

## SENSACIONES E INCORREGIBILIDAD

### Introducción

Parece ser que una cantidad cada vez mayor de científicos, psicólogos y neurofisiólogos, aceptan la idea de que no es necesario postular nada fuera de los procesos puramente físicos (o neurofisiológicos) en el sistema nervioso central del hombre para poder explicar qué son los estados mentales. Si el progreso científico permitiera confirmar esta tesis, resultaría que el conjunto de los procesos o estados mentales sería idéntico a un subconjunto de procesos cerebrales y que los eventos mentales, que hasta hace poco habían sido tenidos por cualitativa o esencialmente diferentes de los fenómenos físicos, serían susceptibles de una explicación dentro de una teoría de corte científico, a la manera de cualquier otro evento físico.

Sin embargo, hay filósofos que sostienen que dicho proyecto es imposible de llevarse a cabo. Consideran que hay razones *a priori*, concluyentes, para rechazar semejante teoría fisicalista. Suponen que el mero intento de establecer una teoría de la identidad entre los eventos mentales y un conjunto de eventos neurofisiológicos en el sistema nervioso central del hombre descansa sobre una confusión conceptual semejante a la de quien tratara de identificar el número cinco, por ejemplo, con los dedos de su mano izquierda; en ambos casos, nos dicen, los objetos bajo consideración poseen características esencialmente distintas y por tanto resultaría absurdo cualquier intento de reducción. Según estos filósofos, basta reflexionar sobre la naturaleza de unos y otros fenómenos para poder establecer la falsedad de la teoría fisicalista; esto es, la falsedad de la teoría puede y debe establecerse *a priori*. No habría, pues, necesidad de acudir al laboratorio, ni de practicar ningún experimento para confirmar o disconfirmar ninguna hipótesis de tipo fisicalista, su falsedad quedaría establecida *a priori* y sería, por lo demás, necesaria. Por tanto, cualquier intento del científico por elucidar nociones mentalistas estaría condenado al fracaso por razones *a priori*.

Ahora bien, un filósofo sensato, interesado por los desarrollos recientes de la neurofisiología y preocupado por la posibilidad de una teoría científica de lo mental, podrá desde luego poner en cuestión la verdad de las afirmaciones anteriores y tratar de mostrar que las objeciones filosóficas que con más insistencia han solido adelantarse contra la verdad de una teoría fisicalista de la mente carecen, en realidad, de fundamentos *a priori* y que, por tanto, no hay argumentos válidos de tipo lógico o conceptual, esto es, filosóficos, para rechazar la identificación de lo mental y lo físico. Al hacer a un lado las objeciones *a priori* contra la posibilidad de dicha identifica-

ción, el filósofo dejaría obviamente el campo abierto al científico para que fuese éste quien estableciera empíricamente la verdad o la falsedad de una teoría fisicalista de lo mental.

Algunas de las dificultades que con mayor frecuencia son traídas a colación por los filósofos para rechazar la identificación entre cuerpo y mente son: lo que podríamos llamar el carácter subjetivo o la "cualidad experiencial" de nuestros propios estados mentales, la tesis de la incorregibilidad y el acceso privilegiado que tenemos a ellos.<sup>1</sup> Los estados mentales, nos dicen, son experiencias subjetivas que tengo, de las que soy consciente, son eventos psicológicos que conozco por introspección y de los que tengo un conocimiento inmediato, el cual, suele añadirse, garantiza la certeza que tengo con respecto al conocimiento de los míos propios. Los estados mentales serían, de acuerdo con estos filósofos, fenómenos categorialmente diferentes de los fenómenos físicos; esto es, las propiedades que pudieran ascribirse a un fenómeno mental serían esencialmente distintas (esto es, pertenecerían a distintas categorías lógicas) a las que pudieran ascribirse a un fenómeno físico. Por tanto, cualquier intento por proporcionar un esclarecimiento de nociones mentales en términos de fenómenos físicos, directa o indirectamente observables, caería irremediablemente en el fracaso, pues dejaría necesariamente fuera de la explicación aquello que es propio, distintivo, de los estados mentales: su aspecto subjetivo, su condición de ser experimentados y todo lo que esto conlleva. Lo más que el científico podría hacer, de acuerdo con estos filósofos que defienden la especificidad de lo mental, sería inventar nuevos conceptos membretándolos con los antiguos términos mentalistas, y caer en la ilusión de que se ha explicado lo que es un estado mental. Pero, *lo mental* no sería lo denotado por ese concepto teórico del científico, sino aquéllo de lo cual tenemos experiencia inmediata y que conocemos directamente por introspección.<sup>2</sup>

Muy ligada con el punto de vista anterior y estrechamente vinculada con el problema que aquí nos interesa, esto es, el de la posibilidad de una teoría científica de lo mental, está la doctrina de la incorregibilidad o indubitabilidad de los reportes de estados mentales en la primera persona del singular. De acuerdo con esta doctrina, si uno cree que tiene un cierto estado mental entonces se sigue que lo tiene o, dicho de otra manera: no puede haber creencias falsas acerca de los propios estados mentales presentes. A primera vista esta tesis parece tener cierta plausibilidad para algunos casos de estados mentales y poca o ninguna para otros. Por ejemplo, las sensaciones corporales

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Thomas Nagel: "What is it Like to be a Bat?" *Phil. Review*, vol. LXXXIII, Nº 4, Octubre 1974; Richard Rorty: "Incorregibility as the Mark of the Mental", *The J. of Phil.*, vol. LXVII, Nº 12, Junio de 1970.

<sup>2</sup> Hay una teoría del significado implícita en lo anterior que no discutiremos aquí. De acuerdo con ésta, la referencia de una expresión quedaría determinada por los criterios que se utilizasen para su aplicación correcta. (Cfr. N. Malcolm, *Dreaming*, pp. 74-75.)

parecerían ser candidatos favorables a la tesis en tanto que las emociones complejas, tales como los celos, la angustia etc., serían desfavorables; esto es, parecería mucho más plausible encontrar un contraejemplo a la doctrina dentro de estos estados mentales complejos que en el caso de las sensaciones.

Ahora bien, bastaría que la tesis de la incorregibilidad o indubitabilidad fuese verdadera para cierta clase de estados mentales, para que fuese imposible un tratamiento científico de esa misma clase.<sup>3</sup> Consideremos lo siguiente: Aún los que sostienen la tesis de la incorregibilidad aceptan que las ascripciones que hacemos de estados mentales a terceras personas pueden hacerse sobre la base de su conducta no verbal exhibida y que nosotros observamos en contextos específicos, pero, añadirían, en el caso de haber conflicto entre el testimonio honesto de la persona en cuestión y la ascripción que hemos hecho sobre la base de la observación de su conducta, el testimonio de la persona aludida constituye una prueba inapelable y decide la cuestión en forma definitiva. Hay que notar que es perfectamente concebible que se den este tipo de conflictos.<sup>4</sup> Ahora bien; supongamos que un psicólogo intenta desarrollar una teoría de las sensaciones, por ejemplo, en términos de fenómenos neurofisiológicos. Es posible que en caso de conflicto el psicólogo decidiera correlacionar la sensación no con el testimonio honesto del sujeto sino con el estado neurofisiológico observado y tratase de explicar de alguna manera la anomalía.<sup>5</sup> En este caso, el incorregibilista nos diría que si bien el psicólogo ha encontrado tal vez leyes interesantes para ciertos estados corporales, no ha descubierto leyes acerca de lo que son propiamente las sensaciones. Así por ejemplo, N. Malcolm en su libro intitulado *Dreaming*, nos dice acerca de los estudios que sobre el sueño realizaron Dement y Kleitman<sup>6</sup> que éstos no descubren nada acerca del sueño (p. 77) porque tienen un concepto erróneo de soñar (p. 79), que lo que hacen en realidad, es redefinir el concepto de sueño. Al emplear Dement y Kleitman como criterio de la ocurrencia de un sueño los REM (movimientos oculares rápidos) y no el reporte de quien supuestamente tuvo un sueño, están introduciendo una noción que no pertenece al concepto común de soñar y, nos dice Malcolm, "comprender esto es darse cuenta de que al introducirla están creando un nuevo concepto bajo un membrete antiguo" (p. 79). Continúa Malcolm: "una de las consecuencias que tendríamos que aceptar si los REM se tomasen como el criterio de soñar sería la de que si alguien nos contara un sueño podría suceder que su impresión [creencia] de que soñó fuese equivocada [...] Otra consecuencia

<sup>3</sup> Cfr. Katherine Pyne Parsons, "Mistaking Sensations", *Phil. Review*, vol. LXXIX, Abril de 1970, pp. 201-202.

<sup>4</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, *Intention*, p. 14.

<sup>5</sup> Cfr. Katherine Pyne Parsons, *op. cit.*, pp. 210-212.

<sup>6</sup> Dement, W. y Kleitman, N., "The Relation of Eye Movements During Sleep to Dream Activity: An Objective Method For the Study of Dreaming", *Journal of Exper. Psychol.*, vol. 53, 1957, pp. 339-346.

sería la de que podríamos descubrir que la afirmación [honesta] de un hombre de que no tuvo sueños 'mientras durmió fuese equivocada" (p. 80). Estas consecuencias, y otras más, le resultan inaceptables a Malcolm dada su posición frente al lenguaje de los sueños: es este un juego de lenguaje tal que sería imposible hablar de equivocarse o cometer errores sustanciales al reportar los propios sueños. Sería pues éste un tipo de lenguaje incorregible.

Podemos ver ahora cómo una postura incorregibilista acerca de los reportes de estados mentales en primera persona nos forzaría a aceptar *a priori*, o bien que no puede haber casos en que se dé conflicto entre el testimonio honesto de una persona por una parte y la conducta que constituye el único criterio o marca empíricamente observable para que otros puedan ascribirle sensaciones, por otra, lo cual implicará que las leyes de los científicos sobre estas cuestiones fuesen irremediabilmente triviales, o bien, que los conceptos de estados mentales usados por científicos y filósofos son conceptos diferentes que se refieren a eventos diferentes.

Parece pues importante examinar la tesis de la incorregibilidad para ver si es posible (o si es necesario) evitarla por razones también *a priori*, de manera que pudiéramos así eliminar al menos un obstáculo para considerar que los filósofos y los científicos no están condenados a la incomunicación.

Para tratar la tesis de la incorregibilidad elijo el caso de las sensaciones por considerar que los reportes de sensaciones son precisamente los que prestan mayor plausibilidad a la doctrina. Por otro lado se verá que los argumentos pueden aplicarse a los reportes en primera persona de estados mentales en general.

### 1. ¿Qué son las sensaciones?

Resulta imposible ofrecer una característica neutral de las sensaciones; esto es, al decir lo que es una sensación es inevitable hacerlo en términos mentalistas (concepto ordinario de sensación) o en términos fisicalistas (concepto científico de sensación). Nuestro problema es precisamente el de examinar si no hay ciertas características esenciales al concepto mentalista que hagan imposible cualquier intento de identificación de los *denotata* de ambos conceptos. Tomaremos, pues, el concepto ordinario de sensación, el mentalista, pues es con respecto a éste que se plantea la tesis de la incorregibilidad.

Una sensación, en tanto que estado mental, es un estado psicológico que experimentamos y del que podemos percatarnos sin necesidad de acudir a la observación sensorial, esto es, tenemos un conocimiento directo, no inferencial de ella. Se distinguirían de otros estados mentales por ser experimentados o bien como afecciones relativas a alguna parte o la totalidad de nuestro cuerpo (por ej., la sensación de dolor o de mareo) o bien por tener

un carácter fenomenal similar a aquello que percibimos mediante nuestros sentidos (por ej., alucinaciones, ilusiones sensoriales, etc.).

Joseph Margolis, en su libro *Knowledge and Existence*, propone una distinción que puede resultarnos útil para caracterizar las sensaciones. Distingue entre modos intransitivos de experiencia sensible y modos transitivos de experiencia sensible. Ambas serían formas que usamos para discriminar la realidad sensible. Los distintos tipos de percepción sensorial serían los modos transitivos, frente a las sensaciones que serían los modos intransitivos de experiencia sensible. La percepción sensorial de objetos físicos, en tanto que modo transitivo de experiencia sensible, nos permitiría discriminar verdídicamente algo, sólo en el caso en que dicho algo existiera independientemente del acto de ser discriminado. Esto es, el uso exitoso de un modo transitivo implicaría la existencia independiente de aquello discriminado. Por ejemplo, la existencia independiente de la silla es condición necesaria para que podamos verla o tocarla. Serían más o menos fáciles de detectar los errores que cometemos al utilizar la percepción precisamente por la carga existencial que supone su uso atinado.

Los modos intransitivos de experiencia sensible, en cambio, serían tales que lo discriminado mediante un tal modo, no tiene existencia independiente del acto mismo de discriminación. Por ejemplo, un dolor no existe independientemente de cuando lo sentimos; como tampoco lo que vemos en una alucinación o un sueño.

Dentro de estos modos intransitivos de experiencia sensible se distinguen dos clases:

- a) Aquéllos que pueden confundirse fenomenalmente, esto es, desde el punto de vista de las cualidades sensibles que ostentan, con la percepción verídica. En este caso, dada su similaridad con la percepción, nuestro vocabulario perceptual suele aplicársele sin demasiada dificultad a lo discriminado. Por ejemplo, podemos hablar de alucinar *ratas color de rosa*.
- b) Aquéllos que no se parecen a la experiencia perceptual y que por tanto no pueden confundirse con ella. Se trataría de sensaciones corporales tales como dolores, cosquillas, mareos, etc. El vocabulario mediante el cual describimos estas sensaciones *deriva* en general de ciertas regularidades (causales muchas veces) observadas entre objetos perceptuales. (Por ejemplo, decimos "tengo un dolor como si tuviera un alfiler encajado".)

Importa destacar aquí, tanto en el caso de las sensaciones fenoménales como en el caso de las sensaciones corporales, que el lenguaje que utilizamos para describir nuestras sensaciones es un uso derivado del lenguaje intersub-

jetivo que utilizamos para describir lo que percibimos, el cual a su vez puede ser intersubjetivo por la carga existencial que supone su uso correcto. Esto es, tomo aquí el lenguaje de sensaciones como un lenguaje derivado del perceptual que sería el lógicamente primitivo. Es importante notar este punto para deslindar ciertos problemas: la tesis de la incorregibilidad o indubitabilidad que nos interesa discutir aquí para el caso de las sensaciones, puede verse como una doctrina independiente de otra que sostuviese que el conocimiento (y por lo tanto el lenguaje) de sensaciones es lógicamente primitivo con respecto al conocimiento (y por lo tanto el lenguaje) de objetos perceptuales, esto es, con respecto al lenguaje que utilizamos para describir objetos públicamente observables.

Ahora bien, la ascripción de sensaciones a terceras personas puede hacerse sólo sobre la base de la conducta que exhiben y que podemos observar en contextos más o menos especificados, y esto a su vez hace admisibles y explicables los posibles errores que cometemos en la atribución de sensaciones a otras personas. Por ejemplo, podemos admitir que *B* se equivocó en la atribución de una sensación, por ejemplo de dolor, a otra persona *A*, explicando que la atribución la hizo sobre la base de cierta conducta de *A* (el cual después de todo no era más que un farsante). Pero *B no podrá* (y *no podrá*, porque esto es lógicamente imposible) inspeccionar directamente la sensación de *A*. Aún admitiendo que la conducta constituye un criterio adecuado para la ascripción de sensaciones a terceras personas, ningún conjunto de enunciados verdaderos acerca de la conducta de una tercera persona parece *implicar lógicamente* la verdad de un enunciado que le ascribiera una sensación.<sup>7</sup>

Por otro lado, cuando uno se ascribe una sensación a sí mismo, a diferencia de cuando lo hacemos a terceras personas, parecería que no es necesario acudir ni a inferencias ni al uso de criterios. En el caso de la primera persona, conocemos directamente nuestras sensaciones, esto es, tenemos conciencia directa (no perceptual) de la precisa sensación que *otros* sólo podrán ascribirnos apoyándose en la observación de nuestra conducta pero que nunca podrán inspeccionar directamente, a la manera como uno sí lo puede hacer, sino sólo conocer mediante inferencias. A esta posibilidad que tenemos de percatarnos directamente de nuestras propias sensaciones es a lo que se le llama el acceso privilegiado a nuestros propios estados mentales.

Esta asimetría entre las maneras como conocemos los estados mentales

<sup>7</sup> Habría que notar aquí que en el caso en que se llegara a establecer científicamente una teoría de la identidad entre lo físico y lo mental, lo anterior sería falso si por "conducta" entendemos cualquier cambio físico observable, directa o indirectamente, en la persona; esto es, habría un conjunto de enunciados acerca de cambios o procesos físicos, por ejemplo en el sistema nervioso central de *A*, que implicarían la existencia de un estado mental *x* en el sujeto *A*. Ahora bien, en el caso en que *A* no experimentara, no sintiera, *x*, lo que tendría que hacer el científico sería investigar cuáles pudieran ser las razones que explicaran esta anomalía.

de los demás y los propios, es la que, como mencionábamos anteriormente, permite explicar cómo es posible equivocarse con respecto a las sensaciones de los demás aunque, por otro lado, es también la que sugiere a ciertos filósofos que tenemos conocimiento incorregible o indubitable de nuestras propias sensaciones, pues al no requerir de una inferencia ni del uso explícito de criterios para podernos autoascribir una sensación parecería que se excluye la posibilidad de dar reportes equivocados, esto es, parecería que se excluye la posibilidad del error.

Ahora bien, el tipo de error que se excluye es el que consiste en llevar a cabo inferencias inválidas o en usar incorrectamente criterios más o menos explicitables para identificar algo como *F*. Puedo inferir, por ejemplo, inválidamente, del hecho de percibir la superficie de un objeto como roja, bajo el efecto de una luz roja, que dicha superficie es blanca cuando en realidad es beige, o puedo también aplicar equivocadamente mis criterios y afirmar, por ejemplo, que Juan está colérico cuando en realidad no lo está. Resulta obvio, por otra parte, que las autoascripciones de sensaciones al no ser hechas sobre la base del uso explícito de criterios ni ser producto de inferencias, no están sujetas a los tipos de errores antes especificados. Pero desde luego, cabría preguntarse si no están sujetas a otro tipo de equivocaciones posibles.

Los incorregibilistas suelen pasar de la afirmación de que tenemos acceso privilegiado a nuestras propias sensaciones a la de que tenemos conocimiento indubitable de ellas, pero lo segundo no se sigue de lo primero sin mayor argumentación. No necesariamente la información que adquirimos mediante el acceso privilegiado es una información también privilegiada, en el sentido de no ser susceptible de error. Mostrar que tal fuese el caso requeriría de justificaciones.

Cabe notar aquí, que la tesis de la indubitabilidad del conocimiento de nuestros propios estados mentales pretende hacer justicia a la convicción que todos tenemos de que los reportes honestos de las propias sensaciones presentes son siempre verdaderas, pero podría desde luego resultar que después de un examen de las implicaciones de esta tesis viéramos que tal convicción fuese equivocada. Si mostrásemos que es efectivamente equivocada, habríamos salvado al menos un obstáculo para la posibilidad de identificar estados mentales con procesos físicos neurofisiológicos.

Habría dos maneras en principio como pudiéramos refutar la doctrina de la indubitabilidad o incorregibilidad.

- 1) Encontrando algún contraejemplo claro, concluyente.
- 2) Extrayendo algunas consecuencias lógicas de la doctrina que resulten inaceptables.

La primera alternativa me parece impropcedente<sup>8</sup> en el contexto presente por las razones que paso a exponer.

Encontrar un contraejemplo a la tesis de la incorregibilidad de los reportes de sensaciones en primera persona consistiría en encontrar un caso en donde pudiéramos hablar de que el reporte de sensaciones, esto es, el enunciado  $p$  de una persona  $A$  (el cual expresa correctamente su creencia) no concuerda con *el hecho* que pretende reportar (nótese lo curioso que resulta hablar de "hechos" aquí). Nos interesa encontrar un caso de error sustancial en donde el desacuerdo sea entre la creencia de  $A$  y el hecho que pretende reportar y no un caso de error verbal en donde el desacuerdo fuera entre el enunciado  $p$  y la creencia de  $A$ . Ahora bien, para poder hablar de error sustancial, en este caso, necesitaríamos poder identificar la sensación de  $A$  mediante un procedimiento objetivo, esto es, mediante una descripción del hecho independiente, obviamente, de la que expresa la creencia de  $A$ , y que pudiéramos considerar que es *la* descripción correcta de la sensación de  $A$  (por la razón, por ejemplo, de que está inscrita dentro de una teoría científica lo suficientemente confirmada). Así, por ejemplo, decir que el enunciado de  $A$  "veo una mancha roja", que expresa correctamente la creencia de  $A$ , no corresponde al hecho que pretende reportar, supone que hay una descripción alternativa del hecho, independiente de la descripción del sujeto  $A$ , y que es *la* descripción adecuada. De no contar con descripciones independientes resultaría trivialmente verdadera la teoría de la incorregibilidad. Para poder dar, entonces, un contraejemplo en este caso, tendríamos primero que aceptar que hay un procedimiento científico, objetivo, que nos permite identificar cualquier sensación mediante una descripción precisa. Pero, lo que queremos precisamente examinar aquí es *si son en principio posibles* tales descripciones, esto es, si puede identificarse una sensación por medio de una descripción independiente de los reportes de los sujetos.

En suma, creo yo que podríamos hablar de errores *sustanciales* en los reportes de sensaciones en primera persona (en un sentido *claro* de "error sustancial") sólo en el caso de contar con una teoría científica de las sensaciones que nos permitiera contrastar las afirmaciones de un sujeto  $A$  acerca de sus propias sensaciones con ciertos *hechos* observados dentro del marco de una teoría científica; pero, como decía anteriormente, la posibilidad de una teoría semejante es precisamente lo que está en cuestión mientras no hayamos refutado, entre otras cosas, la doctrina de la indubitabilidad.

Nótese aquí que lo anterior no implica que no podamos hacer de hecho correcciones a otras personas cuando reportan sus propias sensaciones en tanto que no contemos con una noción científica de sensación. Lo que sucedería

<sup>8</sup> A. J. Ayer parece sostener precisamente lo contrario en "Privacy", *Proc. of the British Academy*, vol. XLV, 1959, p. 57.

es que tales correcciones podrían ser tenidas siempre por lingüísticas o verbales.

No perseguiré pues la vía del contraejemplo para refutar la doctrina de la indubitabilidad por considerarla improcedente. Perseguiré en cambio un examen de la tesis para extraer de ella ciertas consecuencias que nos permitan percatarnos de la posibilidad, o de la necesidad, de abandonarla.

## 2. Indubitabilidad, incorregibilidad y acceso privilegiado

Creo importante aclarar algunos conceptos antes de examinar los argumentos que presentaré.

Las expresiones "conocimiento incorregible" y "conocimiento indubitable" suelen usarse intercambiamente, como de hecho las he usado hasta aquí. Sin embargo distinguiremos matices en estos conceptos. También las nociones de "acceso privilegiado" y "naturaleza auto-evidente" de los estados mentales entran en la discusión de la doctrina de la indubitabilidad y necesitan de algunas precisiones.

a) Se dice que un sujeto  $A$  tiene *conocimiento indubitable* de  $p$  cuando la creencia de  $A$  en  $p$  implica la verdad de  $p$ , esto es cuando el error es *lógicamente imposible* para  $A$  con respecto a  $p$ :

$A$  tiene conocimiento indubitable de  $p$  o  $p$  es lógicamente indubitable para  $A$  sii:

- (1)  $A$  cree que  $p$
- (2)  $(A \text{ cree que } p) \rightarrow (p)$

No se trata de afirmar aquí que el sujeto  $A$ , quien reporta su sensación mediante un enunciado  $p$ , no pueda *psicológicamente* dudar de la verdad de  $p$ , pues después de todo siempre es posible la duda patológica; más bien, la definición anterior supone que todas las dudas psicológicas que  $A$  pudiera tener con respecto a  $p$  serían *por principio* patológicas o irrelevantes para la verdad de  $p$ , esto es, que es imposible para  $A$  encontrar bases racionales pertinentes para dudar con respecto a  $p$ .<sup>9</sup> Ahora bien, no hay enunciados indu-

<sup>9</sup> El hecho de que se considere que hay bases legítimas, sobre las cuales se pueden plantear dudas legítimas con respecto a un enunciado  $p$ , y el hecho de que consideremos que hay formas legítimas de resolver tales dudas, nos permite considerar que las dudas no son simplemente cuestiones psicológicas sino conceptuales o lógicas. Lo anterior nos permite hacer una distinción entre dos tipos de dudas: (a) lógicamente (o conceptualmente) pertinentes y (b) dudas "patológicas". (a) Una duda lógicamente pertinente con respecto a  $p$  sería aquella cuya formulación resultaría en enunciados que constituyen un reto para la verdad de  $p$ , o que ponen en cuestión el conocimiento de que  $p$  o la justificación de nuestra creencia en  $p$ . La duda lógicamente pertinente es pues la duda racional que se justifica, o resulta legítima, por la relación confirmatoria o justificatoria que se da entre un conjunto de enunciados y otro enunciado. Podría uno referirse también a estas dudas legítimas como

bitables por sí mismos; la indubitabilidad de un reporte de sensación  $p$  siempre será relativa al sujeto  $A$  que experimenta la sensación, de manera que los enunciados indubitables para  $A$  no lo serán para un sujeto  $B$  y viceversa. Cada quien tendría sus conocimientos indubitables.

b) Cuando se hace la distinción entre *incorregibilidad* e indubitabilidad lógica, se suele poner el énfasis no en el hecho de que a partir de la creencia de  $A$  en  $p$  (en donde  $p$  es un reporte de una sensación del propio  $A$ ) se siga la verdad de  $p$ , sino más bien en el hecho de que uno mismo es la autoridad suprema para decidir con respecto a la existencia y el carácter de los propios estados mentales, aun cuando los reportes en primera persona de tales estados pudieran no ser infalibles.<sup>10</sup> Cualquier prueba que pretendiera aducir una tercera persona para determinar que  $A$  tiene o no tiene una cierta sensación estaría subordinada al testimonio veraz del propio  $A$ .  $A$  sería el árbitro supremo para dirimir cualquier conflicto acerca de si tiene o no una determinada sensación. La tesis se reduce a sostener, en último término, que no es controvertible un reporte de sensaciones en primera persona, aun cuando dicho reporte pudiera ser equivocado; esto es, la tesis afirma que en estos casos no hay manera como una tercera persona (o incluso uno mismo) pudiera detectar errores sustanciales en el caso en que éstos se dieran.

Lo anterior es equivalente a afirmar que no existen procedimientos mediante los cuales resultara racional el cambio de creencia de un sujeto  $A$  de  $p$  a no- $p$ , cuando  $p$  es un reporte de las sensaciones del propio  $A$ ; <sup>11</sup> es decir, que no hay procedimientos racionales para corregir errores en el caso en que se dieran en este tipo de situaciones. Si hubiese alguna duda con respecto a la verdad de esta clase de enunciados no habría manera de resolverla racionalmente, ni para  $A$  ni para los demás.

Podríamos así decir que  $A$  tiene conocimiento incorregible de  $p$  sii:

- (i)  $A$  cree que  $p$
- (2) ( $A$  cree que  $p$ )  $\rightarrow$  No hay procedimientos racionales ni para que  $A$  se corrija a sí mismo; ni para que una tercera persona corrija a  $A$  con respecto a  $p$ .

Lo anterior puede interpretarse de dos maneras: o bien la imposibilidad de encontrar un procedimiento racional para que  $A$  cambie su creencia en  $p$  por

a dudas epistémicamente pertinentes o, más generalmente, como a dudas racionalmente justificadas. (b) Las dudas patológicas, en cambio, serían simples estados psicológicos de un sujeto cognoscente con respecto a una proposición  $p$  en donde la formulación de las dudas no resulta en enunciados que incidan sobre la verdad de  $p$  o la justificación de la creencia de que  $p$ . (Para un tratamiento detallado de la distinción entre los conceptos de duda lógica, duda empírica, duda psicológica y duda patológica, véase Joseph Margolis, *Knowledge and Existence*, pp. 73-79.)

<sup>10</sup> Cfr. A. J. Ayer, *op. cit.*, especialmente pp. 52-59.

<sup>11</sup> Cfr. Richard Rorty, *op. cit.*, especialmente pp. 417-418.

otra creencia en  $\text{no-}p$ , es una imposibilidad de tipo lógico, en cuyo caso resultaría esta versión de la incorregibilidad indistinguible en sus consecuencias con lo que anteriormente llamamos indubitabilidad, o bien se trataría simplemente de una imposibilidad de tipo empírico (dado, por ejemplo, el desarrollo actual de la neurofisiología), en cuyo caso la tesis sería muy débil y no constituiría un obstáculo para el establecimiento de una teoría de la identidad entre estados físicos y estados mentales, lo cual es el problema que aquí nos ocupa.

La tesis de la indubitabilidad implica obviamente la idea de que los reportes de las propias sensaciones son incorregibles, pero no necesariamente a la inversa. Así mismo, la doctrina de la incorregibilidad se vincula estrechamente con la del acceso privilegiado a nuestras propias sensaciones y supone que el conocimiento alcanzado por esa vía es también privilegiado.

c) Conviene distinguir la tesis de la indubitabilidad de su conversa que nos diría que si  $A$  tiene un estado mental entonces  $A$  cree que tiene dicho estado. Esto es:

(1)  $p$

(2)  $p \rightarrow (A \text{ cree que } p)$ .

Los estados mentales serían auto-evidentes o auto-convincentes, nos compeleerían a creer que los tenemos. Esta tesis y la de la indubitabilidad son tesis independientes pero que si se combinan dan lugar a lo que podríamos llamar la tesis de "la mente absolutamente transparente".<sup>12</sup> De acuerdo con ella, todo lo que está en nuestra mente lo vemos correctamente y no hay nada que no veamos; esto es, se cerraría la posibilidad a la equivocación y a la ignorancia con respecto a los propios estados mentales.

d) Por último habría que precisar la tesis del acceso privilegiado a los propios estados mentales. Decir que tenemos *acceso privilegiado* a nuestras sensaciones, por ejemplo, implica sostener que las conocemos directamente, sin el intermediario de inferencias, sin necesidad de acudir a la observación ni de practicar ninguna investigación; esto es, que nos percatamos de ellas y las conocemos de manera esencialmente diferente a como otras personas pudieran llegar a conocerlas. La tesis de la indubitabilidad supone la del acceso privilegiado, pues considérese lo siguiente: en cualquier teoría remotamente razonable es necesario aceptar que un sujeto  $B$  puede tener dudas epistemológicamente pertinentes con respecto a que otro sujeto, digamos  $A$ , tenga una determinada sensación que dice tener. Una condición necesaria para poder afirmar que  $A$  tiene conocimiento indubitable de sus propias sensaciones es, precisamente, que  $A$  no esté, en el sentido relevante, en la misma posición que  $B$  con respecto a sus propias sensaciones y, por otro lado, que  $B$ , nece-

<sup>12</sup> Cfr. D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, p. 101.

sariamente; no esté en la posición de *A* con respecto a las sensaciones presentes de *A*.<sup>13</sup> Sin embargo, no parece haber elementos en la doctrina del acceso privilegiado a favor ni en contra de la indubitabilidad de los conocimientos adquiridos por esa vía. La doctrina del acceso privilegiado no implica por sí misma la de la indubitabilidad y por tanto no es lícito pasar de la primera a la segunda sin mediación de mayor argumentación. Esto es, del hecho de que conozcamos nuestros estados mentales por introspección no se sigue que sean imposibles los errores cuando tratamos de informar a otros de su existencia.

En lo que sigue presentaré varios argumentos para refutar la tesis de la indubitabilidad. Para ello he seguido la línea argumentativa presentada en los dos trabajos antes mencionados de Joseph Margolis. (Véase esp. "Indub." pp. 923-931.) Intentaré una formalización de los argumentos que permita apreciar con mayor precisión la fuerza probatoria de los mismos.

### 3. Rechazo de la doctrina de la indubitabilidad

Volvemos a nuestra definición de indubitabilidad y decimos que,

*p* es lógicamente induitable para *A*; o *A* tiene conocimiento induitable de *p*, sii:

- i) *A* cree que *p*
- ii) (*A* cree que *p*) → (*p*).

La definición deja ver lo esencial que es la tesis del acceso privilegiado para la de la indubitabilidad. *p* es lógicamente induitable para *A* precisamente cuando *A* se encuentra en una posición privilegiada relevante; pero si *p* es induitable para *A* no podrá serlo para *B* porque necesariamente *B* no puede estar en la situación de *A* con respecto a las sensaciones de *A* (esto es, *B* no puede tener las sensaciones de *A*). De manera que *A* y *B* tendrán necesariamente distintos conocimientos induitables. Los conocimientos induitables para *A* no lo serán para *B* y viceversa.

Ahora bien, si *p* es lógicamente induitable para *A*, entonces resultaría patológico que *A* tuviera dudas con respecto a *p* puesto que ninguna duda concebible por *A* sería epistémicamente relevante para *A* o pondría en cuestión la verdad de *p*.

Mostrar que *p* es lógicamente induitable para *A* supone mostrar que todas las dudas psicológicas que *A* pudiera tener con respecto a *p* serían, por necesidad, epistémicamente irrelevantes para la verdad de *p*. Bastaría, por otro lado, mostrar que *A* considera ciertas dudas con respecto a *p* epistémi-

<sup>13</sup> Cfr. Joseph Margolis, "Indubitability, Self-intimating States and Logically Privileged Access" (en adelante "Indub."), *The J. of Phil.*, p. 925.

camente pertinentes, para poder mostrar que  $p$  no es lógicamente indubitable para  $A$ .

La primera parte del ataque que aquí presento a la tesis de la indubitabilidad consiste en presentar dos casos, por otro lado bastantes simples, en donde  $A$  considera que hay dudas epistémicamente pertinentes para la verdad de  $p$ . En la segunda parte formalizaré dos argumentos que ponen de manifiesto algunas consecuencias inaceptables de la doctrina de la indubitabilidad.

Primer caso:

- (1)  $p$  es el reporte de una sensación de  $A$ , digamos de un mareo.
- (2)  $B$  puede tener dudas pertinentes con respecto a la verdad de  $p$  (por observar, por ejemplo, que  $A$  camina como de ordinario y que no ha perdido sus buenos colores), aun cuando  $A$  afirme verazmente  $p$  y  $B$  sepa esto.
- (3) Si las dudas de  $B$  son epistémicamente pertinentes, es concebible que  $A$  se detenga a considerarlas y encuentre que efectivamente su conducta (esto es, la de  $A$ ) que le proporcionaba bases a  $B$  para cuestionar la verdad de  $p$ , desafiaba efectivamente la verdad de  $p$  ("Indub." p. 925). Aun sin cambiar  $A$  su creencia en  $p$ , podría proceder a solucionar las dudas de  $B$ .
- (4) Pero entonces  $p$  no es lógicamente indubitable para  $A$ , pues habría dudas que  $A$  juzga pertinentes para la verdad de  $p$  y, tan las considera pertinentes que se detiene a considerarlas y resolvérselas a  $B$ .

Podría objetarse que las dudas de  $B$  son precisamente de  $B$ , pero no de  $A$ . Pero si  $A$  no las considerara pertinentes, no podría siquiera explicarle a  $B$  por qué sus sospechas, si bien son racionales y están fundadas, son equivocadas, pues insiste  $A$  en que  $p$  es verdadero.

Segundo caso:

Asumimos (1) y (2) como en el caso anterior.

- (3) Supongamos que bajo la presión de  $B$ ,  $A$  efectivamente llega a dudar de la verdad de  $p$  (porque, por ejemplo  $A$  es un hombre inseguro y no tiene mucha experiencia en mareos). Podemos conceder al indubitabilista que la duda de  $A$  es patológica, esto es, que no es lógicamente pertinente o racional.
- (4) Asumimos que la indubitabilidad lógica de  $p$  no excluye la posibilidad de que  $A$  tenga dudas psicológicas con respecto a  $p$ .
- (5) Lo anterior es suficiente para negarnos a ascribirle conocimiento a  $A$  de  $p$  y, *a fortiori*, conocimiento indubitable ("Indub." p. 925), pues

¿en qué sentido podemos decir que *A* sabe que *p* si tiene dudas que él juzga pertinentes para la verdad de *p*?

## DOS ARGUMENTOS

La tesis de la indubitabilidad implica que las dudas de terceras personas con respecto a la verdad de un reporte de sensaciones *p* que expresa *A* están siempre en una situación crítica, son siempre irrelevantes para la verdad de *p*, esto es, son patológicas o irracionales ("Indub." p. 927). De ser esto así, tendríamos como consecuencia, o bien un escepticismo radical con respecto a las sensaciones de terceras personas, o bien tendríamos que aceptar que si *A* cree que *p* y *B* sabe que *A* cree que *p*, entonces no sólo *A*, sino que también *B*, tienen conocimiento indubitable de *p*.

## ARGUMENTO A

El argumento va como sigue:

Asumimos que *p* es un reporte de sensaciones de *A* y que la doctrina de la indubitabilidad es correcta.

- (1) (*A* cree que *p*)  $\rightarrow$  (*p*).
- (2) *B* sabe que (*A* cree que *p*).
- (3) Si (*B* sabe que *A* cree que *p*)  $\rightarrow$  *A* cree que *p*.
- (4) *A* cree que *p*.
- (5) (*p*).

(Podríamos incluso suprimir (3) y (4) y pasar directamente de (1) y (2) a (5)).

Si la tesis de la indubitabilidad es verdadera, *B* podrá dudar que él cree o sabe que *p*, también podrá dudar que *A* cree que *p* (esto es, podrá dudar de la honestidad de *A*), pero si *B* sabe lo que *A* cree acerca de sí mismo, por razones lógicas *B* no podrá dudar de lo que *A* cree acerca de sí mismo; esto es, de la verdad de *p* ("Indub." p. 926). Esto equivale a decir que *p* es también lógicamente indubitable no sólo para *A* sino también para *B*, cosa que desde luego va en contra de la intuición que todos compartimos en el sentido de que una persona *B* puede tener dudas racionalmente justificadas o lógicamente irrelevantes acerca de los estados mentales que reporta otra persona *A*.

Tenemos entonces, si aceptamos la tesis de la indubitabilidad, que si *B* entiende, si sabe, lo que *A* cree acerca de sus propios estados mentales, esto es, si *B* sabe o cree saber lo que *A* cree acerca de sí mismo, si *B* puede hablar de que *A* tiene una creencia *p* con respecto a sus propios estados mentales, *B* no puede entonces formular dudas racionales, pertinentes, con respecto a

la verdad de  $p$  ("Indub." p. 927). Sus dudas serían todas patológicas, como en el caso de  $A$ ; dicho de otra manera,  $B$  tendría también conocimiento (o creencia) indubitable de  $p$ .

#### ARGUMENTO B

Por otro lado, si se concede que  $B$  puede tener dudas racionalmente fundadas, esto es, pertinentes, con respecto a las sensaciones de  $A$ , parecería que estas dudas tendrían que ser también pertinentes para  $A$ , aunque se admitiera que, dada la asimetría debida al acceso privilegiado de  $A$  a sus propias sensaciones y la manera indirecta como  $B$  puede llegar a conocer las sensaciones de  $A$ ,  $A$  podría terminar con las dudas de  $B$  por más legítimas que éstas fuesen. Pero en este caso el conocimiento que tuviese  $A$  de  $p$ , no sería indubitable pues habría dudas que  $A$  consideraría racionales o pertinentes para la verdad de  $p$ ; esto es, que efectivamente ponen en cuestión la verdad del condicional "si ( $A$  cree que  $p$ )  $\rightarrow$  ( $p$ )".

Pero si se insiste en que  $B$  puede tener dudas pertinentes con respecto a  $p$ , las cuales serían a su vez irrelevantes para  $A$ , ¿en qué sentido podría decirse que  $B$  sepa lo que  $A$  cree acerca de sus propias sensaciones, esto es, que  $B$  conozca lo mismo que  $A$ ? Parece que si se trata de evitar la paradoja de que no sólo  $A$  sino también  $B$  tienen conocimiento indubitable de  $p$  y se elige decir que las dudas de  $B$  sí son racionalmente justificadas o pertinentes, aunque no lo sean para  $A$ , el resultado es que no puede evitarse caer en un escepticismo radical con respecto a los estados mentales de los demás, pues resultaría a todas luces incomprensible sostener que la  $p$  que conoce  $A$  y la  $p$  que conoce  $B$  son el mismo enunciado y a la vez sostener que no es posible la duda racionalmente fundada con respecto a la  $p$  que conoce  $A$ , en tanto que si es posible tal duda con respecto a la  $p$  que conoce  $B$ .

En suma, si el partidario de la indubitabilidad dice que  $A$ , pero no  $B$ , tiene conocimiento indubitable de  $p$  esto no lo salva del problema del escepticismo.

Formalicemos el argumento anterior:

- (1)  $A$  cree que  $p$ .
- (2) ( $A$  cree que  $p$ )  $\rightarrow$  ( $p$ ).
- (3) ( $B$  sabe que  $A$  cree que  $p$ )  $\rightarrow$  ( $p$ ).
- (4)  $B$  puede tener dudas lógicamente relevantes con respecto a la verdad de  $p$ .
- (5) Las dudas de  $B$  son, necesariamente, lógicamente irrelevantes para  $A$  (porque por (1) y (2)  $p$  es lógicamente indubitable para  $A$ ).  
De (1) a (5) se desprende:
- (6)  $B$  no puede suponer que al cuestionar  $p$  habla acerca del mismo estado mental acerca del cual  $A$  tiene una creencia ("Indub." pp. 927-

Si este fuese el caso, no tendría mucho sentido el insistir que bajo esas circunstancias *A* tiene conocimiento indubitable de *p* o que da reportes o descripciones de estados mentales particulares en los cuales se encuentra. Las expresiones verbales de *A* cuando pretendiese comunicar sus estados mentales no podrían comunicar ninguna información a nadie, y en este sentido no expresarían creencias; serían especies de cuasi-realizativos similares a los sustitutos verbales de las expresiones naturales de dolor de los que nos habla Wittgenstein. (Cfr. "Indub." p. 928.)

En suma: si la doctrina de la indubitabilidad fuese correcta tendríamos como consecuencia lo siguiente:

Si *B* ha de poder ascribirle a *A* un conocimiento incorregible de *p*, entonces, o bien *B* tendría también conocimiento incorregible de *p*, esto es, *B* tendría conocimiento indubitable de los estados mentales de *A* (porque *B* sabe o cree saber que *A* cree que *p*, y esto de acuerdo a la tesis de la indubitabilidad implica la verdad de *p*) y en este caso *B* no podría tener dudas lógicamente relevantes para la verdad de *p* (lo cual contradice el hecho de que *B* puede tener en efecto dudas lógicamente relevantes con respecto a los estados mentales de *A*, por no tener *B* acceso privilegiado a ellos); o bien si se acepta que *B* puede tener dudas lógicamente relevantes con respecto a *p*, entonces *B* no conocerá lo que *A* conoce cuando conoce *p* (esto es, *A* y *B* conocerán dos enunciados diferentes), pues por hipótesis *p* es lógicamente indubitable para *A* y, con esto, se caerá en el escepticismo con respecto a los estados mentales de terceras personas. El dilema es inescapable y ambas puntas del dilema inaceptables.

La salvación estaría en considerar que no sólo *B*, sino que también *A* puede tener dudas lógicamente relevantes para la verdad de *p*, pero esto no sería ya sostener una teoría de la indubitabilidad pues se aceptaría que *A* no tiene conocimiento indubitable de sus propios estados mentales.

La tesis de la indubitabilidad va en contra de la intuición compartida de que *B* puede tener conocimiento de los estados mentales de *A*, cosa que hace posible la comunicación y la vida social, pero que, por otro lado, este conocimiento es falible y dubitable por excelencia.

No rechazamos pues la tesis de la indubitabilidad por ser esta un obstáculo para la elaboración de una teoría científica acerca de las sensaciones. Esa sería una razón filosóficamente inválida. Las razones para rechazarla son *a priori* y derivan del hecho de que la teoría de la indubitabilidad tiene consecuencias que resultan inconsistentes con intuiciones por todos aceptadas.

Con esto eliminamos al menos uno de los obstáculos para poder afirmar que cuando el científico elabora, por ejemplo, una teoría neurofisiológica acerca de las sensaciones, sueños, alucinaciones, etc., está hablando básicamente de lo mismo que hablamos los filósofos cuando examinamos los mismos conceptos. Desde luego que en uno y otro caso los métodos de investi-

gación utilizados son diferentes; pero el método utilizado no prejuzga necesariamente la naturaleza del objeto de investigación.

Faltaría mencionar un punto: hemos admitido en nuestra discusión la tesis del 'acceso privilegiado a los propios estados mentales.' Aunque ésta no implique la aceptación de la tesis de la indubitabilidad,<sup>14</sup> pues resulta concebible que pudiéramos equivocarnos acerca de nuestros propios estados mentales a pesar de tener un conocimiento directo de ellos, habría que investigar, sin embargo, en qué sentido podemos equivocarnos en estos casos; esto es, habría que explicar cómo son posibles los errores sustanciales (no verbales) con respecto a los propios estados mentales, si se afirma que el conocimiento que tenemos de ellos no es de alguna manera inferencial.

MARGARITA M. VALDÉS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

<sup>14</sup> Cfr. J. Margolis, *op. cit.*, p. 931