) refiere al mismo objeto que en (8), es decir, solo si (10) es verdadera.

10. Ese perro₁ = ese perro₂.

Pero (10) es verdadera solo si “ese perro” en (10) refiere al mismo objeto que en (7) y (8), es decir solo si (11) es verdadera. Y así sucesivamente.

11. Ese perro₁ & ese perro₂ en (10) = ese perro₁ en (7) & ese perro₂ en (8).

Como sostiene Faria (2021), siguiendo a Kaplan (1989) y Campbell (1987), “[e]l regreso solo se detiene si en cierto momento puedes *dar por sentado* que dos *tokens* de un mismo tipo tienen el mismo valor semántico” (2021, p. 46). No podemos garantizar la identidad referencial —ni por reflexión *a priori* ni por investigación *a posteriori*—, solo podemos suponerla.

La *vulnerabilidad* del contenido, la *infidelidad* de la memoria y la *elusividad* de la identidad referencial presentan al razonamiento humano como “destinado a ser, hasta cierto punto, un asunto inseguro” (2021, p. 47). Faria lo describe en términos lewisianos. Lewis (1996) nos enseñó que el conocimiento es elusivo. “Quizás sepamos mucho [...] pero quizás cuando consideramos rigurosamente nuestro conocimiento, este desaparece. Pero solo cuando lo contemplamos más rigurosamente de lo que el hombre sano lo hace” (1996, p. 550). Esto mismo, afirma Faria (2021), sucede con nuestras capacidades inferenciales. En ocasiones nuestras inferencias son válidas, el contenido es el correcto, acertamos referencialmente. Garantías no hay. Si la presuponemos, podemos contar con la capacidad inferencial que deseamos —con presunción de invulnerabilidad y fidelidad—. Pero si la buscamos rigurosamente, desaparece.

4

En el tercer y último capítulo Faria (2021) identifica un tipo de pérdida del contenido que afecta directamente a la vida práctica, lo que el autor llama *devenir retroactivo*. Dado que el contenido está determinado por el mundo y su naturaleza, puede ser que en un momento t_2 descubramos que los conceptos que empleábamos en t_1 carecían de contenido y, por ende, “que algo que ha sucedido [en t_1 ...] venga a ser [en t_2] algo que en el momento que sucedió, no era” (Faria, 2021, p. 55).

Esto es así debido a la relación entre conceptos y acciones. En palabras de Hacking “todos los actos intencionales son actos bajo descripciones. Por lo tanto, si se crean nuevos modos de descripción, en

consecuencia, nacerán nuevas posibilidades de acción” (1986, p. 108). Pero, así como nacen, también se pierden conceptos, descripciones y posibilidades de acción. El *antiindividualismo* implica la posibilidad de la pérdida conceptual, la cual a su vez implica la pérdida de posibilidades de acción que constituye al devenir retroactivo. Si en t_1 una conducta constituía la acción de observar a Vulcano al amanecer, en t_2 el mismo evento pierde el valor intencional que tenía en t_1 y se convierte simplemente en un error en t_2 .

En línea con las preocupaciones prácticas, Faria (2021) cierra con una muy breve discusión sobre la relación entre responsabilidad y control que, no obstante su brevedad, “se trata de la lección principal [...] de la presente investigación sobre dinámica cognitiva” (2021, p. 67). Esta lección consiste en cuestionar el bien establecido *dictum* metaético según el cual *deber implica poder*.

Faria (2021) parte de la idea de que este principio supone a su vez una relación estrecha entre *responsabilidad* y *control*. Si no podemos controlar X no puede decirse que seamos responsables por X. Sin embargo, hay varios casos en los que esto no parece cumplirse. Desde Williams (1981) sabemos que existe la suerte moral, que el azar puede influir en determinar el resultado normativo de nuestras acciones, sin que por ello dejemos de ser responsables. En el derecho, nos recuerda Faria, las consecuencias tienen un gran peso. De manera que podemos ser responsables de un mal resultado aún si no fuimos negligentes, aún si no podíamos saber que éramos responsables.

Toda la discusión previa sobre la impermanencia del contenido, la vulnerabilidad de las inferencias, la infidelidad de la memoria y la elusividad de la referencia sirve para dibujar una dimensión más de responsabilidad sin control. Siguiendo a Sorensen (1998), Faria defiende la existencia de la *suerte lógica*, la idea de que somos responsables por nuestras inferencias (nuestro razonamiento) aun si no tenemos control sobre estas. Faria sostiene, en palabras de Williamson (2000), que “uno puede estar racionalmente obligado a hacer algo, aun cuando uno no esté en posición de saber que está racionalmente obligado a hacer algo” (2000, pp. 15-16].

Si esto es así, si actúo correctamente al inferir (14) y no (15) a partir de (12) y (13)

12. El agua es H_2O .
13. El vaso que tengo enfrente tiene agua.
14. El vaso que tengo enfrente tiene H_2O .
15. El vaso que tengo enfrente tiene XYZ.

entonces pareciera que la pregunta por aquello que podemos controlar, garantizar o preservar cognitivamente se vuelve innecesaria en tanto que no afecta nuestra responsabilidad.

Recuperando la idea de Stevenson (1876) de que la vida es suficientemente peligrosa “en su conjunto” como para detenerse a valorar “pequeños peligros”, Faria nos invita a no preocuparnos por la impermanencia, la vulnerabilidad, la infidelidad, la elusividad y la falta de control sobre el contenido de nuestras creencias y pensamientos. La vida (cognitiva) humana consiste precisamente en eso. No nos dice, desde luego, qué sí debería ocuparnos.

5

El libro de Faria es, como dije ya, extraordinario. Ofrece una argumentación sutil, novedosa y convincente mientras presenta la interpretación menos técnica, más vital si se quiere, de la disputa sobre dinámica cognitiva. Sin embargo, hay a mi entender algunos problemas menores respecto del valor (normativo y práctico) que se les da a tres implicaciones —empobrecimiento, identidad personal y responsabilidad sin poder— de la visión que nos ofrece Faria de la dinámica cognitiva.

¿Empobrecimiento de la experiencia? Faria expresa una preocupación llamativa ante la pérdida asociada al devenir retroactivo (ver sección anterior). En su opinión se pierde no solo una herramienta de clasificación / representación, sino también convenciones —las que hayan empleado dichos conceptos— y emociones asociadas a dichas convenciones. Para Faria, “la pérdida conceptual involucra un empobrecimiento de la experiencia” (2021, p. 66).

Pero es difícil ver cómo es que hay tal empobrecimiento. Primero porque no es obvio que se pierdan emociones, elementos centrales de la experiencia humana. Si bien es claro cómo una pérdida intencional —un concepto o una descripción— puede redundar en más pérdidas intencionales —creencias, pensamientos, acciones— no es claro que sea este el caso de las emociones. Cabe mencionar, en favor de Faria, que su argumentación sugiere estar pensando en la idea de Wittgenstein según la cual los conceptos no solo tienen una función intencional taxonómica, sino que también guardan una relación estrecha con las emociones.² Sin embargo, aún si aceptamos la idea de Wittgenstein, no es claro que la pérdida conceptual sea también emocional. Al perderse el concepto se estaría perdiendo el vínculo entre ese concepto y esa emoción, no la

² Debo agradecer a un(a) arbitre anónimo(a) por esta observación.

emoción misma, la cual en principio seguiría siendo accesible por otros medios (conceptos). Habría una pérdida emocional si hubiese un vínculo esencial entre tales o cuales conceptos y tales o cuales emociones. Sería necesario, por ejemplo, que hubiese emociones que puedan darse exclusivamente bajo tal o cual descripción /concepto y no bajo ninguna otra. Es decir, las emociones tendrían que estar necesariamente atadas a (ser únicamente accesibles por) el concepto en cuestión. Pero esto, precisamente, no parece suceder. Emociones como la tristeza, la felicidad o la ira pueden acompañar a los pensamientos más disímiles. Es difícil, al menos, imaginar alguna emoción con la que no ocurra esto.

Segundo, aun si aceptamos que exista tal tipo de emociones fina y necesariamente descriptivas, el fenómeno en cuestión es bidireccional. El devenir retroactivo es una consecuencia del cambio conceptual mediante el cual desaparecen pero también aparecen conceptos. No solo hay pérdida, también hay ganancia de conceptos, descripciones, acciones y, por supuesto, emociones. Tercero, y último, es importante notar que, como mínimo, no es obvio que una pérdida de acciones, intenciones y emociones implique directamente un empobrecimiento. Esto presupone que todo concepto, intención, acción y emoción es por sí misma valiosa moral o prácticamente. Es muy probable que más de una pérdida conceptual en la larga historia de la humanidad haya implicado un enriquecimiento moral y práctico para la especie.

¿Persona elusiva? Como he dicho anteriormente, más que defender al *temporalismo* y al *antiindividualismo*, la meta central de Faria (2021) es rescatar los detalles más humanos de la dinámica cognitiva: la *impermanencia* del contenido, la *vulnerabilidad* de la inferencia, la *infidelidad* de la memoria y la *elusividad* de la referencia (entre otros). Estas cuatro son características propias de la cognición humana, condiciones sobre las cuales construimos nuestro conocimiento —la ciencia misma— y con las cuales nos atrevemos a llevar una vida ordinaria. Las consecuencias prácticas son evidentes. Por ejemplo, junto con la identidad referencial se vuelve elusiva la identidad personal. Así como no podemos garantizar que el perro señalado en t_1 sea idéntico al señalado en t_2 , tampoco podemos garantizar que la persona identificada en t_1 sea la misma que la persona reconocida en t_2 . Esto es así aun si, suponemos, una misma es la persona en cuestión. ¿O acaso hay algo especial con respecto a la identidad personal?

Esta no parece, contrario a lo que sugiere Faria, una consecuencia menor de la discusión sobre dinámica cognitiva. Asumimos, no hay dudas, que sabemos quién somos, que podemos reconocernos con el paso del tiempo y que repetidamente podemos referir exitosamente a una

y la misma persona. Pero, ¿realmente hay tanto riesgo de equivocarse respecto de uno mismo como respecto del mundo exterior? Si un pensamiento o representación tan íntima como la identidad personal es tan incierta como el conocimiento de la mecánica cuántica, ¿realmente podemos continuar con nuestra vida ordinaria sin problemas? Coincido con Faria en que una persona sana no suele cuestionarse por las bases metafísicas de su identidad personal. Pero sospecho que, a diferencia del mundo exterior, una vez hecho este cuestionamiento no es muy sencillo simplemente asumir que sí somos quien creemos ser y así persistimos a través del tiempo, sin exigir mayor sustento. Por otro lado, a diferencia del contenido acerca del mundo, la identidad personal parece (¿por suerte?) estar a resguardo de los vaivenes del mundo e incluso de la infidelidad de la memoria. La identidad personal parece, al menos, ser una representación interna enteramente al alcance de las capacidades cognitivas humanas —aunque todo sugiere que no fácilmente al alcance de la reflexión consciente—. Incluso si la memoria es infiel y nos presenta cada día una versión distinta de la persona que somos, eso que nos presenta, podríamos decir, es lo que somos. Dicho en otros términos, salvo casos patológicos de autoengaño, no es claro que podamos equivocarnos respecto de quién somos.

Es importante notar el papel que puede jugar la diferencia entre la identificación y la reidentificación personal. Dependiendo de cuál sea nuestra teoría sobre la persistencia de las personas a través del tiempo, el acceso *transparente* a quién somos en el momento actual puede o no mantenerse para un momento diferente. Si creemos en la continuidad física-causal de la persistencia personal, entonces, pareciera que al reconocernos como idénticos a una persona en un momento pretérito esa persona no es ya un objeto interno al que tengamos un acceso *transparente*. Ciertamente no es posible dirimir la disputa sobre teorías de la persistencia personal en este espacio. Pero sí es posible concluir que el contenido de nuestra representación de nosotros mismos en el momento actual está determinado interna y no externamente. El antiindividualismo sobre la identidad personal parece no tener tanto sustento.³

¿*Deber y responsabilidad sin control?* En su última lección Faria (2021) argumenta que la vulnerabilidad, impermanencia e infidelidad del contenido mental presentan más evidencia —sumándose a la suerte moral— en contra del principio *deber implica poder*. Esto es así en virtud de que “la suposición de fondo sobre la conexión entre responsabilidad y control yace en el corazón” de lo que se ha discutido a todo lo largo

³ Agradezco a un árbitro anónimo por señalar esta dificultad.

del libro. Dicho de otra manera, hemos visto que hay responsabilidad (p.ej., inferencial) sin control (p.ej., de contenidos), sugiriendo paralelamente que hay deber (p.ej., inferir válidamente) sin poder, pues no está bajo nuestro control inferir siempre de manera válida.

Pareciera, entonces, que al principio *deber implica poder* le subyace el principio *responsabilidad implica control cognitivo*. Y, por ende, que al no haber control cognitivo pero sí responsabilidad, se sigue la falsedad de ambos principios. Hay responsabilidad sin control y deber sin poder. ¿Esto es así realmente? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta requiere, ciertamente, de una extensa discusión que no corresponde en este trabajo. Pero cabe señalar, al menos, alguna complicación que Faria parece soslayar.

No es claro que el control que se pierde, entre otras cosas, con el antiindividualismo, sea el que da forma a la conexión responsabilidad-control que subyace al principio *deber implica poder*. En epistemología contemporánea hay una extensa discusión sobre deberes que una hablante puede tener en relación con lo que afirma (ver Williamson, 1996; Whitting, 2015; Douven, 2009; y Lackey, 2008 entre otros). Una de las disputas concierne el tipo específico de deber —a si la hablante debe afirmar solo lo que sabe o si basta con meramente estar justificada en creer lo que afirma—. ⁴ Consideremos el principio más permisivo de todos según el cual una hablante debe ser honesta —no decir lo que cree falso—. Intuitivamente está bajo nuestro control cumplir con este principio, podemos ser honestas y honestos. Sin embargo, podría pasar, en línea con el *antiindividualismo*, que no tengamos control sobre el contenido de lo que afirmamos de manera que, en ese sentido, seamos honestos por azar o incluso deshonestos —afirmando lo que creemos falso— sin que podamos siquiera darnos cuenta. Podría ser que una persona, por ejemplo María, viva en un mundo en el que el agua es XYZ y sin embargo crea falsamente que vive en un mundo en el que el agua es H₂O. Más aún, puede ser que María esté informada sobre la diferen-

⁴ Hay al menos seis principios en disputa según la fuerza y exigencia que ponen en la hablante. Desde el más exigente principio del conocimiento (i.e., afirma solo lo que sabes), hasta el más permisivo principio de la creencia (i.e., afirma solo lo que crees), pasando por múltiples versiones que no hablan de conocimiento ni creencia sino de justificación o verdad y falta de la misma. En este trabajo me enfoco en el principio de honestidad, propuesto por Grice (1967) y Lewis (1975) por dos razones. Primero, porque es el principio más permisivo en torno a la aseveración (no exige ni conocimiento, ni evidencia, ni justificación). Segundo, porque se trata de un principio que no es meramente epistémico sino también lingüístico. Siguiendo a Grice y Lewis, parece difícil imaginar cómo una hablante puede tener una conversación informativa sin observar el principio de honestidad. Agradezco a un árbitro anónimo por esta observación.

cia entre H₂O y XYZ, de manera que además cree explícitamente que es falso que el agua sea XYZ en su mundo. Así, tiene las creencias G y H (ambas falsas). Pero vive en un mundo en el que el agua es XYZ. En ese caso, dado el *antiindividualismo*, al emitir 16 María afirmaría lo que explícitamente cree que es *falso* según H, a saber, que el agua es XYZ.

G. EL AGUA ES H₂O.

H. ES FALSO QUE EL AGUA ES XYZ.

16. Este vaso tiene agua.

Intuitivamente María no está siendo deshonesta. Puede ser que no tenga control sobre el contenido de sus creencias y afirmaciones, pero sí lo tiene sobre qué oraciones elige afirmar y eso parece bastar para que su acto de habla sea honesto. Más específicamente, María resulta honesta al emitir (16) porque, teniendo control sobre qué oración emitir afirmativamente, elige (16) y no (17). Por otro lado, María *no* es deshonesto al expresar la proposición I con dicha emisión, en virtud de no tener control sobre el contenido de (16) y creer, falsamente, que está expresando J.

I. ESTE VASO TIENE XYZ.

J. ESTE VASO TIENE H₂O.

17. Este vaso tiene XYZ.

Si esta descripción es intuitivamente correcta, una vez que identificamos detalladamente qué es aquello sobre lo que no tenemos control, vemos que no coincide con aquello sobre lo que se nos exige responsabilidad. De ser así, la conexión responsabilidad-control sigue en pie y con ella el principio *deber implica poder*.

No sería extraño leer este libro como una batalla contra el *apriorismo* abundante en la tradición filosófica. Nuestras competencias conceptuales no son, desde esta perspectiva, siquiera suficientes para saber con certeza en qué estamos pensando, menos aún nos servirán para saber cómo es el mundo. No tenemos dadas las garantías necesarias para lograrlo. El contenido no permanece, es vulnerable y la memoria no es fidedigna. Faria (2021) sugiere que entendamos estas garantías—transparencia, control, invulnerabilidad— como presuposiciones que convencionalmente damos por supuestas.

En un pasaje casi escondido Faria (2021), curiosamente, intenta recuperar cierta *aprioricidad* de las garantías al sostener que “tenemos *a priori*, aunque de manera revocable, derecho a [esas presuposiciones]”

(2021, p. 49). A mi entender esto es solo un resabio del *apriorismo* en el que nos formamos todos. Puede ser que sea convencional presuponer todas las garantías mencionadas. Pero eso solo reafirma el carácter *a posteriori* de las mismas. Presuponemos permanencia, acceso reflexivo, fidelidad y certeza porque hemos aprendido a hacerlo al adquirir y reproducir dichas convenciones. O, si se prefiere, aprendimos a presuponer esas garantías cuando aprendimos a formar parte de una comunidad de personas con creencias, pensamientos e intereses que comparten una lengua —expresiones, significados, prácticas, etc.—.

Bibliografía

- Bernecker, S. (1998). Self-knowledge and closure. En P. Ludlow & N. Martin (Eds.). *Externalism and Self-Knowledge* (pp. 333-349). CSLI Publications.
- Boghossian, P. A. (1989). Content and self-knowledge. *Philosophical Topics*, 17(1), 5-26. <http://www.jstor.org/stable/43154037>
- Boghossian, P. A. (1992). Externalism and inference. *Philosophical Issues*, 2, 11-28. <https://doi.org/10.2307/1522852>
- Burge, T. (1988). Individualism and self-knowledge. *The Journal of Philosophy*, 85(11), 649-663. <http://www.jstor.org/stable/2026940>
- Burge, T., & Peacocke, C. (1996). Our entitlement to self-knowledge: I. Tyler Burge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 91-116. <http://www.jstor.org/stable/4545230>
- Campbell, J. (1987). Is sense transparent? *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88, 273-292.
- Davidson, D. (1984). First-person authority. *Dialectica*, 38(2-3), 101-111. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1984.tb01238.x>
- Davidson, D. (1987). Knowing one's own mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60(3), 441-458. <https://doi.org/10.2307/3131782>
- Douven, I. (2009). Assertions, Moore and Bayes. *Philosophical Studies*, 144(3), 361-375. <https://doi.org/10.1007/s11098-008-9214-4>
- Faria, P. E. (2021). *Tiempo, pensamiento y vulnerabilidad: Una investigación sobre la dinámica cognitiva*. EUDEBA-SADAF.
- Frege, G. (1918). Der Gedanke: Eine logische Untersuchung. En G. Patzig (Ed.), *Logische Untersuchungen* (pp. 30-53). Vandenhoeck y Ruprecht.
- Grice, H. P. (1967). Logic and Communication. En H. P. Grice (1989), *Studies in the way of words*. Harvard University Press.
- Heil, J. (1988). Privileged access. *Mind*, 97(386), 238-251. <https://doi.org/10.1093/mind/97.386.238>

- org/10.1093/mind/XCVII.386.238
- Kaplan, D. (1989). Afterthoughts. En J. Almog, J. Perry & H. Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 565-614). Oxford University Press.
- Lackey, J. (2008). Norms of assertion and testimonial knowledge. En J. Lackey *Learning from words: Testimony as a source of knowledge* (pp. 103-141). Oxford University Press.
- Lewis, D. K. (1975). Languages and Language. En D. K. Lewis (1981). *Philosophical Papers Vol. 1*. Oxford University Press.
- Lewis, D.K. (1996). Elusive knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 74(4), 549-567. <https://doi.org/10.1080/00048409612347521>
- Richard, M. (1981). Temporalism and eternalism. *Philosophical Studies*, 39, 1-13. <https://doi.org/10.1007/BF00354808>
- Shoemaker, S. (1988). On knowing one's own mind. *Philosophical Perspectives*, 2, 183-209. <https://doi.org/10.2307/2214074>
- Sorensen, R. A. (1998). Logical luck. *The Philosophical Quarterly*, 48, 319-334. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00103>
- Stevenson, R. L. (1879). *Travels with a donkey in the Cevennes*. The Echo Library.
- Whitting, D. (2015). Truth is (still) the norm for assertion: A reply to Littlejohn. *Erkenntnis*, 80(6), 1245-1253. <https://doi.org/10.1007/s10670-015-9722-5>
- Williams, B. (1981). *Moral luck*. Cambridge University Press.
- Williamson, T. (1996). Knowing and asserting. *The Philosophical Review*, 105(4), 489-523. <https://doi.org/10.2307/2998423>
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford University Press.

Recibido el 12 de enero de 2023; aceptado el 16 de mayo de 2023.