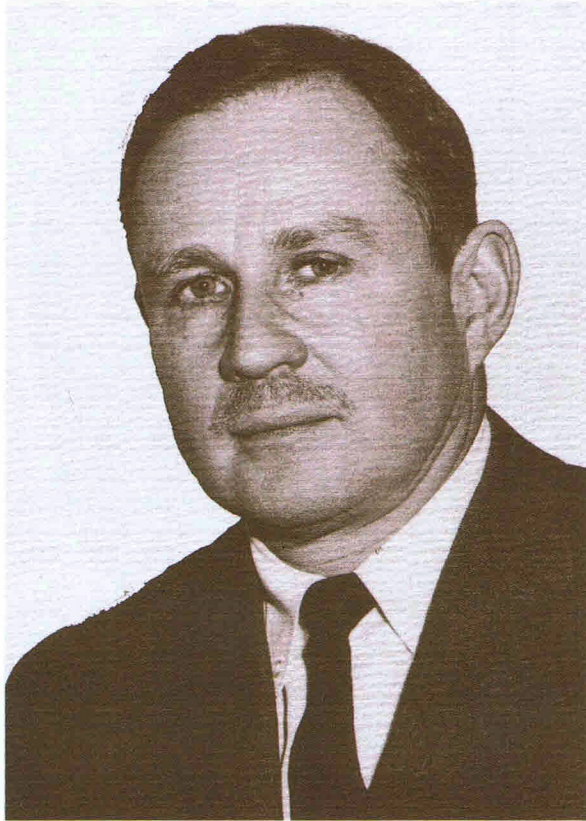


TAULA

quaderns de pensament



Wilfrid Sellars

A. Jaume & J. Peregrin (eds)

núm. 46 / 2014-2015

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

46
(2014-2015)

Palma, 2016

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia i Treball Social

Revista Taula. Quadern de pensament

Director Honorífic: Dr. Emilio Lledó

Catedràtic de Filosofia i membre de la Real Academia Española

Director: Dr. Francesc Torres

Francesctorresmar@yahoo.es

Secretari editorial: Dr. Andrés L. Jaume

andres.jaume@uib.es

Consell de redacció:

Dr. G. Amengual (UIB), Dr. Miquel Beltran (UIB), Dr. C. J. Cela (UIB),
Dr. P. J. Chamizo (U. Málaga), Dr. J. L. Llinàs (UIB), Dr. J. L. Luján (UIB),

Dra. M. Carmen Paredes (USAL)

Consell editorial

Dr. Juan José Acero (U. Granada),

Dra. Fina Birulés (UB)

Dr. Manuel Cruz (UB),

Dr. Philippe Desan (U. Chicago),

Dr. Llorenç Huguet (UIB)

Dr. Manuel Liz (U. La Laguna),

Dr. Miguel Ángel Quintanilla (USAL),

Dr. Nicanor Ursúa (UPV),

Dra. V. Schifferová (Academia de las Ciencias de la
República Checa. Universidad Carolina de Praga),

Dr. M. Steiner (Academia de las Ciencias de la República Checa),

Dr. Vladimír Urbánek (Academia de las Ciencias
de la República Checa)

Taula. Quaderns de pensament, núm. 46 (2014-2015)

Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Torres

Secretari de redacció: Andrés L. Jaume

© del text: els autors, 2016

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2016

Edició: Edicions UIB. Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07122 Palma (Illes Balears)

<http://edicions.uib.es>

Coberta: Jaume Falconer

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Impresrapit

ÍNDIX

PRESENTACIÓ	7
I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. <i>La filosofia de Wilfrid Sellars</i>	9
1. <i>Normativity of Meaning: A Sellarsian Perspective</i>	11
Jaroslav Peregrin	
2. <i>Language and Rules: A Normative Approach to the Myth of the Given</i>	17
José Giromini	
3. <i>Is there a TV in my head? Content, Fuctional Mapping, and the Myth of the Given</i>	27
Peter Wolfendale	
4. <i>Sellars vs. Grice on Saying</i>	39
José Luis Liñán	
5. <i>An interpretation of Sellars' views of the epistemic status of philosophical propositions</i>	53
Dionysis Christias	
6. <i>Justification of Inner Episodes</i>	65
Hoyeon Lim	
7. <i>Externalism & Self-Knowledge: A Solution from Sellars</i>	77
Keya Maitra	
8. <i>Pensando en voz alta</i>	89
Juan José Acero	
9. <i>Conocimiento e imagen del mundo: El problema de las categorías en W. Sellars</i>	107
Andrés L. Jaime Rodríguez & Sergio García Rodríguez	
10. <i>Sellars y los imperativos contrarios al deber</i>	121
Julio Ostalé	
II. LA CASA DE LA POESIA	145
<i>El ingrediente estético. Apuntes sobre las relaciones entre literatura y filosofía en José Gaos</i>	147
Héctor Arévalo Benito	
<i>Algunas notas sobre el decadentismo literario en «Corte de amor» de Valle-Inclán</i>	159
José Servera Baño	
<i>Volver a contar la historia: Aranzueque y Gabilondo sobre la lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes</i>	173
Natanael F. Pacheco Cornejo	
<i>El «Compendium Musicae» de Descartes en el contexto de las dos corrientes intelectuales compositivas del siglo XVII</i>	185
Vega Oreja Escribano	
<i>Crisi de la raó i imatge del pensament a Gilles Deleuze</i>	193
Arnaud Villani	
III. SECCIÓ D'ESTUDIS ESLAUS I COMENIOLÒGICS	205
<i>Jan Patočka y Michel Henry, dos caminos en fenomenología a partir de problemas comunes: aparecer, vida y corporalidad</i>	207
Iván Ortega Rodríguez	
IV. RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES	217

PRESENTACIÓ

Wilfrid Sellars es un autor apenas conocido en el mundo hispanohablante pese a no ser poca su relevancia y enjundia filosófica. En efecto, apenas disponemos de traducciones al español de la obra de Sellars que, en nuestra lengua, se reduce a Ciencia, percepción y realidad, traducido por el ya desaparecido Víctor Sánchez de Zavala y publicado por Tecnos en 1971, sin que conste reedición alguna a día de hoy. El texto, como sabrá cualquier estudioso de la obra de Sellars, es suficientemente representativo y contiene un buen número de trabajos que, como *La filosofía y la imagen científica del hombre* o *El empirismo y la Filosofía de la mente*, son hitos en el desarrollo filosófico del autor. Y, sin embargo, ahí parece acabarse el acceso que el lector medio tenga en su propia lengua a la obra de W. Sellars.

La situación actual dista mucho de la que pudiera encontrar el lector en 1971 con la aparición de la traducción de Víctor Sánchez de Zavala: hoy en día no es ningún problema tener acceso a la filosofía escrita en lengua inglesa porque la práctica totalidad de los estudios universitarios, de un modo u otro, tienden a facilitar competencias en esa misma lengua. A su vez, el español se ha ido consolidando como lengua de cultura y su difusión internacional no hace sino crecer. Pero ello no evita que en lengua inglesa –la lengua de Sellars– los estudios sobre su obra sean relativamente escasos si lo comparamos con la influencia que ha ejercido en filósofos contemporáneos dentro del ámbito anglosajón tales como Brandom, McDowell o Millikan. Sellars es un autor conocido que pasa un tanto desapercibido, y más aún en el ámbito cultural hispano donde parece ser un autor leído sólo por una serie de filósofos interesados en Filosofía analítica. El presente volumen quiere deshacer de algún modo esa tendencia. En primer lugar, aúna artículos en las dos lenguas –español e inglés– a la vez que, en segundo lugar, no se circunscribe a ningún movimiento filosófico en concreto. De otra manera, se pretende éste como un volumen un tanto heterodoxo sobre la filosofía de un autor que bien puede ser tildado del más continental de los analíticos o, alternativamente, el más analítico de los continentales. Ni mucho menos tiene pretensiones de exhaustividad, es mucho más lo que podría ser dicho sobre Sellars. De hecho, ni pretende ofrecer una imagen omnicompreensiva de la filosofía de Sellars en la que, a modo de antología de estudios, se aborde cada una de las contribuciones de Sellars a la filosofía. Para ello, el lector interesado, dispone de excelentes estudios tales como los de Willem A. de Vries, *Wilfrid Sellars*,

publicado por McGill-Queen's University Press en 2005 o, más recientemente, el de Jay F. Rosenberg, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford University Press 2007, o el de James O'Shea, *Wilfrid Sellars*, Polity Press 2007. Finalmente, en 2012, la revista francesa *Les études Philosophiques* publicó un monográfico intitulado «Mythes du donné? Sellars en perspective» con contribuciones de Marrou, Bandini, Dokic, Le Goff, Benoist, Tinland y Roux.

El presente volumen contiene diversos estudios que, de algún modo, gravitan en torno a cuatro temas: metafísica (Jaume y García Rodríguez), epistemología (D. Christias, Keya Maitra, Hoyeon Lim), filosofía de la mente (Peregrin, Acero, Liñán y P. Wolfendale), y lógica (Ostalé). No ofrece tanto una visión panorámica sobre la obra de Sellars como un buen paisaje sobre la diversa fenomenología de sus interpretaciones, fenomenología que muy bien refleja el estado actual de mestizaje al que asiste la cultura de nuestro tiempo. En efecto, ya casi puede decirse que la vieja división entre analíticos y continentales no es más que historia. Así, un autor tan polifacético como Sellars, genera un debate todavía actual que no cabe en los márgenes estrechos de ningún tipo de clasificación escolástica.

Finalmente quiero agradecer la inestimable ayuda del Prof. Dr. Jaroslav Peregrin, de la Academia de las Ciencias de la República Checa, para elaborar este número. No menos a Sergio García Rodríguez, Natanael Pacheco y Noël Vicens que, como siempre, han colaborado desinteresadamente en lo más fastidioso del trabajo editorial y que a menudo nadie ve.

Andrés L. Jaume
Universidad de las Islas Baleares

Taula (UIB)
núm. 46,
2014-2015

I. SECCIÓ
MONOGRÀFICA

Sellers

NORMATIVITY OF MEANING: A SELLARSIAN PERSPECTIVE

Jaroslav Peregrin*

Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic

ABSTRACT: According to Sellars, our talk about meanings is essentially normative: meanings are roles conferred on expressions by our linguistic rules. The opponents of this view argue that there is no kind of normativity affecting semantics. In this short paper I expose the sources of Sellars's normativism and I defend it against the objections of the anti-normativists.

KEY WORDS: Meaning, semantics, normativity, rule, Sellars.

* Work on this paper was supported by the Research Grant No. 13-20785S of the Czech Science Foundation.

In his letter to Roderick Chisholm, Wilfrid Sellars wrote: «“...” means – is the core of a unique mode of discourse which is as distinct from the *description* and *explanation* of empirical fact, as is the language of *prescription* and *justification*».¹ In this way, Sellars warned against taking the meaning talk at face value, as simply stating facts.² Most of Sellars’ followers (Brandom, 1994; Lance and O’Leary-Hawthorne, 1997) diagnosed the source of the peculiarity of semantic talk as the essential *normativity* of meaning, with the fact that meanings are best seen, as Sellars himself urged, as *roles* conferred on expressions by *rules* to which we subordinate the expressions. Let us stress that this is *one of many possible ways* of viewing meaning as something normative (with, of course, the potential for much mutual incompatibility). Indeed, Hattiangadi’s (2006) overview of all those who march under the «normativist» banners includes Baker and Hacker, Bloor, Brandom, Boghossian, Glock, Kripke, Lance and O’Leary Hawthorne, McDowell, McGinn, Millar, Miller, Pettit, and Wright; hence a host of people who certainly do not all share anything more substantive than that they have flirted with normativity in semantics.

But whoever might belong to the normativist camp, there is also a rather militant ‘anti-normativist’ movement; witness Wikfors (2001), Boghossian (2005 obviously a renegade!), Hattiangadi (*ibid.*), Glüer and Wikfors (2009). In her recent article, Hattiangadi (2009) replies to the arguments of Whiting (2007), who defends a version of the normative construal of meaning. In this short paper, I do not mean to enter into this dispute; though my views to some extent chime with Whiting’s, I would prefer to examine how normativity of meaning looks from the Sellarsian perspective sketched above, and how the arguments of Hattiangadi fare in this light.³

It seems that where there is no quarrel between the «normativists» and the «anti-normativists» is that linguistic expressions can be used correctly or incorrectly. To say *This is a dog!* when pointing at a dog is correct, whereas to say the same when pointing at a spider is incorrect. Where controversy begins is that whereas this fact implies that we *ought to* use the sentence in a certain way (namely the correct one), Hattiangadi argues that although we can say this, if we do, then we will be using a «non- intrinsic» *ought to*:

«There may be moral, prudential, legal, pragmatic or even aesthetic “ought’s governing what to say, but there are no intrinsic semantic ones. In many cases, putative semantic “oughts” are merely hypothetical, means-end “ought’s contingent on desires or intentions».⁴

¹ CHISHOLM, R. M. & W. SELLARS (1958): «Intentionality and the Mental: Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, p.527

² Sellars’s views on meaning are presented especially in in Sellars (1954; 1953; 1949; 1974).

³ For a much more detailed exposition of my views of the normativity of meaning see PEREGRIN (2010; 2011; 2012; 2014)

⁴ HATTIANGADI, A. (2009): «Some more thoughts on semantic oughts: a reply to Daniel Whiting», *Analysis* 69, p.59

Why should «hypothetical, means-end “ought’s» not qualify as «intrinsic» *oughts*? Though the intuition behind this might seem to be clear, it is good to anatomize it, for we might consider (at least) two subtly different (though interrelated) reasons. First, the reason might be that only *oughts* that are independent of any contingent circumstances are worth the name. I do not think such an absolutism is tenable (though I admit that many philosophers take it for granted); but I postpone the discussion of this ‘normative absolutism’ for later. Second, the reason might be that though we can use *oughts* in the context of «hypothetical, means-end» claims, this is merely a *façon de parler* which succumbs to easy rephrasing using just straightforwardly non-normative vocabulary. To say «If you want to prepare a good chili, you ought to add enough pepper» is merely a way of saying «If (or perhaps only if) you add enough pepper, you will prepare a good chili». As the latter reason may be viable even if the former one were not, let us now concentrate on it.

What «desires or intentions» are the metaphoric semantic *oughts* «contingent on»? Hattaingadi writes:

«For example, suppose that you want to express the false proposition that snow is black. Given the straightforwardly non-normative fact that the English sentence “snow is black” means that snow is black, you ought to (or at least may) utter the sentence “snow is black”. This is a hypothetical “ought” (or “may”) contingent on your desire to assert the proposition that snow is black. Uttering the sentence “snow is black” is a means to satisfying your desire to assert that snow is black in English». ⁵

From the Sellarsian perspective I am presenting here, this account is hopelessly circular. First and foremost, that a sentence means thus and so is not seen as «straightforwardly non-normative». (The idea is that it *is* normative, in a crucial sense of the word; and that even if an opponent does not want to grant this, it is impossible to start from taking for granted the opposite.) The primary place where we need to invoke rules and normativity, is in making sense of «expressing propositions» (or meanings in general). Of course, if you accept the picture that propositions are something that you have in your mental storage, and that when you communicate you merely pick one up and express it, then you may describe the whole process of using language in non-normative terms; but are there really any arguments (from empirical psychology, say) to support this view? Even leaving aside the whole host of arguments against the psychological construal of meanings (Frege, Wittgenstein, Quine, Davidson,...), there is a deeper problem concerning the very notion of *expressing* a mental content. There seems to be no evidence of any mental process that could correspond to such a label. Let us give voice to Wittgenstein:

«To say that we are trying to express the idea which is before our mind is to use a metaphor, one which very naturally suggests itself; and which is all right so long as it doesn’t mislead us when we are philosophizing. For when we recall what really happens in such cases we find a great variety of processes more or less akin to each other. We might be inclined to say that in all such cases, at any rate, we are guided by something before our

⁵ *Ibid.*, p. 59

mind. But then the words “guided” and “thing before our mind” are used in as many senses as the words “idea” and “expression of an idea”». ⁶

Of course, a semanticist like Hattiangadi may have her own view: I am not interested, she may contend, in psychology of speech and my talk about expressing propositions is not a talk about what happens in an individual mind, it is something more abstract! But then the crucial question is *what exactly are we talking about when we talk about expressing propositions?* Wittgenstein’s answer is that our talk about expressions’ expressing meanings is best understandable as talk about their instantiating certain roles:

«Compare the meaning of a word with the “function” of an official. And “different meanings” with “different functions”». ⁷

And this is the train of thought taken also by Sellars: as we have already noted, his peculiar version of the view is that meanings are *roles vis-à-vis* the *rules* of our language games. Hence from this perspective, normativity is buried much deeper in the foundation of language than to be explained away by helping ourselves to ready-made propositions and the like.

Could we say that when we claim that the sentence *This is a dog* ought to be used when pointing at a dog, this *ought* can be explained away by saying that it is contingent on our desire to make a certain move in a language game? Not really. The game does not exist aside of the rules including the one involving this *ought*. Just as you cannot say that the fact that you ought to move a bishop only diagonally is contingent on your desire to move it to some other part of the chessboard (because the very desire to *move*, in the sense of the word used in chess, presupposes the concept of a legitimate move and hence the rules of chess), so we cannot say that it is our desires to communicate that bring the rules of communication into being.

But does not complying with the rules presuppose the desire to comply with them; and can we then not say that the *ought* is contingent on the desire to achieve something plus this very desire? Still not really. Being bound by rules does not necessarily go hand in hand with a desire (though in many cases it does). I do not remember having ever desired to speak Czech. I was introduced to the rules of Czech grammar and of the usage of Czech expressions by my parents and teachers, and now I respect the rules in the sense that I recognize inappropriate usage of Czech expressions; and treat it as such (i.e. in some contexts I correct those who are guilty of them, sometimes I laugh, often I just ignore them, sometimes I cease to treat those who make frequent errors as speakers of Czech ...).

Hence I do not think we can say that the rules of language, which are the source of the corresponding *oughts* (or maybe we should say that they are *correlates* of the *oughts*, for when I say that there is a rule I do not have in mind anything over and above the fact that people assume certain «normative attitudes» to other people’s doings). This is also clear from the fact that we have so many languages: there are many ways to assert that snow is black, hence no particular way is derivable from an intention. True, when you want to tell somebody who you know speaks only English that snow is black (or, for that matter,

⁶ WITTGENSTEIN, L. (1958): *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, p. 41.

⁷ WITTGENSTEIN, L. (1969): *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford, §64.

something more urgent), one may say that you ought to use an English sentence, using the *ought* in a «non-intrinsic» (i.e. so that the *ought* can be explained away), but this is only because you and the person co-inhabit the same «space of meaningfulness», which is, from the Sellarsian viewpoint, constituted by *rules* and hence built on essential *oughts*.

Let us now return to the «normative absolutism». Hattiangadi seems to take for granted: it seems that according to her, the only genuine («intrinsic») *oughts* are those which are *indefeasible*. This is what is supposed to substantiate the claim that we can use the terms *right* and *wrong* also in a sense that is not normative:

«Both “right” and “wrong” have non-normative uses. For example, to give the right answer to a question, or in an exam, is to give the answer that is true or otherwise satisfies the expectations of the questioner or examiner. To say that an answer is right is not to say that it is the answer that you ought to give. If “right answer” just meant “answer that you ought to give”, it would sound odd to say “you should not give the right answer”, or “you should give the wrong answer”. However, these are perfectly reasonable things to say in some situations for example, if by answering truthfully you will incriminate a friend you know to be innocent».⁸

Why would it sound odd to say «You should not give the right answer» if we were to read the *right* «normatively»? Obviously, on Hattiangadi’s construal it is not possible that one kind of correctness is trumped by another kind (if this is possible, then it is no genuine correctness at all). In contrast to this, I think that there are always many levels of correctness, some of them quite easily able to trump others, others being able to constitute much less easily resolvable conflicts. As Davidson puts it, not even in the narrower realm of *moral* norms, where the expectation to find absolute norms would be the strongest, is this expectation justified:

«The situation is common; life is crowded with examples: I ought to do it because it would save a life, I ought not because it would be a lie; if I do it I will break my word to Lavina, if I do not, I will break my word to Lolita; and so on. ... principles, or reasons for acting are irreducibly multiple».⁹

From our perspective, the reason ‘normative absolutism’ makes little sense is that the only possible source of normativity is society; and there is nothing that could prevent society (or societies, for one need not be a member of only a single one) from issuing conflicting norms. True, one is not automatically bound by all the norms that are around; but on the other hand one is never immune to conflicts which may result from binding oneself (willingly or unwillingly; consciously or unconsciously) to norms which are actually incompatible.

The Sellarsian model for understanding what meaning is and how linguistic communication functions I offer is often envisaged by comparing language with chess.

⁸ HATTIANGADI, A. (2009): «Some more thoughts on semantic oughts: a reply to Daniel Whiting», *Analysis* 69, p. 60.

⁹ DAVIDSON, D. (1970): «How is Weakness of the Will Possible?», in J. Feinberg (ed.): *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford; reprinted in and quoted from Davidson: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 34.

Just as the rules of chess cause pieces of wood to become something over and above their physical constitution (viz. pawns, bishops, rooks) and enable us to engage in a brand new activity (viz. playing chess), so the rules of language (which, unlike the rules of chess are usually merely implicit to our linguistic practices) cause sounds or inscriptions to become something over and above their physical constitution (viz. meaningful words and phrases) and enable us to engage in a brand new activity (viz. linguistic communication). If you have an alternative explanation of what meanings are (which I think is not really available, but this is not part of my current argument), then perhaps you can defend a non-normative picture but this is not what Hattiangadi does, for she is attempting to refute the normativity of meaning independently of any such theoretical background.

Bibliography

- BOGHOSSIAN, P. A. (2005): «Is Meaning Normative?», in Ch. Nimtz a A. Beckermann (ed.): *Philosophie und/als Wissenschaft*, Mentis, Paderborn, 205-218.
- BRANDON, R. (1994): *Making It Explicit*, Harvard UP, Cambridge (Mass.).
- CHISHOLM, R. M. & SELLARS, W. (1958): «Intentionality and the Mental: Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 521-539.
- DAVIDSON, D. (1970): «How is Weakness of the Will Possible?», in J. Feinberg (ed.): *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford; reprinted in and quoted from Davidson: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 21-42
- GLÜER, K. and WIKFORSS, A. (2009): «Against Content Normativity», *Mind* 118, 31-70.
- HATTIANGADI, A. (2006): «Is Meaning Normative?», *Mind & Language* 21, 220-240.
 – (2009): «Some more thoughts on semantic oughts: a reply to Daniel Whiting», *Analysis* 69, 54-63.
- LANCE, M. N. & O'LEARY-HAWTHORNE, J. (1997): *The Grammar Of Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PEREGRIN, J. (2010): «The Enigma of Rules», *International Journal of Philosophical Studies* 18, 377-394.
 – (2011): «The Normative Dimension of Discourse», to appear in K. Allan and K. Jaszolt (eds.): *Cambridge Handbook of Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
 – (2012): «Inferentialism and the normativity of meaning», *Philosophia* 40, 2012, 75-97.
 – (2014): «Rules as the Impetus of Cultural Evolution», *Topoi*, to appear.
- SELLARS, W. (1949): «Language, Rules and Behavior», in S. Hook (ed.): *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, Dial Press, New York, 289-315.
 – (1953): «Inference and Meaning», *Mind* 62, 313-338.
 – (1954): «Some Reflections on Language Games», *Philosophy of Science* 21, 204-228.
 – (1974): «Meaning as Functional Classification», *Synthese* 27, 417-437.
- WHITING, D. (2007): «The normativity of meaning defended», *Analysis* 67, 133-40.
- WIKFORSS, A. M. (2001): «Semantic Normativity», *Philosophical Studies* 102, 203-226.
- WITTGENSTEIN, L. (1958): *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford.
- WITTGENSTEIN, L. (1969): *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford.

LANGUAGE AND RULES: A NORMATIVE APPROACH TO THE MYTH OF THE GIVEN¹

José Giromini

Universidad Nacional de Córdoba

ABSTRACT: The aim of this paper was to show that the specifically *epistemological* and *semantic* failures of the Myth of the Given are a result of mistaken *normative* assumptions. The *self-authenticating awareness* of particulars and the *self meaning-giving* semantic rules are different disguises wore over a skeleton of a *normative self-moving mover*. The first episode I narrated was but a pure form of the third. Whatever his solution may be, we owe to Wilfrid Sellars the philosophical miracle –opposite to the theological– of turning three problems into one.

KEY WORDS: Myth of the given, epistemological failure, semantical failure, self-authenticating awareness, self meaning-giving, normative self-moving mover.

¹ This paper was addressed at the Sellars Centenary Conference & Workshop (Dublin, June 2012).

In the first paragraph of *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars claims that there is a common way of construing the philosophical situations or problems for the resolution of which the Given is usually invoked. This he names the ‘framework of givenness’ and warns us that almost no major thought system has resisted its influence. Regardless this far-reaching remarks, philosophical common-sense often takes only immediate experience to be what Sellars rejects under the heading of the Myth of the Given.² And this is connected with the idea that the Myth consists in the postulation of some sort of *self-authenticating awareness*. I regard this as true but superficial. I grant that the Myth involves the postulation of an unexplained awareness, but I believe this to be its *outcome* rather than what originates it. The presence of such sort of awareness in a philosophical theory is a *symptom* of the disease, but not its underlying mechanism.

In this paper, I attempt to offer a description of the framework of givenness. I present what I believe to be the two elements that constitute the structure of the Myth and track them in three of its episodes. Leaving specificity for later, we can say that these elements are certain explanatory commitments undertaken in the course of accounting for central aspects of intentional phenomena such as thought and language. When suitably combined, they render both language and thought unintelligible.

The episodes I shall examine stand in an ascendant order. The third, which deals with the justification of observation reports, rests on the second, which deals with the meaning of observation predicates; and the second, in turn, rests on the first, whose topic is the normativity of language itself. In the three of them we shall find some sort of unexplained awareness, but in each case, different (although related) unexplained properties or, more strictly, proprieties, of that awareness will be relevant. Specifically, what I take to be unexplained in the first episode is the *normativity* of the awareness, in the second, its *content* or *meaning*, and in the third, its *justification* or *authority*. I will hopefully be able to show that the Myth’s original failure with normativity reappears in the more complex contexts of the second and third episode. If an image is required, we can think of a snowball getting bigger and bigger as it rolls down a mountain.

I

In the first episode, which we find in the opening paragraphs of *Some Reflections on Language Games*, we are presented with the Myth in its *rationalistic* –and therefore less subtle– form. To begin with, I shall say something about *language games*.

Sellars construes linguistic behavior as essentially belonging to the class of things that can be characterized as *correct* or *incorrect*. If we are unable to take this seriously into account, we will be precluded from understanding those species of *correctness* that are meaning and justification as they apply to language. In order to account for the possibility of correction or incorrection of linguistic behavior, that is, in order to capture the *normativity* of language, Sellars believes it useful to compare languages with games.

² For example, Heck (2000), McDowell (1994), Lance & Kukla (2009). In Redding (2007) we find a remarkable exception, especially in his discussion of what he calls «the logical myth of the given».

This is because games provide a fairly intuitive model for normativity, viz., the model of rule-following. Playing checkers is not moving the checkers randomly but according to rules. In the same way, speaking a language is not just uttering sounds but uttering rule-conforming sounds. The heart of the analogy consists then in that –as much as a genuine move in a game– genuine linguistic behavior is somehow *determined* by rules.³

A language, then, is a set of signs whose use is subject to rules.⁴ If speaking or writing it is like *making a move* in a game, then learning it must consist in *learning how to make the moves*, that is, in *learning to obey the rules*. There exists nevertheless a famous objection to this line of thought. It goes like this:

Learning a language L is learning to obey the rules for L. But rules are, in fact, *sentences* that contain expressions for the actions they enjoin. Therefore, linguistic rules must contain expressions for the linguistic actions or utterances they enjoin. In other words, they must contain *meta-linguistic expressions*. So, learning language L presupposes the mastery of a meta-language ML. By the same token, learning ML presupposes having learned MML, and so on. But this impossible, a vicious regress. Therefore, the thesis must be rejected.⁵

At first sight, the vicious regress seems to be a consequence of the assumption that following any rule presupposes the mastery of a *language* of rules. If *this* were the problem, it would easily disappear if we could show that following rules does not presuppose speaking any language. And this is precisely the task that Metaphysicus Platonicus, the Hero of the first episode of the Myth of The Given, sets for himself.

Metaphysicus –it is wise to remember it– is a character designed by Sellars to advocate the most extreme rationalistic positions, so we must not be surprised that he argues in the following way:

Just as we can distinguish a realm of *propositions* that are different from the sentences that express them, the former constituting the *meanings* of the latter, we can also abstract the *meanings* of those sentences that are rules from their mere verbal expression. Thus, we would have a realm of *demands* (akin to that of propositions) that we can *grasp* and therefore *obey* without having to master any language.⁶ And so the regress is avoided.

Implicit in the preceding argument is what I regard as the first of two elements that constitute the structure of the Myth of the Given. This element consists in understanding the relation between language and thought under the model of *expression*. According to it, language is simply a means of *expressing* or *exteriorizing* antecedently formed thoughts; thoughts, that is, whose content is completely independent of their mere verbal formulation or «clothing». So linguistic meaning is parasitic upon intentional thought. It is the assumption of this model that allows Metaphysicus to argue that rules (sentences that *express* demands) are utterly dispensable; for everything we need to obey or follow demands, for our behavior to be determined by demands, is that we *grasp* them, and *that*

³ Or, as Sellars puts it, an utterance constitutes a linguistic episode insofar as it is made *as a move* in a game (SRLG, §6).

⁴ SRLG, §1.

⁵ SRLG, §2.

⁶ SRLG, §§7-8.

we can do without any sort of linguistic skill: we are sufficiently furnished with the powers of the *Eye of the Mind*.

I need not to say that Metaphysicus' answer is not much persuasive, what I would like to show now is that it's just by courtesy that we call it an *answer*, for in no way it succeeds in avoiding the regress. To see this point, we must bear in mind that the grasping of demands that comes to substitute the mastery of a meta-language in Metaphysicus' argument is itself something can be *correctly* or *incorrectly* done, constituting therefore a *move*. Making a move in a language game, then, presupposes a capacity to make moves in, say, the game of intellectual intuition. If this is right, then we can only make intelligible the normativity of language by *assuming* the normativity of thought.

This indirect explanatory strategy, suited to the expressionist model of language, clashes with the second constitutive element of the Myth of the Given, namely, the conception of rule following implicit in Metaphysicus' argument, according to which behavior is governed or determined by rules insofar as the subject who produces the behavior *explicitly grasps the rule*. That is, insofar as the subject *is aware* of a rule.⁷

Obedying a rule (or demand) does not consist simply in doing what the rule prescribes in the circumstances prescribed; if this were the case, any uniform behavior (animate or inanimate) would obey rules. It also requires that what is done be done *because* so it is prescribed by the rule.⁸ When we say that the rule *determines* behavior we mean that the rule is somehow involved in the bringing about of the behavior. As Sellars grants it, this is the core of truth of Metaphysicus account.⁹ His failure comes when he tries to explain the «somehow» of the contribution of the rule.

According to Metaphysicus, the rule is involved in the production of the behavior by way of being *grasped* by the speaker or, more strictly, by way of the demand it expresses being grasped by the speaker. So it turns out that making any move presupposes not the mastery of a language of rules but the grasping of a demand and if, as we have acknowledged, that grasping is itself a move, then the regress is on again. Actually, it was never gone but just relocated at the level of thought.

So here we have the «mechanism» of the Myth. In order to explain the normativity of language Metaphysicus resorts to certain moves (graspings of rules) the normativity of which leaves without explanation. If we asked for one, he would be faced with two equally unsatisfactory alternatives. Either trying to explain the moves of intellectual intuition in terms of rule-following, hastening himself into the infinite regress, or admitting that he has no answer, that the normativity of thought is an unmoved mover, something that explains but is not explained, something that should not be put in question, in one word, something *merely given*.

Before turning to the next episode, let me pause to stress some connections between the two elements I isolated. It is clear enough that they complement each other. On the one hand, a conception of linguistic rule following that rests on the grasping of demands

⁷ SRLG, §11.

⁸ SRLG, §6. A similar point is put forward in EPM, §33.

⁹ SRLG, 11.

is obviously committed to the priority of thought over language that the expressionist model emphasizes. But, on the other, we must bear in mind that this grasping of «demands» was introduced by Metaphysicus in his attempt to rescue a conception of rule-following according to which, as Sellars puts it, *all correctness is correctness of action*.¹⁰ The requirement that one grasps the rule (in its meta-linguistic form) or its meaning (in Metaphysicus' variation) in order to obey it is the result of conceiving all normatively significant behavior as a sort of *intentional action*, that is, an action performed with a previously formed intention. Therefore, all rules in this model are construed as *rules of action*.¹¹ The problem with this conception is that, as we saw, the intention alluded presupposes normativity.¹²

When we apply the model of action to language use, what we get is an *instrumentalist* conception of linguistic behavior,¹³ according to which all «linguaging» is taken to be like promising or insulting. And here we are led back to the expressionist model, for we can put its contention in the following way: we use language to perform *intentional actions* the most important of which is *expressing our thoughts*.¹⁴

Much of *Some Reflections on Language Games* is devoted to developing an account of normativity devoid of this intellectualist bias¹⁵. It would be very instructing to dwell on it, but my focus here is on the problem, not on the solution, and the time for the second episode has now come.

II

The rationalist Metaphysicus Platonius will abandon the stage in the following episodes. A logical positivist will replace him. This is an exchange to be noted, for twentieth century empiricism—being aware of its rationalistic commitments—*pretends* to reject the expressionist model of language.¹⁶ We shall see that, despite his good will, the logical empiricist of the following episodes ends up showing the two very rationalistic elements we mentioned before. And this is because he inherits Metaphysicus' conception of rule-following.

¹⁰ EPM §33.

¹¹ Rules of action or 'ought-to-do's are, according to Sellars, norms that must be grasped in order to be obeyed. (LTC, I). Although he does not relate it to the Myth of the Given, in (1994:18-26) Brandom, under the heading of 'regulism', discusses and attacks this conception.

¹² Not only in its content but also in its *force*. If intentions are going to be distinguished from mere descriptions, they have to be something like *practical commitments*. This is exactly the definition of intention that Sellars endorses (FCET, §2).

¹³ EPM, XV, §58.

¹⁴ LTC, III.

¹⁵ Sellars' main challenge is to make sense of the notion of a behavior (which he terms 'pattern governed behavior') that, nevertheless being determined by rules, does not presuppose the grasping of them.

¹⁶ Oftentimes Sellars observes that the empiricists that fall prey of the Myth are the same *moderni* that embrace nominalism, that refuse to give thought any priority over language, and emphatically reject any sort of *non-symbolic* apprehension of facts (LRB, §23).

Before turning to our task, a brief point concerning rules of action is on our way. If we admit that the form of a rule of action is something like: «Do A when you are in C», then we should note that Metaphysicus' requirement that we grasp the rule in order to obey it includes not only that we have the concept of the action prescribed (A) but also the concept of its circumstances of application (C),¹⁷ that is, it requires that we be capable of recognizing the circumstances in which the action is to be performed. It is precisely this capacity to recognize C that, although in different levels, causes all the troubles we shall encounter.

In the first scene of the second episode we have one of Sellars' favorite targets: the relational or «associationistic» conception of meaning sustained by classical empiricism. According to it, the empirical meaning or content language possesses is due to the existence of certain predicates that are immediately applied to experience, these we call *observation predicates*. The meaning of these observation predicates is determined by a *relation* between words and objects of experience, namely, that of *association*. And this association, in turn, is understood in terms of learned responses. Thus, the noise 'red' means the quality red or the class of red things when I utter it because I have learned to make that noise when I have a red thing in front of me.

We shall leave aside the unwelcome atomistic consequences of the relational picture; what concerns us now is that our empiricist, trying to cope with the *normative* aspect of meaning, attempts to codify the association we mentioned in terms of rules. My response 'red' to red objects will be taken to be a *move*, a rule-obeying behavior. And so, the meaning of the word 'red' will be determined by a rule that could be stated thus: «Utter the noise 'red' (A) whenever you are presented with a red object (C).» Such rules bear the name of *semantic rules*.¹⁸

Semantic rules, so conceived, are of course *rules of action*. So if our words are to have empirical meaning, then we should be able to *grasp* semantic rules. This awareness of the rule, as we saw, involved having the *concept* of the circumstances of application. Hence, obeying the semantic rule for 'red' implies that we be capable of recognizing the presence of red objects. And if the rule is going to explain us the meaning of 'red', this recognition, of course, must not involve our mastery of that predicate. The general lines that this story shall take we are already acquainted with.

The empiricist sought to explain us the meaning of observational predicates in terms of learned responses to objects of experience. This learned responses he takes to be *moves*, particularly, moves enjoined by a semantic rule. But as we are required to grasp the rule in order to obey it, it turns out that a condition for my word 'red' having any meaning is that I be capable of *having thoughts* about red things. And this is, for certain, an instance of the expressionist model of language.¹⁹

¹⁷ LTC, I. ITSA §8.

¹⁸ Although Sellars attacks the relational picture of meaning (and its semantic rules) in many places (i.e. LRB; IM, V; EPM, VII), we find the most developed critique in ITSA §§7-8.

¹⁹ How are we to escape the consequence that the utterance of 'red' is just the expression of a previously formed thought about something red if we accept that this priority is a condition for observation words having meaning anything at all?

One last question and the Myth will be completely unveiled. How do we explain the capacity, assumed in the grasping of semantic rules, to recognize empirical aspects of reality? The meaning of language is explained by invoking the intentionality of thought, but what explanation is available for the latter? Whatever this explanation turns out to involve, direct apprehensions of universals, abstractions of ideas from sensations or simply innate notions, if the empiricist is going to take into account the *normative* aspects of the intentionality of thought, as he did with linguistic meaning, he would have to introduce some sort of «intentional rules» to explain thought-world associations. But in accordance with the model of normativity sustained by him, this «intentional rules» must be rules of action. So he has again two desperate alternatives. Acknowledging that the following of «intentional rules» requires, no less than their semantic counterpart, that we have a prior capacity to recognize its circumstances of application, and so, revolving in the first spirals of an infinite regress. Or acknowledging that he has no explanation, that in his account of empirical linguistic meaning, the capacity to recognize the circumstances of application of semantic rules, and so empirical aspects of reality, is *something merely given*.

III

The third episode is surely the most famous. The place to find it is the much discussed and quoted Section VIII of the much discussed and quoted *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Fortunately enough, its exam we will not require the introduction of any new elements, for its structure is virtually identical to the second one's. Our focus here, however, shall not be in a general capacity to recognize aspects of the empirical world but rather in *particular empirical judgments*. We will not deal with the meaning of observation predicates but rather with the *justification* of particular applications of them.

Section VIII bears the title 'Does empirical knowledge have a foundation?' The hero of this episode, our familiar logical positivist, wants to answer affirmatively. The two aspects that Sellars distinguishes in the idea of a *foundation* you must know by heart.²⁰ For our present purposes, it would be enough to say that, if such a foundation were to exist, it would need to have *ultimate authority*. That is, its authority or justification should not be *relative* to the authority of anything else.

Since what concerns us is *empirical* knowledge, the foundation that is required must be a stratum of *factual claims*. Our empiricist argues that there are, indeed, some factual claims invested with ultimate authority, namely, those judgments in which we apply observation predicates directly to objects of experience. 'Direct application' means here that observation predicates are applied to objects individuated or referred to as 'this'. These judgments made in the appropriate circumstances, like 'this is black' said in front of a black thing, constitute *observation reports*. The permanent and mostly unchallenged use of these reports in daily life suggests that they have authority; how does the empiricist account for it?

²⁰ EPM, VIII, § 32.

This is the stage when the third episode is blended with the second, for our hero performs a witty maneuver in which he tries to tie the *meaningfulness* of observation predicates with the *justification* of their application.²¹

His first step is to call to mind that, besides observational reports, only *analytical judgments* seem to have ultimate authority. Only someone who ignored the *meanings* of the words I use in saying that ‘cars are means of transportation’ would demand a justification from me. Analytical judgments, then, owe their authority to themselves, or, more strictly, to the meanings of the words they include. For the *truth* of an analytical judgment to be acknowledged it suffices that we use the words *correctly*. And here, «using the words correctly» has the sense of «using them *according to their meaning*».

His second step is claiming that, for observation reports, correct use is also sufficient to warrant truth. «Under which circumstances» he inquires «the report ‘this is blue’ would be *true*?» to which he answers «evidently, when we have a blue object in front of us», «but we must surely acknowledge» he continues «that these would be the *only* circumstances in which we would use that words, given that we *know* how to use them». We cannot identify an object by the indexical ‘this’ if we have no perceptual access to it, that is, *if it is not in front of us*, but if our responses to objects of experience are what they should be, that is, if we have *learned the meanings* of observation predicates, then we will not characterize a blue object save by the word ‘blue’. We only do justice to the meanings of the words involved in observational reports when we *make them in the conditions that verify them*. If they have sense, they are true. So we would have what we were looking for, factual claims invested with ultimate authority.

This clever argument is also the empiricist doom, because he has made no amendments to his notion of semantic rules, and it is precisely in terms of those rules that he understands the use according to meaning of observational predicates. It should be emphasized that, unlike the preceding episode, our concern here is not with the *possibility* of following semantic rules, possibility that required the grasping of the rule and therefore, the acquisition of empirically contentful states that was under discussion, what concerns us here is rather the *actual* or *effective* following of a semantic rule in a particular occasion.

The empiricist claims that *if we are in effect* obeying the semantic rule for ‘blue’, if we are using that word according to its meaning, then we will say ‘this is blue’ only when this sentence is true. So he is assuming much more this time: not only that we have the concept Blue, that we *can* be *aware* of blue things (awareness without which we wouldn’t even be *able* to follow semantic rules), he also assumes that our awareness of C is in this particular case *accurate, correct, justified* or *authoritative* because, *ex hypothesi*, we have managed to *successfully do what the rule prescribed*. So we see that, once again, to explain a human we posit a god: for a stratum of ultimate authoritative knowledge of particular matter of fact is *assumed* or *merely given* in the successful following of semantic rules that the empiricist invoked to account for the authoritative knowledge of particular matter of fact expressed by observation reports.

²¹ The strategy is introduced by Mortiz Schlick (1959) in a paper that bears –except for the quotation marks– the very same title of Section VIII. Also by Ayer (1954) in one of his many moods.

I would like to end by quoting a very well known passage from Section VIII. We shall see Sellars himself pointing out the two elements in which I have been insisting for too long by now:

«34. (...) it is clear that *if* observation reports are construed as *actions*, *if* their correctness is interpreted as the correctness of an *action*, and *if* the authority of an observation report is construed as the fact that making it is “following a rule” in the proper sense of the phrase, *then* we are face to face with givenness in its most straightforward form. For these stipulations commit one to the idea that the authority of *Konstatierungen* [observation reports] rests on nonverbal episodes of awareness –awareness *that* something is the case, e.g. *that this is green*– which nonverbal episodes have an intrinsic authority (they are, so to speak, ‘self-authenticating’) which the *verbal* performances (the *Konstatierungen*) properly performed “express”».²²

Bibliography

Works by Sellars

- EPM – «Empiricism and the Philosophy of Mind», in *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, 1963.
- FCET – «Form and Content in Ethical Theory», in Bricke, John (ed.) *Freedom and Morality*, University of Kansas, 1976.
- IM – «Inference and Meaning», in *Pure Pragmatics and Possible Worlds: the Early Essays of Wilfrid Sellars*, Ridgeview, 2005.
- ITSA – «Is there a Synthetic *a priori*?», in *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, 1963.
- LRB – «Language, Rules and Behavior», in *Pure Pragmatics and Possible Worlds: the Early Essays of Wilfrid Sellars*, Ridgeview, 2005.
- LTC – «Language as Thought and as Communication», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.29, No.4, (Jun.,1969), pp. 506-527.
- SRLG – «Some Reflections on Language Games», in *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, 1963.

Works by other authors

- AYER, Alfred (1954): «Basic Propositions», in *Philosophical Essays*, Macmillan.
- BRANDOM, Robert (1994), *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press.
- HECK, Richard (2000): «Non-conceptual content and the ‘Space of Reasons’», *Philosophical Review*, 109, pp.483-523.
- KUKLA, Rebecca and LANCE, Mark (2009): *‘Yo!’ and ‘Lo!’: the Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Harvard University Press.

²² EPM, VIII §34.

MCDOWELL, John (1994): *Mind and World*, Harvard University Press.

REDDING, Paul (2007): *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press.

SCHLICK, Mortiz (1959) «The Foundations of Knowledge», in Ayer, Alfred (ed.) *Logical Positivism*, Free Press.

IS THERE A TV IN MY HEAD?: CONTENT, FUNCTIONAL MAPPING, AND THE MYTH OF THE GIVEN

Peter Wolfendale

ABSTRACT: Just what are we talking about when we talk about the *content* of perception? There are a number of different questions which are often asked about the precise nature of this content, such as to what extent it is *representational*, and to what extent this representation is *conceptual* in character.¹ However, these questions usually gloss over what it is to talk about perceptual content *qua* content, in their haste to talk about it *qua* representation or conception. On this basis, it is all too tempting to account for not only the specific character of the content, but also how it is individuated, in *phenomenological* terms.² This is to say that perceptual content is understood as whatever is contained within an *introspective domain* to which we have some sort of special access. Wilfrid Sellars' attack on the myth of the given has provided us with good reason to doubt the epistemic authority such special access to our inner states purportedly provides, and thus to doubt the efficacy of any account of perceptual content that gives introspection such a fundamental role.³ This is his critique of what Jim O'Shea has called the *epistemic given*.⁴ However, there is a further side to the myth that Sellars critiques, which O'Shea calls the *categorial given*. The aim of the present paper is to articulate and explain the

¹ I am here lumping together a number of different though overlapping debates the terminology of which diverges in various ways. I do not wish to give a complete taxonomy and genealogy of the phrases 'mental content', 'phenomenal content', and 'sensory content' within the literature and the various degrees to which they have (or haven't adequately) been distinguished. However, it is worth noting that there is a distinct thread of debate that reserves the word 'content' for cases of representation (cf. Susanna Siegel, 'The Contents of Perception', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Jul 19 2010, accessed Oct 10, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-contents/>). The question is then whether the 'phenomenal character' of perception constitutes a form of representational content, and the extent to which this is conceptual or otherwise.

² The reference to 'phenomenology' here is meant to include both those loose discussions of what perceptual experience 'is like' that have proliferated in the analytic philosophy of perception and the more methodologically defined introspective study of consciousness that derives from Husserl's work.

³ This is most famously presented in 'Empiricism and the Philosophy of Mind' in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero: Ridgeview Publishing, 1963), pp. 127-196. Hereafter *EPM*.

⁴ James R. O'Shea, *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn* (Cambridge: Polity Press, 2007), ch. 5.

latter by building upon Sellars' critique of the former and the account of perception that ensues from it. This involves demonstrating some constraints governing accounts of perceptual content on the basis of the explanatory demands placed upon them as accounts of perception on the one hand, and the explanatory resources available to them as accounts of content on the other. The result will be an account of the myth of the categorial given that explains both why it is tempting and why we must resist this temptation.

KEY WORDS: Content of perception, myth of the given, Sellars, categories.

1. Perception and Explanation

To begin with the explanatory demands, it seems to me that there are two distinct explanatory enterprises that any account of perceptual content must contribute to. On the one hand, there is the *epistemological* enterprise of explaining the general role that perception can play in empirical justification independently of variations in the causal structure of perceiving agents. This means telling a story about how the sensory inputs fed into a causal system can gain the normative significance of warranting moves within the space of reasons, in a way that could apply not only to different human beings, but to stranger creatures such as aliens or artificial intelligences whose sensory capacities and overall causal economy diverge radically from our own. On the other hand, there is the *psychological* enterprise of explaining the specific role that perception plays in the causal economy of particular perceiving agents. This means telling a story about how the sensory inputs fed into a causal system contribute to the production of *behavioural outputs*, in such a way as to give us predictive purchase upon the behaviour of creatures with particular types of causal structure.

Although these enterprises are distinct, they are also importantly intertwined. Any epistemology that cannot account for the way differences in the causal structure of our sensory capacities can affect their role in empirical justification will have failed to get a grip on the causal dimension of perception, or its connection to *sensation*, and any psychology that cannot account for the way perception can supply us with reasons that cause us to act one way rather than another will have failed to get a grip on the normative dimension of perception, or its connection to *rational agency*. We only have an account of perception, be it epistemological or psychological, when its causal and normative dimensions are properly connected. Any account of perceptual content as something that plays a role in both epistemological and psychological explanations must couch it in terms amenable to both of these dimensions. The first insight that we can take from Sellars here is that the proper interface between these two dimensions is the use of *functional explanation* in empirical psychology. To use a phrase he is fond of – we must understand perceptual content in terms of the way it fits into the ‘wiring diagram’ of the perceiver.⁵

Causal explanation in general works by applying *explanatory schemas* to systems that facilitate the development of *predictions* about the way that they would behave under various possible conditions. These schemas provide us with more or less general ways of organising *counterfactual reasoning* about these possibilities, thereby enabling

⁵ Wilfrid Sellars, ‘Being and Being Known’, in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero: Ridgeview Publishing, 1963), pp. 41-59, §37. Hereafter *BBK*.

us to draw specific conclusions about how they would behave in any given set of circumstances.⁶ A *functional schema* enables us to develop predictions by treating a system on analogy with *practical reasoning*. For instance, by allowing us to treat its *parts* as *means* in relation to the *whole* as an *end*. This lets us describe the causal role of the systems' components in terms of *success* and *failure*, and thereby to organise our counterfactual reasoning about the causal relations between them in terms of the way failure cascades throughout the system.⁷ The explanatory power of a functional schema thus lies precisely in its introduction of the possibility of *malfunction*. It is the fact that this is an essentially normative notion which enables functional explanation to connect the epistemological and psychological dimensions of perception.

It remains to say something about the role of introspection in relation to these explanatory demands. One crucial consequence of Sellars' critique of the epistemic given is that introspection must be understood as a genuine species of perception, rather than *sui generis*.⁸ This means that whatever epistemic authority we possess in relation to the objects of introspection is *de facto* rather than *de jure*, insofar as they are potentially otherwise observable even if they are not in fact otherwise observed. It is because of this that there is no need for a distinct phenomenological enterprise of describing what perception 'is like', nor any good reason to think that our epistemological and psychological theories of perception should be beholden to it. This is not to say that introspection can play no role in the development of these theories, only that it plays no privileged role in the process of assessing them. Instead, the capacity for introspection and the associated language games involving 'looks', 'seems', and 'what it is like' are themselves to be accounted for by our epistemological and psychological theories insofar as they constitute a novel class of sensory inputs and behavioural outputs, which play a derivative role in the practice of empirical justification insofar as they enable us to *modulate* our observational claims (e.g., by introducing information about our propensities to assert claims about observables into empirical discourse while withdrawing commitment to those claims) and *calibrate* the perceptual capacities from which they ensue (e.g., by comparing, identifying, and adjusting our responses to features of my sensory system).

⁶ One way of cashing this out the idea of 'organisation' is to say that explanatory schemas provide us with methods of grouping beliefs about a system's circumstances that would, if true, act as defeasors for those material inferences that encode particular aspects of the system's behaviour. This is to say that they provide us with cognitively tractable ways of carving out ranges of *counterfactual robustness* for these inferences. The need for such tractable ways of sorting relevant from irrelevant information about causal systems (be they implicit practical abilities or more explicitly formalised methods) is discussed by Brandom in chapter 4 of *Between Saying and Doing* (Oxford: Oxford University Press, 2008), hereafter *BSD*.

⁷ These cascade patterns neatly group defeasors in the manner noted in the previous footnote, thereby revealing the modal structure of the system's possibility space.

⁸ The consequences of this idea are initially presented by Sellars in his Myth of Jones (*EPM*, section XII), in which he dramatises the origin and conceptual development of perceptual capacities to introspect internal states.

2. Content and Explanation

Moving on to the explanatory resources, it strikes me that the purpose of the notion of content is to talk about how two seemingly *different* states of distinct systems (the *vehicles*) can nevertheless be the *same* in another sense (through sharing *content*). There's obviously a trivial sense in which this can be the case without warranting the ascription of content at all, such as the sense in which two houses may be in a state of disrepair, even while the precise nature and extent of their disrepair may differ. But to say that they both share a content here would be to say nothing more than that they share a *property*, and thus entirely redundant. This is not to say that states whose similarity consists in common properties cannot share content on that very basis. Two VHS tapes that share precisely the same magnetic properties will share precisely the same informational content. The question is how we can say that an information storage medium that works on different causal principles, such as a Betamax tape or a DVD could share the same content as the VHS tapes. I'm going to use this comparison with information storage media as the guiding analogy through which to think about the explanatory role of perceptual content. I think we should aim to think about what it would be for states of distinct perceiving subjects *qua* causal systems to have the same content, in much the way that states of distinct information storage devices can have the same content, before we address what it would be for this content to be perceptual, and in what sense this makes it representational and/or conceptual.

In order to extend the individuation of the content belonging to states of causal systems beyond mere similarity of properties, we must consider relations of *isomorphism* between them. This means breaking down states into the features of which they are composed and the relations between them, and then developing a way of *mapping* these to the features and relations that compose the corresponding states. This *mapping schema* (or *morphism*) allows us to count some feature of one state as equivalent to a feature of another despite differences in their properties, insofar as it occupies the same role within the system of relations that constitute it. We can then determine if two states share the same content on the basis of some sufficient degree of correspondence between their components. This would let us see a VHS and a Betamax tape as possessing the same content insofar as there is some way of mapping the magnetic properties of one to the other, despite the differences between these properties. However, the problem with such *pure isomorphism* is that it can be arbitrarily extended in ways that undermine any possible explanatory role it could have. We can potentially construct arbitrary mappings that pair the magnetic traces on the VHS tape with price patterns in the stock market, or pair the digital encoding of the DVD with a sequence taken from the binary expansion of pi. Insofar as it completely severs the individuation of content from any concern with the causal capacities of systems and their states, pure isomorphism precludes identity of content from playing any role in causal explanation.

We can avoid these problems of pure isomorphism by using the *functional roles* of the states and their components to constrain the mapping schema. In order for this to work the relevant states must be *variable* features of the wiring diagram of the system, and their variations must be functionally correlated with *variable outputs* of some sort. For example, the VHS tape contains a length of material whose electromagnetic properties vary in delimited ways, which will produce suitable variations in the patterns

of light emitted by a TV set to which it is appropriately connected.⁹ On this basis, it is possible to produce a *functional mapping* from the components of the one set of variable states to another in terms of *common outputs* to which they are functionally correlated. For example, we can produce a functional mapping from VHS to Betamax that maps their distinct variations in electromagnetic properties onto one another in terms of similarities in the patterns of light they engender when suitably connected to a TV set. In essence, we treat the states possessing content as isomorphic with one another insofar as their components can be mapped onto the same set of functional roles, which are themselves isomorphic with the output they are supposed to produce. It is this dependence upon a common output mechanism that allows functionally individuated content to play a useful role in causal explanation.

However, there are still questions regarding the fineness of grain of such isomorphisms. As an illustrative example, consider the way that the contents of a VHS tape can be copied from one tape to another. This process never reproduces the electromagnetic properties of the first tape exactly, with serial copying eventually introducing so much distortion as to completely eradicate the original pattern. There is thus a legitimate question as to where precisely in a series of copies the tapes cease to bare the same content as the original, or precisely how much variance the mapping relation will tolerate. Similar problems emerge if we consider intrinsic differences between storage mediums and formats, such as the difference between analog and digital encoding, or the difference between higher and lower resolution digital encoding. This suggests that there are many possible mapping relations corresponding to different sorts of fineness of grain, insofar as they permit different sorts of variance between the outputs to which the relevant component states are correlated. The lesson to learn from this is that individuating content can be more complicated than it initially seems, and that discussions of content often make appeals to implicit criteria for selecting mapping relations. There is nothing troubling about this per se, any more than there is about implicit restrictions on quantification in natural language. However, it should make us cautious about assuming that there is a natural way of individuating the contents of perception that we can easily appeal to to secure a common object of debate.

There are two final points to make about functional mapping. The first point is that we need not yet characterise content individuated this way as representational. It is all too tempting to say that the content represents the output that it is functionally correlated with. For instance, it can be tempting to suggest that two VHS tapes represent the same movie, or that two records represent the same piece of music.¹⁰ Here it is important to remember that ‘movies’ or ‘pieces of music’ are just as abstract as shared contents, and that their correct showing or performance is subject to their own additional norms. One might nevertheless think that content represents raw output, such as the patterns of light or sound with which the information storage media are correlated. However, we should resist the temptation to identify representation with mere functional correlation, as it

⁹ I am not the first to use an analogy with a TV set to try and elucidate elements of Sellars account of perception. Edmond Wright deploys the same analogy in trying to explain Sellars’ account of sensory contents, or what he calls ‘sensa’ or ‘raw feels’ (‘A Defence of Sellars’, *Philosophy and Phenomenological Research*, Sept. 1985, Vol. XLVI, No. 1, pp. 73-90).

¹⁰ Sellars himself is guilty of claiming this at one point in *BBK* (§40).

arises principally because the analogical character of functional explanation invites us to treat the relevant states *as if* they were instructions for performing certain actions. The second point is that it gives us a way of talking about *form* as well as *content*. The ways in which the components of the relevant states can vary may be classified in terms of more general functional roles they play, and these classifications provide more or less abstract forms that correspond to the content of their specific variations. Put another way, form consists in the *functional invariants* that delimit the variations in which content consists. It is the structure of those elements of the wiring diagram in which the range of variation of the content bearing states are encoded.

3. Perception, Representation and Conception

We can now turn to considering which states of a causal system deserve to have something called perceptual content ascribed to them, and to what extent they are representational and/or conceptual. Here I am going to follow Sellars, who takes perception to be the transition from a causally efficacious sensory input to a normatively significant propositional output, or from *sensation* to *conception*. I'm also going to endorse his account of the nature of this conceptually articulated output, which is modelled upon the assertion of a declarative sentence.¹¹ For Sellars, conceptual content is primarily to be understood as the functional role that a sentence and its component expressions play in the language game of giving and asking for reasons. This is a linguistic practice composed by three distinct types of sentence-involving behaviour: *language-entry* transitions (perception), *intra-language* transitions (inference), and *language-departure* transitions (action).¹² Language-entry transitions are the result of behavioural dispositions to endorse sentences on the basis of non-linguistic sensory input (e.g., to assert 'it's raining' in response to the presence of rain) and language-departure transitions are similarly the result of behavioural dispositions to produce non-linguistic behavioural output on the basis of endorsed sentences (e.g., to use an umbrella given endorsement of 'it's raining', 'the rain will ruin my shirt', and 'I have an umbrella to hand'). Intra-language transitions (e.g., inferring 'the ground will be wet' from 'it's raining') may be counted as genuine *moves* in the game insofar as they can be performed in accordance with rules of inference (*ought-to-dos*) rather than merely assessed in accordance with functional norms governing the relevant dispositions (*ought-to-bes*). However, that each type of transition is subject to normative assessment of whatever

¹¹ The nature of the connection between language and thought presupposed by this methodological stance remains contentious. In his early work, Sellars restricts himself to discussing private thought episodes as derivative upon linguistic 'thinkings-out-loud' insofar as the former can be understood in terms of their functional role in producing the latter (cf. *BBK*, 'Some Reflections on Language Games' in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero: Ridgeview Publishing, 1963), pp. 321-358. Hereafter *SRLG.*), but in his later work he attempts to account for the existence of private thought episodes (such as those belonging to non-linguistic animals) that have no such functional connection to linguistic expression ('Mental Events', *Philosophical Studies*, 1981, Vol. 39, No. 4, pp. 325-345.). However, others who have adopted the methodological stance of the early work have rejected this later move (Robert Brandom, *Making It Explicit* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), ch.3, §5). I will not endeavour to resolve this issue here.

¹² A more detailed presentation of these ideas can be found in *SRLG*.

kind is sufficient to provide sentences with a unified functional role within the overall economy of perception, inference, and action. Two sentences have the same content just insofar as they are properly involved in the same transitions, and two component expressions have the same content just insofar as their contribution to the roles of the sentences they compose is the same. Insofar as system states can derivatively possess conceptual content insofar as they are appropriately functionally connected to the possibility of producing linguistic behaviour, the sense in which the transition from a causal input to a conceptually contentful state counts as perceptual is to be understood in terms of the sense in which a language-entry move is perceptual. Finally, I'm going to take for granted that conceptual content is representational insofar as I agree with Sellars that it *signifies* things in the world, but I'm not going to go any further into the tortured question of how representation can be reconstructed out of inference here.¹³

On this basis, I think that anything worth the name perceptual content will have to be possessed by states of the mechanisms involved in the whole process of moving from sensation to conception. Borrowing another term from Brandom, we could say that perceptual content must be possessed by some state of the *perceptual mechanism* underlying a rational agent's *reliable differential responsive dispositions* (RDRDs).¹⁴ However, there are potentially many candidates for this, insofar as there can be numerous subsystem states with variable functional outputs involved in the processing of sensory information into conceptual content. Restricting ourselves to our own visual systems for the moment, this can range from the pattern of activation on the back of the retina (Quine's infamous *stimulus meaning*),¹⁵ through neurological states of the various information processing systems in the visual cortex, to neurological states of a global system that integrates information from various sources and makes it available to other cognitive processes (such as Thomas Metzinger's *phenomenal world model*).¹⁶ Moreover, because content bearing states can compose into further states, it is equally possible to talk about combinations of any or all of these. There are multiple layers of information processing between sensation and conception any and all of which can be the subject of functional mappings insofar as they output to other layers or to the ultimate conceptually articulated product. This panoply of options should give us further reason for caution in assuming that there is a natural way of individuating perceptual content.

The question is now what it would be to say that any of these states possessed representational yet non-conceptual content. This is what Sellars calls *picturing* as opposed to signifying.¹⁷ The obvious thing to do here is to reach for the notion of isomorphism once more, and to say that content which is already individuated by functional mapping is representational just insofar as there is also an isomorphism

¹³ In *BBK* (section II), Sellars draws a distinction between two types of representation: *signification* and *picturing*. The former is unique to conceptually articulated representations of language users, whereas the latter is common to the sorts of environmental mapping and signalling that we share with non-linguistic animals. We will say more about the latter notion below, but it is worthwhile noting that Brandom's attempt to explain representation in terms of inference in *MIE* can be seen as an attempt to articulate the former notion.

¹⁴ *MIE*, ch. 4.

¹⁵ W.V.O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960), ch. 2.

¹⁶ Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel* (New York: Basic Books, 2009), ch2.

¹⁷ See fn. 13.

between it and some state in the world, which it is thereby taken to represent. For example, the content of the VHS and Betamax tapes may be the same insofar as they record the data from the same security camera, and they may then be taken to represent the same events insofar as there is an isomorphism between this content and the relevant events. However, this suffers from the same problems with arbitrary mappings we discussed earlier, insofar as we can conjure up isomorphisms with other potentially stranger events or states. We might then suggest that this isomorphism is constrained by the causal origin of the relevant states. However, this would leave us saying that if the tapes were warped in precisely the same way by the same magnetic field, that they thereby represent that magnetic field. Sellars' solution to this problem is that the isomorphism must be more deeply tied into the functional role of the content bearing state.

In 'Being and Being Known', he illustrates this using the example of a robot that stores information on a similar magnetic tape, which he takes to picture its environment in virtue of an isomorphism between the state of the tape and the state of the environment. However, he also claims that:

This picturing cannot be abstracted from the mechanical and electronic processes in which the tape is caught up. The patterns on the tape do not picture the robot's environment merely by virtue of being patterns on the tape. In Wittgenstein's phrase, the 'method of projection' of the map involves the manner in which the patterns on the tape are added to, modified, and responded to by the other components of the robot. It is a map only by virtue of the physical *habitus* of the robot, i.e., by virtue of mechanical and electronic propensities which are rooted, ultimately, in its wiring diagram.¹⁸

To summarise, the constraints upon an isomorphism that allows us to produce a *representational mapping* between the states of two systems does not merely concern similarity of functional output, but a more complex relation of *projection* in which the state mediates between functionally specified inputs and outputs. For example, we can understand a variable state of the wiring diagram of a bee as representing the path to a source of nectar insofar as it varies appropriately when the bee discovers the source of nectar and produces the behaviour of returning to it with other bees. Moreover, the dance that the bee performs in order to direct other bees to that source represents the path insofar as its variations are appropriately correlated with the behaviour of travelling to it.¹⁹

So, for a state of our perceptual mechanisms to be non-conceptual and yet representational in this sense would be for it to play a functional role in a process of systematically guiding *behaviour* in relation to sensory input that is to some extent independent of any role played by conceptual content in guiding *action*, insofar as the latter is derivative upon the role of sentences in language-departure transitions in much the way that perception is derivative upon the role of sentences in language-entry transitions. The question is thus to what extent such states can play an active role in the move from sensation to conception (perception) without their role in the move from sensation to behaviour being mediated by conception. This is not a question I aim to

¹⁸ *BBK*, §40.

¹⁹ This example originates in Sellars (*SRLG*, §§14-15), but it, and the associated account of picturing, are developed in more detail by Ruth Millikan (*Language: A Biological Model* (Oxford: Clarendon Press, 2005) pp. 96-98).

completely resolve here.²⁰ However, I do take it to be plausible to assume that there are some such states, insofar as our perceptual capacities are not created out of whole cloth, but are built upon aspects of our psychology that we share with non-linguistic animals and pre-linguistic infants.

4. Universal and Parochial Content

Having distinguished between the non-representational, non-conceptual, and conceptual contents that states of our perceptual mechanisms can bare in terms of the functional roles of their components within these mechanisms, I now want to make a further distinction between types of content on this basis, and see how this distinction can shed some light on the myth of the categorial given. The distinction I want to draw is between what I'll call *parochial* and *universal* forms of content. The former covers all forms of content whose individuation is *dependent* upon functional mappings that are specified in terms of particular causal mechanisms, whereas the latter covers all forms of content whose individuation is entirely *independent* of any particular causal mechanism. We've already made this sort of distinction in considering the difference between contents individuated in terms of functional mappings and contents individuated in terms of pure isomorphisms. The characterisation of the latter is entirely mechanism independent, but ultimately cannot play a useful role in any causal explanation, psychological or otherwise, whereas the characterisation of the former, along with the representational mappings we have discussed depends upon the causal structure of the mechanisms in terms of which the output is specified.

However, it is important to see that although the conceptual content that results from perception is functionally individuated, it is nevertheless universal in the sense just defined. This is because the language games from which these functional roles are derived are intrinsically *extensible*. Though any given speaker's ability to perform language-entry transitions is tied to the structure of their own perceptual mechanisms, the concepts that they apply are not thereby indexed to those mechanisms. Although the process through which we challenge and justify observational reports concerns the proper functioning of the mechanisms that produce them, the assessment of this functioning is open to arguments about the causal relationship between the states observed and the system observing them. For example, arguments about colour observations are open to information about colour illusions that depend upon our theoretical grasp of how cone receptors interact with different wavelengths of light and the way the information they produce is integrated by the visual cortex. This same theoretical understanding of the causal relationship between colour and light has enabled us to incorporate new and more accurate measurement devices into our practices. The same applies with regard to concepts such as temperature, pressure, weight, and the like,

²⁰ This is one area in which Sellarsian work in philosophy of mind could be fruitfully crossbred with Heideggerian ideas, insofar as the latter's emphasis upon abilities to practically *cope* with one's environment that need not involve inference, but can nevertheless be interrupted and adjusted in accordance with it, provides a way of thinking about how such states might be involved in the mechanisms underlying our behavioural dispositions.

for which empirical science has enabled us to create superior means of observation and measurement, thereby bootstrapping our ability to apply empirical concepts on the back of our parochial perceptual mechanisms. In short, a concept that could only be applied in one way would not be an empirical concept, insofar as that concept is supposed to inferentially encode the causal regularities upon which the relevant perceptual mechanisms depend.²¹ It is thus entirely possible for speakers with entirely distinct causal economies to *non-inferentially* apply the same concept as long as their behaviour can be appropriately triangulated from within the game of giving and asking for reasons itself, insofar as the causal structure of any given perceptual mechanism is something amenable to analysis through *inference*.

Nevertheless, this extensibility and the universality it implies does not detract from the fact that our concepts are achievements of a distinct sort. The theoretical understanding of causal structure encoded in the inferential role of our empirical concepts is hard won. This inferential role is thus something that changes and grows as the scientific enterprise revises and refines our understanding.²² This point is crucial for making sense of Sellars account of *categorial form*, and thereby the myth of the categorial given. Insofar as they are individuated in terms of functional role, concepts display relatively fixed forms of functional invariance in much the way that forms of functionally individuated content do. Just as form in general consists in more general functional roles that group other functional roles by means of these sorts of invariances, so categorial form consists in those more general functional roles common to specifically conceptual roles. For Sellars, *categories* are just concepts that classify other concepts in this way. The importance of recognising concepts as achievements is that it forces us to recognise a difference between categorial form that belong to our concepts *qua* concepts, and categorial form that belong to our concepts *qua* particular attempts to inferentially encode structure of the world. This produces a distinction between *logical categories* that remain invariant across the various revisions of our conceptual models of the world (e.g., singular term, predicate, quantifier, etc.) and *empirical categories* that uncover invariant features of these models that may nevertheless be revised along with them (e.g., physical object, occurrent property, process, etc.).

This puts us in a position to explain the myth of the categorial given and to account for its seductive character. I'll begin by quoting Sellars' succinct description of this form of the myth:

To reject the Myth of the Given is to reject the idea that the categorial structure of the world –if it has a categorial structure– imposes itself on the mind as a seal imposes an image on melted wax.²³

²¹ This connection between empirical concepts and causal modality is worked out in detail in Sellars' 'Concepts as Involving Laws and Inconceivable Without Them' (in *Philosophy of Science*, Oct. 1948, Vol. 15, pp. 287-313) and explored further by Brandom in *BSD*, ch. 4-6.

²² This raises questions about the degree of similarity of functional role required for sameness of conceptual content that must remain beyond the scope of the present paper, lest we be dragged into the debates about sameness of meaning that have raged in the philosophy of language at least since Quine's 'Two Dogmas of Empiricism' (*The Philosophical Review*, 1951, Vol. 60, pp. 20-43.) and the related debates about sameness of reference for theoretical terms between different theories that have followed them in the philosophy of science.

²³ Wilfrid Sellars, 'Foundations for a Metaphysics of Pure Process: The Carus Lectures of Wilfrid Sellars', *The Monist*, Jan. 1981, Vol. 64, No. 1, pp. 3-90, Lecture I, §45. Hereafter *FMPP*.

The first thing to unpack here is the notion of the *categorical structure* of the world. This is the subject matter of traditional metaphysics, but for all of the competing sets of categories to be found in the tradition there is scant explanation of their function beyond ‘carving nature at its joints’.²⁴ For our purposes it is easiest to hold that it is whatever empirical categories *signify* by means of classifying empirical concepts. Importantly, this raises the question of whether categorical structure can be *pictured* by the non-conceptual forms of representation that we share with animals and pre-linguistic infants. To admit this would be to draw a parallel between the categorical form of our conceptual systems and what we might call the *phenomenological form* of the relevant representational mechanisms.

Leaving this to one side for the moment, I think we can reformulate the myth as follows: it consists in the idea that there is some form of *universal perceptual content* that is distinct from *empirical conceptual content* as Sellars describes it. This is just the claim that there is some specific sense in which absolutely any two sentient creatures could be said to have the same *experience* without having the same *conceptual grasp* of this experience. To put this in terms of our guiding metaphor, this amounts to treating ourselves as if we have TVs in our heads that have no particular causal-functional structure. It means supposing that there is a kind of content that is self-individuating insofar as it cannot in principle be individuated by means of a functional mapping between its vehicles. This is where the temptation to treat perceptual content as that which is available to introspection leads, insofar as it slides all too easily into treating introspection as in principle the only mode of access to content. It is treating introspection as *sui generis* in this manner leads to treating perceptual content as *sui generis* in its self-individuation. The illusion of self-individuation is maintained by illicitly individuating perceptual content on the basis of *what* we take it to represent (e.g., the pink ice cube we’re both looking at), rather than *how* it represents it (e.g., the functional role the relevant states play in a wider behavioural economy that incorporates the pink ice cube). This makes the posited content universal in the manner described above, but only insofar as it becomes parasitic upon the conceptual content of sentences we use to describe what it represents. It is on this basis that our ability to discriminate features of the phenomenological form of our perceptual mechanisms through introspective apprehension appears to us as unveiling a categorical structure that the world itself has impressed upon us.

What is distinctive about the categorical form of the myth of the given is that those who endorse it can insist that even if introspective reflection on the manner in which the world appears to us cannot provide us with epistemological foundations for specific claims about the world (the epistemic given), it can nevertheless play a more general epistemological role in organising the process of making claims about the world by delineating the categories we should use to organise our empirical concepts.²⁵ The problem with this is not so much that this sort of epistemological project is misguided.

²⁴ This is a metaphor with a long history, originating in Plato’s *Phaedrus* (trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2002), §§265d-266a).

²⁵ Husserl’s phenomenological project and the role that the notion of categorical intuition plays within it is paradigmatic of this approach (cf. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Pure Phenomenological Philosophy: First Book*. (Kluwer Academic Publishers, 1982)).

If nothing else, it is clear from Sellars' later work on process metaphysics that he took such work to be both possible and necessary.²⁶ The problem is the idea that studying the phenomenological form of our parochial perceptual mechanisms through any means has anything interesting to contribute to this task.

Bibliography

- BRANDOM, ROBERT. *Between Saying and Doing*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
 — *Making It Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- HUSSERL, EDMUND. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Pure Phenomenological Philosophy: First Book*. Kluwer Academic Publishers, 1982.
- METZINGER, THOMAS. *The Ego Tunnel*. New York: Basic Books, 2009.
- MILLIKAN, RUTH. *Language: A Biological Model*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- O'SHEA, JAMES R. *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- PLATO. *Phaedrus*. Trans. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- QUINE, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
 — 'Two Dogmas of Empiricism', *The Philosophical Review*, 1951, Vol. 60, pp. 20-43.
- SELLARS, WILFRID. *Science, Perception, and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing, 1963.
 — 'Concepts as Involving Laws and Inconceivable Without Them', *Philosophy of Science*, Oct. 1948, Vol. 15, pp. 287-313.
 — 'Foundations for a Metaphysics of Pure Process: The Carus Lectures of Wilfrid Sellars', *The Monist*, Jan. 1981, Vol. 64, No. 1, pp. 3-90.
 — 'Mental Events', *Philosophical Studies*, 1981, Vol. 39, No. 4, pp. 325-345.
- SIEGEL, SUSANNA. 'The Contents of Perception', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Jul 19 2010, accessed Oct 10, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-contents/>

²⁶ Cf. *FMPP*.

SELLARS VS. GRICE ON SAYING*

José Luis Liñán

Universidad de Granada

ABSTRACT: In this paper I argue that Sellars' linguistic approach to conceptual abilities can provide notions of *saying* and *what is said* which are alternative to Grice's and can be profitably employed as a pragmatist foundation for philosophical theories of language and especially for pragmatics. According to this alternative approach, linguistic activity –broadly understood in social terms–, and in particular certain episodes of rule-governed verbal behavior, constitutes together the basic stratum of intentionality, conceptualization, and meaning.

KEY WORDS: Social-linguistics, Sellars, internationality, meaning, Grice, pragmatics.

* The present work has benefited from valuable comments by Juan José Acero and Ruth Marín.

I

I will start by highlighting two motifs in Grice's project which have decisively contributed to shape contemporary studies about language and, especially, the discipline of linguistic pragmatics (cf. Frapolli & Villanueva, 2007). The first one may be labeled *intentional motif*, for it involves understanding *nonnatural meaning* (or *meaning_{NN}*) as a function of speakers' intentions. This insight is already outlined in his 1957 classical paper on «Meaning»:

«*A* meant_{NN} something by *x*» is (roughly) equivalent to «*A* intended the utterance of *x* to produce some effect in an audience by means of the recognition of this intention». (Grice, 1989, p. 220)

By appeal to a specific class of *communicative intentions*, Grice introduces the notion of *speaker's meaning*, which constitutes the most basic instance of *meaning_{NN}*. Other semantic notions, in particular the meaning of linguistic expressions, are in turns construed in terms of speaker's meaning. This explanatory order is at the core of what Grice will later present, in his «Retrospective Epilogue», as the «fourth thematic strand» recurring in his work, and may be summarized in the idea that «what words mean is a matter of what people mean by them» (1989, p. 340).

According to Grice, primary cases of *meaning_{NN}* involve the performance of an action by the speaker. The episodes of speaker's meaning are a type of intentional action consisting in the utterance of a linguistic expression. This is reflected in the form of the *analysandum* that Grice undertakes:

By doing *x*, the speaker meant '___'.

The second motif I want to focus on is Grice's concern for identifying «a central or primary range of cases of signification» which may «offer itself as a core around which more peripheral cases of signification might cluster, perhaps in dependent posture» (1989, p. 359). This motif, which Grice himself brings under the head of *centrality*, points toward a differentiation of levels of meaning. Thus, any utterance may be assigned a *central* speaker's meaning, which must be carefully distinguished from any other layers of information that the utterance may be considered to convey –e.g. what the utterer indicates, presupposes, hints, etc. This distinction is seen in terms of speech acts. Grice suggests that «speakers may be at one and the same time engaged in performing speech-acts at different but related levels» (1989, p. 362), which result in different levels of (speaker's) meaning. Accordingly, Grice picks out a central speech act, *saying*, which corresponds with a basic level or stratum of speaker's meaning, *what is said*.

In «Utterer's Meaning and Intentions» Grice provides a canonical definition of this central speech act. «*U* (utterer) said that *p*» is analyzed as:

- | | |
|---------------------------------|--|
| <i>U</i> did something <i>x</i> | (1) by which <i>U</i> centrally meant that <i>p</i> |
| | (2) which is an occurrence of a type <i>S</i> part of the meaning of which is ' <i>p</i> '. (Grice, 1989, p. 88) |

Although the adverb 'centrally' occurs in condition (1) of the *analysans*, an essential feature of centrality concerns condition (2). The above formulation of this condition is

the last step in a series of tentative approaches. First, Grice considers «(2) [*x*] is a type which means ‘*p*’», and parenthetically comments, «that is, has for some person or other an established standard or conventional meaning» (1989, p. 87). Right after, Grice adds, «[w]e want doing *x* to be a linguistic act», so he decides to include in the *analisisans* the notion of a linguistic system –a specific kind of conventional device. This produces, in abbreviated form, «(2) [*x*] is an occurrence of a type *S* which means ‘*p*’ in some linguistic system». The clause «in some linguistic system» does not occur, but is understood, in the definitive formulation. Now, *conventionality* –or for Grice also, *formality*– is one of the two features that he takes into account as possible criteria of centrality in «Retrospective Epilogue»:

One class of cases of significance with a seemingly good claim to centrality would be those in which the items or situations signified are picked out as such by their falling under the conventional meaning of the signifying expression rather than by some more informal or indirect relationship to the signifying expression. (Grice, 1989, p. 360)

The adverb ‘centrally’ in condition (1) alludes to the other feature, which Grice later terms, in «Retrospective Epilogue», *dictiveness* (cf. Latin ‘dictio’). The «*dictive* content» of an utterance is that part of its meaning which is relevant to evaluate the truth of the utterance. The notion of *dictiveness* makes it possible to identify that «ground-floor» or primary speech act –*saying*– in contrast with which, other speech acts, nonprimary ones, can be distinguished.

[A] special centrality should be attributed to those instances of signification in which what is signified either is, or forms part of, or is specially and appropriately connected with what the signifying expression (or its user) *says* as distinct from implies, suggest, hints, or in some other less than fully direct manner conveys. (1989, p. 360)

In virtue of *dictiveness*, a speaker cannot be imputed to *have said* anything beyond the truth-conditions of the uttered sentence.

Grice tends to privilege *dictiveness* as the mark of centrality, since there are «elements in the conventional meaning of an utterance which are *not* part of what has been said» (1989, p. 122), and which are better accounted for in terms of conventional *implicatures* –as in the well-known examples «Sue is poor *but* honest», and «He is an Englishman; he is, *therefore*, brave». In any case, however, both *dictiveness* and *formality* are essential to the *central* act of saying, as the above definition, or this alternative one –occurring in «Utterer’s Meaning, Sentece-Meaning and Word-Meaning»–, makes it clear:

[I]n uttering *X*, *U* will have said that **p*, if both (i) *U* has *Y*-ed that **p*, where *Y*-ing is a *central* speech act, and (ii) *X* embodies some *conventional* device the meaning of which is such that its presence in *X* indicates that its utterer is *Y*-ing that **p*. (1989, p. 121; my italics)

Grice acknowledges that the sense of ‘saying’ he favors is «in some degree artificial» (1989, p. 118). He declares that «[m]y primary reason for opting for this particular sense of ‘say’ is that I expect it to be of greater theoretical utility than some other sense of ‘say’ would be» (1989, p. 121). Indeed, the contrast between *what is said*, in Grice’s sense,

and other levels of speaker's meaning –like, especially, different types of *implicature*– constitutes the cornerstone of his approach to conversation, and therefore, of his theory of linguistic communication. This theory has proven to be enormously fruitful in detecting, and dealing with, a huge variety of phenomena that was hardly accessible for previous approaches.

However, some philosophers –Sellars among them– see the intentional motif which is at the basis of Grice's project as an onerous burden, that we should dispense with. The question I want to raise in this paper is whether we can benefit from the positive insights that Grice's theory of communication and his most operative notions provide, without thereby committing ourselves to the priority of mental intentionality. By distinguishing two motifs within Grice's project, I have cleared up the ground for a positive answer. In the following two sections I will be arguing that in Sellars' work we can find both a line of criticism against Grice's intentional strategy (§II), and a seminal notion of *saying* which, being alternative to Grice's, can be claimed to instantiate the two features of centrality that are involved in his notion of *saying* (§III).

II

Sellars mentions Grice in an illuminating context, in the course of his reply to the objections Putnam addresses to MFC. Sellars writes:

I have always stressed that language is a social institution, and that meaning is to be construed in social terms. [...] What a speaker's words mean (to use a less ambiguous expression which has the additional advantage of pointing away from Gricean labyrinths) is no more to be defined in terms of his beliefs and purposes than is, for example, the legal significance of his actions (RDP, p. 460).

This passage reveals Sellars' opinions about the Gricean explanations. However, when Sellars criticizes in depth the views that could be attributed to Grice, the latter is not mentioned. In LTC (p. 510n. 2) Sellars does refer generally to «John Austin and his students», and charged them with an approach to language according to which all linguistic activity would consist of *actions* performed by the speakers. This approach would be a result of overemphasizing the *communicative* function of language, as Sellars remarks in another work:

- [1] [A] source of misunderstanding of the nature of meaning is the current stress on language as a means of communication, an emphasis which has led many philosophers to see language in the perspective of action-theory. Utterances are construed as *actions* which, when successful, realize *intentions* that hearers acquire *beliefs*. An attempt is then made to construe the *meaning* of linguistic items in terms of the *conceptual content* of the standard intentions and beliefs which are involved in the acts of communication in which these items are deployed. (NAO, V, §4)

I will soon come back to Sellars' treatment of what he calls «the paradigm of action», since the reasons for his criticism are closely related to his own program for approaching language. Firstly, it is worth showing that, in the above quotation, crucial aspects of

Grice's view are at stake. To that effect, I will pay some attention to Grice's paper «Meaning Revisited», where he offers a general sketch of his account of language in terms of mental intentionality. He writes: «The first of the three correspondences which one might expect to find when thinking in largish terms about the relationships between reality, thought, and language or communication device, is a correspondence between thought and reality» (Grice, 1989, p. 284). Nonnatural meaning may have emerged, Grice suggests, as a gradual development of biological devices of natural meaning. Communication by conventional means, linguistic activity in particular, would have evolved from natural expressions of psychological states, such as shouts of pain. Grice describes a step-by-step sophistication of the relevant states: even before becoming full-fledged speakers, creatures could have purposes and intentions, recognize their pairs' intentions, and even attribute truthfulness and responsibility to them (1989, p. 294). Thus, starting from a wide range of contentful psychological states –postulated by the theorist in order to explain how the creatures' behavior coordinates with physical environment–, communication is conceived as the expression of those states and its reproduction in other creatures; therefore, as a second correspondence within the «triangle consisting of reality, thought, and language or communication devices» (1989, p. 286).

[P]sychological states which initially attach to one creature can be transmitted or transferred or reproduced in another creature (a process which might be called ψ -transmission) [...]. Obviously, the production of communication devices is a resource which will help to effect such transfers. [/] If one accepts this idea, then one could simply accept that for the process to be intelligible [...] there will have to be correspondences between particular communication devices or utterances on the one hand, and psychological states on the other. (1989, p. 286f)

In favorable cases of communication, the hearer reproduces the psychological state that the speaker intended to transmit. Moreover, the recovery of that state –that is, a state with the same content– constitutes the success of the communicative episode. Language, as a system of conventions, plays an *instrumental* role in the reproductive process of communication: it is a device deployed by the speakers to realize their communicative intentions.

Grice's outline perpetuates a traditional point of view about the relations between world, thought, and language, the criticism of which in EPM (§§47, 50) is part and parcel of Sellars' campaign against the «Myth of the Given». The key of this «classical view» consists in analyzing the meaning of linguistic utterances in terms of the intentionality of thought, according to this schema:

«'...' means *p*» is to be analyzed as «'...' expresses *t*, and *t* is about *p*». (ITM, p. 534)

Here the notion of meaning that occurs in the *analysandum* is explicated as a unique *relation* resulting from other two relations involved in the *analysans*: an *expressive* relation between language and thought, and a previous relation of intentionality or *aboutness* between thought and world. These three relations institute the «triangle» of «correspondences» Grice deals with.

Already in EPM, under the figure of the «Myth of Jones» (§§53-59), Sellars adumbrates an opposed theoretical program, in which the semantic categories that apply

directly to language are taken to be primitive and serve as the model for understanding the intentionality of mental episodes. An essential element in this alternative view is a nonrelational analysis of the notion of meaning and, in particular, of *mean-statements* –sentences of the form «‘...’ means *p*». Another ingredient consists in according priority to the role that language plays as a medium of thought over its instrumental role in communication, which leads to the idea that learning the language amounts to acquiring conceptual capacities. These pieces, which Sellars shapes in various essays of the 1950s, fit together in LTC.¹ It is here where Sellars presents, as an alternative to the dominant intentional approach to language, «a linguistic approach to conceptual abilities» (LTC, p. 510), and where he explicitly states the theoretical program I have been referring to, that is «a program according to which (a) linguistic activity is, in a primary sense, conceptual activity; (b) linguistic activity is through and through rule-governed» (LTC, p. 510).

The two parts, (a) and (b), of this program, which I will call *Sellars’ program* –or just *the program*–, can be thought of as setting adequacy conditions for any philosophically sound theory of language. According to (a), the theory has to account for the conceptual import of linguistic activity. It is important to note that the claim involved in (a) is a strong, two-directional one: not only must linguistic activity be considered conceptual activity; conceptual activity must be understood as consisting of linguistic activity in the very first place. Sellars, thus, sees language as «the bearer of conceptual activity» (LTC, p. 511), «the very medium in which we think» (MFC, p. 417). This is the fundamental function of language, which underlies its *instrumental* function in communication and in the performance of speech acts. Inverting this order of functions is to «run the risk of getting things upside down» (*NAO*, V, §§6, 24).

Part (b) of the program articulates the general idea that linguistic practice –and *therefore*, in the light of (a), concept-application– is a normative activity, which takes place against a social background of sanctions and public criteria of correction. The strong reading of (a) determines how the rules involved in that activity must be rendered, for it makes (b) to be interchangeable with the following (b’), «*conceptual* activity is through and through rule-governed». If the theory aims to explain «what is to have concepts in terms of rules of language» (LTC, p. 510), it must devise a kind of rules that do not imply the possession of concepts by the subjects to which the rules in question are supposed to apply.

To this effect –and at least since SRLG–, Sellars distinguishes two types of rules, which he terms, respectively, rules of action (or *ought-to-dos*) and rules of criticism (*ought-to-bes*). The first have the form:

If one is in *C*, ought to do *A* (LTC, p. 507),

where *C* denotes a set of circumstances, and *A* a specific action. The subject to which this type of rule applies will also be, in case of being in *C*, the subject of the action *A*. Consequently, he or she has to be an agent, able to act accordingly to the rule, and able as well to recognize that the circumstances *C* obtain. In short, the subject must have «the concepts of *doing A* and *being in C*» (LTC, p. 508). Rules of criticism, in contrast, have the form:

¹ A proximate antecedent can be found in chapter III of SM (see specially §§25-41).

Xs ought to be in state φ , whenever such and such is the case. (LTC, p. 507)

Here, the subjects of the rule, the *Xs*, do not have to possess any concept –in particular, the concepts of *being in φ* and *such and such being the case*. The *Xs* in question may even be inanimate objects, like in the following example:

Clock chimes ought to strike on the quarter hour. (LTC, p. 507)

Since the subject of an ought-to-do rule needs to have the concepts involved in its formulation, if we want to carry out part (a) of Sellars' program, we must assume that at least many of the rules governing linguistic activity –part (b)– are of the second type, that is, ought-to-bes. Sellars' stance is that speakers acquire, at once, language *and* conceptual abilities by conforming their behavior to ought-to-be rules. The first grade of linguistic *and* conceptual activity is made of episodes that do not consist in *obeying* rules of action, but rather *exemplify* rules of criticism. «The language learner», Sellars says, «begins by *conforming* to these rules without grasping them himself.» (MFC, p. 422) Thus, the first form of rule-governed behavior consists of episodes *patterned* by rules.

In the acquisition of this kind of pattern-governed behavior by the language-learners, adult speakers, who already have concepts and can obey ought-to-do rules, play an essential correcting role. This mediation is illuminated by the fact that, in general, as Sellars remarks, «ought-to-bes imply ought-to-dos» (LTC, p. 508); so, to take back the above example, the ought-to-be rule «Clock chimes ought to strike on the quarter hour», implies an ought-to-do like:

(Other things being equal and where possible) one ought to bring it about that clock chimes strike on the quarter hour. (LTC, p. 508)

Likewise, in the domain of language, every semantic ought-to-be rule implies an ought-to-do rule –let's call it «pedagogic»– which applies to the adults responsible for introducing the child in the conceptual life of the community. «Linguistic ought-to-bes are translated into *uniformities* by training.» (LTC, p. 512) The resulting picture is one in which «[t]rainees conform to ought-to-bes because trainers obey corresponding ought-to-dos» (MFC, p. 423). The apprentice's behavior exhibits the following ought-to-be,

(*Ceteris paribus*) one ought to respond to red objects in sunlight by uttering or being disposed to utter 'this is red' (LTC, p. 511),

because competent adults obey a pedagogic ought-to-do like this,

One ought to bring it about (*ceteris paribus*) that people respond to red objects in sunlight by uttering or being disposed to utter 'this is red' (LTC, p. 512),

in virtue of which they selectively reinforce the desired pattern of behavior in the child. This division of labor justifies Sellars' claim that «[a]s Wittgenstein has stressed, it is the linguistic community as a self-perpetuating whole which is the minimum unit in terms of which conceptual activity can be understood» (LTC, p. 512).

Let us go back now to Sellars' mention of «John Austin and his students», which I left pending at the beginning of this section. We saw that, on Sellars' view –in quotation [1]–, overemphasizing the communicative function of language leads to approach linguistic activity from the paradigm of action. We can now see how this paradigm entails a commitment with the existence of a nonlinguistic level of conceptual activity. Certainly, if we assimilate linguistic activity to a repertoire of actions, then, even adhering part (b) of the program, we cannot account for (a) –and therefore, for (b'). For, in that case, the rules governing linguistic activity will be all ought-to-dos, and the participants in that activity will have to possess previously the concepts involved in the formulation of the rules. This will prevent us from explaining the possession and application of concepts in terms of rules of language. And this, in turns, will force us to accept a nonlinguistic and so non rule-governed, level of conceptualization. The paradigm of action bears a one-sided perspective over rules and entails a sort of inversion of Sellars' program:

[T]o approach language in terms of the paradigm of action is to make a commitment which, if the concept of action is taken seriously, and the concept of rule is taken seriously, leads to (a) the Cartesian idea of linguistic episodes as essentially the sort of thing brought about by an agent whose conceptualizing is not linguistic; (b) an inability to understand the rule-governed character of this conceptualizing itself, as contrasted with its overt expression. (LTC, p. 510)

In RM and MFC Sellars presents this Cartesian idea as the inescapable conclusion of two premisses. The first condenses in a claim the tendency of the paradigm of action. The second is a truism that Sellars not only embraces, but takes as a basis for his own approach to conceptual activity:

- [2] Obviously not all thoughts are actions. Indeed such central kinds of thoughts as perceptual takings, inferences, and volitions are not actions for the simple reason that they are not the sort of thing that can be done intentionally or that one can decide to do. (RM, p. 122; MFC, p. 420; cf. *SM*, III, §33)

Thus, we obtain the following argument, which I will call *argument C*:

- (Pr 1) All complete episode of linguistic activity constitutes an action, and is meaningful insofar as this action is performed in accordance with conventional, ought-to-do rules.
- (Pr 2) There are thoughts –conceptual episodes– which are not actions, namely perceptual takings, inferences, and volitions.
- (C) There are thoughts and, therefore, a level of conceptualization which are no linguistic activity and, *a fortiori*, are not governed by linguistic rules.

A corollary of this argument is that linguistic activity, understood as a repertoire of actions, consists in the *expression*, under ought-to-do rules, of nonlinguistic conceptual episodes. Again, when Sellars sketches this line of thought, Grice's strategy resounds between the lines:

If all *linguistic* episodes were actions, then all conceptually meaningful non-actions would have to be non-linguistic and, hence, thoughts in something like the Cartesian sense. It would be at this *non-linguistic* level that the thinking would occur by virtue of which *linguistic* activity could realize intentions and constitute a domain of actions. It is but a step from this to construing languages as essentially an instrument for ‘expressing thoughts’ –when one is being candid– and, in general, for leading others to believe that one believes that-*p* (or intends that-*p*), and perhaps intends that they believe that one intends that they so believe, etc. (MFC, p. 420f; RM, p. 122)

Let’s summarize the main Gricean themes to which Sellars addresses critical attention: a view of mental *intentionality* as prior to the meaning of linguistic episodes; a *relational* conception of that intentionality; an insistence in language as an *instrument* for the expression and communication of previously contentful psychological states. These themes are interwoven in what, in §I, I called Grice’s «intentional motif». We have seen that Sellars promotes an alternative program that renders language as essentially the *medium of thought* and conceptualization. He accordingly considers the *semantic categories* which apply directly to language as the primary locus of intentionality. In the next section I will finish the outline of this program, and derive from it the idea of a basic linguistic episode that could arguably rival the Gricean notion of *saying*. The success of the whole proposal depends on the plausibility of offering a *nonrelational* analysis of the meaning of those episodes.

III

Sellars’ program involves characterizing a basic stratum of rule-governed linguistic behavior which, not consisting in the performance of actions, could be taken, at the same time, to be conceptual activity. Episodes of this form of behavior are, on the one hand, the way of access to language, and on the other, constitute those thoughts referred in the second premise of the argument *C*. By accounting for these thoughts in terms of rule-governed linguistic episodes, the step to conclusion (*C*) gets blocked. And, indeed, the relevant behavior is patterned in accordance with three kinds of ought-to-be rules, which correspond to the three kinds of thoughts –perceptual takings, inferences, and volitions– that Sellars mentions in passage [2]. The first kind of rules concerns «language entry transitions», by ensuring that «[t]he speaker responds, *ceteris paribus*, to objects in perceptual situations [...] with appropriate linguistic activity» (MFC, p. 423). There are, secondly, rules governing «intralinguistic transitions», that is, both material and formal inferential patterns. Yet a third group of rules accounts for volitions, by specifying «language departure transitions» in virtue of which «[t]he speaker responds, *ceteris paribus*, to such linguistic episodes as ‘I will now raise my hand’ with an upward motion of the hand, etc.» (LTC, p. 424). The semantic rules of a language are ought-to-bes defining these three types of transitions.

It must be remarked that this pattern-governed behavior constitutes the basic level of both conceptualization *and* meaning. At this level, the practitioners think without performing proper actions, and those thoughts amount to linguistic utterances: «‘thinking that-*p*’ is, in its most episodic sense, to be equated with ‘candid and spontaneously uttering ‘*p*’.» (LTC, p. 516) For this reason, Sellars calls the episodes involved in this form of behavior «*thinkings-out-loud*». Thus, he claims, on the one

hand, that «thinking that-*p* is, in its *primary episodic* sense, thinking-out-loud that-*p*)» (LTC, p. 517), and on the other hand, that «thinking-out-loud is a form of meaningful speech which doesn't consist in talking *to* anyone at all» (LTC, p. 518). Such episodes are just the *realization* or *actualization* of a pattern-governed behavior.

Certainly, during the learning process, we can suppose the child to develop the ability to inhibit voluntarily the verbal flow associated to this kind of episodes (LTC, p. 522), thereby acquiring the ability to «think quietly». As the child becomes familiar with concepts relative to different types of actions, it will eventually acquire the ability to perform linguistic actions proper, genuine speech acts. However, and this is important, thinking-out-loud –as a form of behavior patterned according to semantic rules– is not a mere developmental stage in the learning of language, which adult speakers could dispense with when they access to the domain of actions; quite the opposite, it gets established as the rock-bottom conceptual stratum that remains active in full-fledged speakers and sustain their other linguistic and conceptual activities. The next passages make it clear:

‘Thinking out loud’ remains the primary form in which thinking occurs. (LTC, p. 522)

It is essential to note that not only are the abilities to engage in such thinking-out-loud *acquired* as pattern-governed activity, they *remain* pattern-governed activity. The linguistic activities which are perceptual takings, inferences and volitions *never* become *obeying of ought to do* rules. (MFC, p. 424)

It is the pattern-governed activities of perception, inference and volition, themselves essentially non-actions, which underlie and make possible the domain of action, linguistic and nonlinguistic. (MFC, p. 425; cf. *NAO*, V, §11)

In addition, Sellars claims that this basic kind of linguistic activity has intrinsic intentionality: «verbal behavior as thinking-out-loud has *intrinsic* intentionality» (*NAO*, V, §23).

I now arrive to the core of my proposal. In terms of this variety of episodes, a basic notion of *saying* can be introduced, according to which «saying ‘*p*’» consists in «candidly and spontaneously uttering ‘*p*’», and amounts to «thinking-out-loud that-*p*». Sellars puts forward this strategy in MFC: «thinking ‘that-*p*’, where this means ‘having the thought occur to one that-*p*’ has its *primary* sense *saying* ‘*p*’» (MFC, p. 418f). Few lines below, Sellars distinguishes this sense of “saying” from the sense that animates the paradigm of action:

In any ordinary sense, of course, saying ‘*p*’ is an action or performance. [...] [T]o characterize an utterance as a ‘saying’, as the verb ‘to say’ is ordinarily used, permit it to be either a spontaneous thinking-out-loud that-*p* or a deliberate use of words to achieve a purpose. Here, on the other hand, the verb ‘to say’ is being use in a *contrived* sense in which these options are closed, and the utterance specifically construed as a spontaneous or candid thinking out loud. (MFC, p. 419f)

By calling it «contrived», Sellars recognizes that his notion of *saying* is to some extent idealized. It should be recalled, however, that also Grice (1989, p. 118) saw his privileged notion of saying as «in some degree artificial». Hereafter, I will apply the subscripts ‘_s’ and ‘_G’ to the notions of saying –and related notions– favored respectively by Sellars and Grice.

The Sellarian notion of *saying_s* gives rise to an analysis of the basic cases of significance which is alternative to Grice's. In particular, Sellars (LTC, p. 522) favors the following formulation of the *analysandum* of «means»:

[*M_s*] Jones' utterance of 'p' means p.

[*M_s*] contrasts with the *analysandum* proposed by Grice's analysis, which corresponds to an instrumental view of utterances:

[*M_G*] By uttering 'p', Jones means (to convey) that ____.

Sellars rejects the Gricean formulation, where the sense of 'means' «is closely related to 'intends'» (LTC, p. 523). Instead, statement [*M_s*] does not imply the performance of any action by Jones. Nor does it involve, according to Sellars, any mysterious relation of *aboutness* between the utterance of 'p' and its meaning, p.

In fact, [*M_s*] receives the same style of nonrelational analysis that Sellars provides for general means-statements as, for instance,

'Und' (in German) means *and*;
 'Rot' (in German) means *red*;
 'Es regnet' (in German) means *it's raining*.

On Sellars's view, these statements do not assert a *relation*, and in them 'means' does not count as a predicate. What these statements assert is, rather, a peculiar identity between the quoted expression and the right-hand expression, where 'means' operates as "a specialized form of copula" (MFC, p. 431). The identity involved is functional in character: each expression in the object-language—in these examples German—is claimed to play the same function as the metalanguage expression in the three types of transitions (language-entry, intralinguistic, and language-exit) that Sellars takes as constitutive of conceptual behavior. In other words, in the linguistic-conceptual behavior of German speakers, utterances of 'Es regnet' do (roughly) the same work with respect to the three types of relevant transitions as utterances of 'It's raining' do in the conceptual behavior of English speakers.

Thus, means-statements are attributive statements that assign functional roles to linguistic expressions. Sellars employs an original device, dot-quotation, to indicate this point formally. Dot-quoted expressions are taken to illustrate, on the right-hand side of means-statements, the functional role which is been attributed to left-hand simple-quoted expressions. In this light, the examples above can be rewritten as:

'Und's (in German) are ·and·s;
 'Rot's (in German) are ·red·s;
 'Es regnet's (in German) are ·It's raining's,

where the dot-quoted expressions are sortal predicates which designate functional roles. In sum, according to Sellars,

[T]o say what an expression means is to *classify* it by the use of a sortal predicate the application of which implies that the expression in question does the job in its language which is done in the speaker's language by an expression from which the predicate is formed. (LTC, p. 526f)

Likewise, [M_s] may be reformulated as:

[M_s] Jones' utterances_s of '*p*' are *p*-s.

[M_s] classifies Jones' relevant utterances by assigning the functional role illustrated by *p* to them. As Sellars claims, «verbal behavior *is already thinking in its own right*, and its intentionality or aboutness is simply the appropriateness of classifying it in terms which relate to the linguistic behavior of the group to which one belongs» (LTC, p. 527). Consequently, *what* a speaker, or rather his or her utterance *says_s* is exactly what can be identified in terms of meaning-functional classification. «To say *what* a person says, or, more generally, to say *what* an utterance says, is to give a functional classification of the utterance.» (MFC, p. 421)

The last step in my argument is to show that the Sellarsian notion of *saying_s* can be thought of as demarcating a *central* or *primary* level of meaning, against which other levels can be constructed. To this effect, I will argue that the episodes of *saying_s*, as they are captured by functional means-statements, have both of the features Grice considers essential to those central cases of signification which are to provide the basic material for any philosophical theory of language, and in particular, pragmatic theory.

Firstly, as those episodes of *saying_s* do not involve the performance of any proper action, in saying_s something the speaker takes no specific attitude towards the semantic content of the utterance. *A fortiori*, the speaker cannot mean anything different from what the utterance means in virtue of the standard functional classification that it deserves in the speaker's linguistic community. In particular, since the cases of *saying_s* involve candidly and spontaneously uttering, the speakers who are just *saying_s* cannot be taken to suggest, implicate, be sarcastic, or generally keep any other kind of complex attitude toward *what is said_s*. Thus the utterances constituting cases of *saying_s* have what I will call *pragmatic zero-grade*, which may be associated to the Gricean feature of dictiveness.

Second, these kind of episodes also have what we can call *semantic zero-grade*, insofar as what a speaker *says_s* cannot differ from the *conventional* meaning of the utterance; this semantic zero-grade incorporates the Gricean feature of *formality*. Formality lies here in the conventional association of *tokens* of a certain type with certain functional roles. However, this conventionality doesn't suppose an additional constraint over previously identifiable cases of *saying_s*. The fact that some expressions hold some sort of conventional meaning is due to the fact that they typically play the relevant functions in the appropriate transitions. In Sellars' notion of basic episodes of conceptual activity, a set of (semantic) rules that we can identify with the conventions of public language is already implied.

Consequently, an alternative explanatory order to Grice's results from Sellars' approach. The status of *agent*, capable of having intentions, beliefs or wishes, or capable of undertaking speech acts such as suggesting, promising or implicating, presupposes the

status of *thinker* that makes meaningful utterances, whose conceptual content is social from the very beginning. This approach opens up a space for a normative and social model of conceptual life, which is also an account of linguistic conventions. This way, Sellars' views on intentionality can provide raw materials for a pragmatist alternative to Grice's pragmatics (cf. Beisicker, forthcoming).

In fact, we can glimpse a developmental account of the transition from the Sellarsian ability to *say_s*, to the ability to undertake the kind of action which is defined by the Gricean notion of *saying_g*—from the condition of subjects (patients) of rules of criticism, to the condition of subjects (agents) of corresponding rules of action. As Sellars remarks, “the members of a linguistic community [...] start out by being the subject-matters of the ought-to-be's and graduate to the status of agent subjects of the ought-to-do's” (LTC, p. 512). Or, in another context:

The language learner begins by *conforming* to these rules without grasping them himself. Only subsequently does the language learner become a full-fledged member of the linguistic community. (NAO, IV, §25)

Bibliography

a) Works by Wilfrid Sellars

- EPH (1974): *Essays in Philosophy and its History*. Dordrecht: D. Reidel.
- EPM (1956): «Empiricism and the Philosophy of Mind.» In Herbert Feigl & Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. I. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ITM (1957): «Intentionality and the Mental.» In Herbert Feigl, Michael Scriven & Grover Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. II. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LTC (1969): «Language as Thought and as Communication.» *Philosophy and Phenomenological Research*, 29: 506-27.
- MFC (1974): «Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics).» *Synthese*, 27(3): 417-37.
- NAO (1979): *Naturalism and Ontology*. Atascadero, CA: Ridgeview. Reimpreso con correcciones en 1997.
- RDP (1974): «Reply to Dennett and Putnam.» *Synthese*, 27(3): 457-70.
- RM (1973): «Reply to Marras.» *Canadian Journal of Philosophy*, 2: 485-93. Reimpreso en EPH, por donde cito.
- SM (1967): *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres: Routledge and Kegan Paul. Reedited in 1992 in Atascadero, CA, by Ridgeview.
- SRLG (1954): «Some Reflections on Language Games.» *Philosophy of Science*, 21: 204-28.

b) Other references

BEISECKER, Dave (forthcoming): «On the Origin of Conventional Meaning: A Pragmatist Alternative to Grice» *Mind and Language*.

FRAPOLLI, María José & Neftalí Villanueva (2007): «Inference Markers and Conventional Implicatures.» *Teorema*, 26(2): 125-40.

GRICE, H. Paul (1989): *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

AN INTERPRETATION OF SELLARS' VIEWS ON THE EPISTEMIC STATUS OF PHILOSOPHICAL PROPOSITIONS

Dionysis Christias

University of Athens

ABSTRACT: This paper examines Sellars' views on the epistemic status of philosophical propositions, an issue that has not received much attention in the field of metaphilosophy or in Sellars' scholarship. It is suggested that, according to Sellars, philosophical propositions are normative and practically oriented. They do not form a theory for the description of reality; their function is, rather, that of motivating actions which aim at changing reality. I further argue that the role of philosophical proposition can be illuminated if they are understood as a special kind of (proposed) 'material' rules of inference, provided that the latter are construed as being firmly entrenched in practice.

KEY WORDS: Metaphilosophy, philosophical propositions, Sellars, pragmatics, linguistics.

1. The Sellarsian view of philosophy: a brief review

Sellars' views on the epistemic status of philosophical propositions are not generally well known. In fact, they have not even advanced to the point of being acknowledged as such among others in the «logical space» of metaphilosophical discourse within analytic philosophy. This is unfortunate, since Sellars' metaphilosophical views are extremely interesting and can certainly contribute to a better understanding of familiar metaphilosophical puzzles.

The most frequently quoted passage about Sellars' metaphilosophical views by his commentators¹ is the (by now famous) first sentence of his article «Philosophy and the Scientific Image of Man»:

«The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things, in the broadest possible sense of the term, hang together, in the broadest possible sense of the term».²

According to these commentators, the best way to achieve this ideal coherence of our conceptual system as a whole is to focus our attention on two competing conceptual systems that exist (in the mode of Weberian «ideal types») in our epistemic practices –the «manifest image» and the «scientific image»– and try to understand how it can be shown that these two ways of understanding reality are not necessarily opposed to one another, but can actually be «stereoscopically» synthesized in a single coherent experience of reality.

But why these two images of man-in-the-world seem to be in essential conflict with one another? To see this we must first briefly explain the terms «manifest image» and «scientific image». The manifest image expresses man's understanding of reality and its place in it before the advent of scientific method. The basic objects of the manifest image (i.e. the objects which cannot be reduced to more basic entities/objects in that image) are *persons*: Human beings conceived as single (i.e. non-reducible) logical and metaphysical subjects that have the capacity to act on the basis of reasons within a world governed by natural laws.³ The most important characteristic of the manifest image is the radical, unbridgeable logical and ontological gap within it between the way it construes human behaviour and action (normative, holistic, conceptual, explained by reasons) and its conception of the nature and properties of «sub-personal» human parts (e.g. the brain), states (e.g. impulses), or the behaviour of animal organisms and inanimate, «merely material» objects (non-normative, non-conceptual, merely conforming to natural laws - or, to «lower instincts» in the case of animals). On the other hand, according to the scientific image the best way to understand (explain) the behaviour of perceptible objects and properties, including human behaviour, is to postulate the existence of certain unobservable entities, which are essentially understood as being non-normative

¹ See e.g. BERNSTEIN (1966), DeVRIES & TRIPLETT (2000), ROSENBERG (2007) and O'SHEA (2007).

² SELLARS, W. (1963b): «Philosophy and the Scientific image of Man», in *Science, Perception and Reality*, London, Routledge, p.1

³ Of course, this does not mean that persons always act on the basis of reasons, but that even if their actions can sometimes be understood as being the outcome of non-rational factors (impulses), persons always have the *capacity* to overcome their non-rational impulses or inclinations and act on the basis of reasons.

and non-conceptual in nature (Sellars 1963b, 9, 21). In this way, the tension between these two images –these two ways of understanding the world and our place in it– becomes obvious, for instance in the way they construe human behaviour: within the manifest image this kind of behaviour is understood as being essentially normative, holistically structured and conceptual (the relevant explanatory level being that of persons and their capacities to act), whereas, in the scientific image it is construed as being essentially non-normative and non-conceptual (that is, it is explained in terms of «pre-personal» mechanisms or processes).

But how can these two equally basic images of man-in-the-world be reconciled? At this point, Sellars makes a decisive theoretical move: First, he identifies the paradigmatic «phenomena» which are described and explained by the basic categorial concepts of the manifest image framework. These «phenomena» form the central core of our sense of «personhood» and include such basic activities characteristic of our «form of life» as perceptual experience, rational thought and action. Sellars key move here is to construe all the above basic human activities as essentially *normative* (as opposed to their being only descriptive of certain states of affairs in the world or of human behaviour). He then asserts that this common fundamental feature in terms of which the «essence» (or, «grammar») of our personhood is articulated –i.e. its «normativity»– does not even «come into view» if it is construed in terms of concepts that belong to the scientific image. That is, if normativity is thought of in *causal-explanatory* terms –as capable of receiving or providing an adequate causal explanation of events in spatiotemporal reality– its own *normative force*, i.e. what defines it as such, simply evaporates (Sellars 1953b, §66, 1957, §79-80).

Now, as is well known, Sellars also contends that «in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what it is that it is, and of what it is not that it is not».⁴ It seems, therefore, that normativity is completely eliminated from an inventory of the basic ontological categories (categorial concepts) with which the spatiotemporal world is adequately described and explained, and, in a sense, this is indeed Sellars' position. But, does this mean that normative «phenomena» are just «useful fictions» and not in any way real? Do they not, for example, have objectively identified conditions of correct or incorrect application? In Sellars' view, an eliminativist account of normativity would indeed be correct only if the job of normative discourse was to *describe* and *explain* states of affairs in the world (or, in the mind). However, according to Sellars the function of normative phenomena in our practices is *different* from that of describing and explaining states of affairs in the world. Normative «phenomena» do not describe or explain a *sui generis*, non-empirical, transcendent or transcendental kind of reality (beyond or «besides» the contingent spatiotemporal world); their job is to *prescribe* and *evaluate* (not describe or explain) human behaviour (see e.g. Sellars 1957, §79). A system of normative prescriptions is not an explanatory theory for the description of reality (or the mind), but rather a «coordination» system which aims at motivating *actions* for *changing* reality. And, in this precise sense, normative «phenomena» can indeed be considered as real and not reducible to the scientific image (although, as we saw, it can equally be said, without contradiction, that

⁴ SELLARS, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass, Harvard University Press, §41

normative «phenomena» *themselves* can be adequately *explained* only with the use of scientific image –i.e. non-normative– concepts⁵ (see also O’Shea 2010, 459-70).

But what does Sellars achieve philosophically by making the above theoretical «move»? Two things, basically: 1) He is in a position to argue that normative discourse is genuinely contentful, in the sense that it is a pragmatically ineliminable feature of our «form of life» and cannot be *conceptually/semantically* reduced to non-normative discourse, while 2) at the same time, he is in a position to drain normative «phenomena» of their supposed «sui generis» *ontological* import. Normativity should not be ontologically reified. If it were, this would mean that we ought to be committed ontologically to the existence of certain abstract entities (in the world or in the mind) with causal powers which cannot (logically cannot) be accounted for in scientific terms. But is not the idea of normative abstract entities that have the capacity to *causally change* physical (non-normatively structured) processes, by exerting *direct causal force* of a *sui generis* kind («normative», «teleological», «transcendental»?) which falls outside the scope of any actual and possible empirical-scientific redescription and explanation for *a priori* philosophical reasons, at least suspect of reinstating a highly dubious, to say the least, doctrine of philosophy as a special kind of resolutely non-empirical investigation, which, somehow manages to be of relevance to the contingent happenings of the (physical, biological, historical, ordinary) world?⁶

One may wonder by now about the relevance of all the above-mentioned Sellarsian views to the issue of the epistemic status of specifically *philosophical* propositions, i.e.

⁵ This, again, can be the case precisely because the function of normative discourse and, therefore, the sense in which it is not reducible to non-normative discourse is different from that of describing and explaining states of affairs in the world. In fact, this Sellarsian thesis is the key for a proper answer to a classic objection levelled against the view that it is possible to explanatorily reduce normative phenomena to non-normative phenomena. According to this objection this reduction is conceptually impossible, since it changes the subject; what is actually explained in terms of non-normative phenomena is not normative phenomena *as such*, but rather their *non-normative correlates* (see e.g. TURNER 2010: 186-92). However, this critique overlooks the fact that, in Sellars view, when one tries to understand the relations between the normative and the non-normative level the latter does not completely disappear from view; it remains absolutely intact, provided that its special mode of understanding ourselves and the world is conceived not in descriptive or explanatory terms, but rather in prescriptive and justificatory terms which aim at regulating our actions. Normativity disappears from view only if it is understood *exclusively* in descriptive and explanatory terms.

⁶ This decidedly non-empirical conception of philosophy is often masqueraded as being «therapeutic» in form, i.e. as a philosophy which, at first sight, seems to get closer to what human experience «really is» (the «ordinary», our «everyday dealings» with the world etc.) and is considered to be pluralistic and «humble» in its aspirations. This humility, in turn, is supposed to follow from the fact that on this view, unlike traditional «imperialistic» metaphilosophical doctrines concerning the relations of philosophy and science, the space of philosophy is conceived as being strictly *separated* from the space of the sciences; it is *restricted* in its own domain of authority and does not deal directly with the domain of empirical objects or beings. And, on the basis of this double move of separation and restriction of philosophy from the sciences it is concluded that philosophy can, *in its own restricted domain* of «objects» *invert* ordinary empirical and scientific grounding relations by providing a *sui generis* ground for its «objects» (see e.g. PADUI 2011, 97) (this «grounding» relation can take many forms: the phenomenological constituted «lifeworld» (late Husserl, Merleau-Ponty), the ekstastic relation between Sein and Dasein (Heidegger) and even our ordinary conception of us as persons «opened» to the layout of reality through perceptual experience and action (McDowell)). However, it is not at all clear how this «separatist» move can bring into existence a domain of objects and relations (of whatever epistemic or non-epistemic (e.g. practical) sort holding between them and the subject) which can have some kind of *sui generis efficacy* in the actual world and at the same time be *in principle* impervious to actual or possible redescription or reconceptualization as regards their *content* in light of explanatory demands in the course of empirical inquiry.

to questions like the following: are philosophical propositions capable of being *true or false*, right or wrong, like ordinary *empirical* propositions? Do they share the same *logical form* with empirical propositions (the only difference being that the former are much more general than the latter)? Are they *a priori* propositions, necessarily true? Are they more like *synthetic a priori* propositions?

The quick answer to the question of relevance posed above is that the way Sellars construes and attempts to solve the metaphilosophical issue about the epistemic status of philosophical propositions is *analogous* to the way he deals with the problem of reconciling the manifest and the scientific image of man-in-the-world. As we shall see, the key move in both cases is to distinguish between different ways in which certain propositions may be used in our practices (e.g. normative/prescriptive versus factual/descriptive use) although they seem at first sight to share the same logical form.

2. Philosophical propositions are normative, not factual/descriptive

According to Sellars, philosophical propositions (such as «Red is a property», «Every change presupposes an enduring substance», «Every experience is someone's experience», «If the world is deterministic, then there is no free will») do not function as (special kinds of) *factual* propositions, that is, as descriptions or claims about the existence of certain states of affairs in the world. If they were, they would commit us to the existence of *sui generis*, non-empirical, metaphysically or «transcendentally» necessary facts in the world. The fact that philosophical propositions have the same «surface» grammatical form as factual-descriptive propositions, such as «This table is red», deceives us into believing that they share the same logical form, but that is not quite right, since their functional role within our system of beliefs as a whole is quite different from the functional role of factual-descriptive propositions.

Indeed, Sellars suggests that some of the most important philosophical errors of both traditional rationalism and empiricism stem from their common underlying and unquestioned assumption to the effect that the logical form of philosophical propositions is the same as that of factual-descriptive propositions. The rationalist doctrine according to which philosophical propositions refer to some kind of independent reality which is non-contingent in nature is a natural outcome of the above assumption –i.e. that philosophical propositions are descriptive-factual in form– combined with the assumption that, philosophical propositions, unlike factual ones, do not seem to be *contingent*. For example, if the proposition «Red is a property» is interpreted in this way it commits us ontologically to the existence of a non-empirical reality, populated by abstract entities such as «redness». It is precisely ontological commitments of this (decidedly non-empirical) kind that Sellars wants to bring to light and expose as problematic.⁷ On the other hand, philosophers with empiricist proclivities do not believe

⁷ Another reason why Sellars objects to the assimilation of philosophical propositions to factual ones is that, besides or, rather, *because* of the fact that it leads to the postulation of the above non-empirical ontology, it also leads to a problematic *epistemology*: in order to explain how is it possible for us to be in touch with those absolutely necessary and non-empirical abstract entities we are forced to postulate that the mind can somehow directly and immediately (that is, without the mediation of other knowledge) grasp those abstract entities and their properties and relations. But this kind of immediate apprehension is one of the main forms of the myth of the Given, which is the main target of Sellars' work as a whole.

that this non-empirical and metaphysically necessary reality exists, but, precisely because they agree with rationalists that philosophical propositions are descriptive-factual in (logical) form, they reject the rationalist view that their epistemic status is that of necessary propositions, holding instead that they are empirical generalizations (with a very high degree of generality, but contingent nonetheless) –misconstruing thereby, on Sellars' view, their logical form and function, which is essentially non-factual (non-descriptive), but *normative* (see e.g. Sellars 1947, §3-5).

Pace rationalism and empiricism, Sellars holds that philosophical propositions are *practical* and *normative* in nature.⁸ They are *proposals*⁹ about *proper linguistic usage*, in the sense that they propose how the *concepts* in the context of our linguistic, or, more specifically, epistemic practices ought to be used –what their *meaning* ought to be– in order for us to be able to achieve the following *practical* –and, at the same time, epistemic– goal: The mastery of a *practical skill* («to know our way around» is Sellars' phrase) in our interaction with «things» and the way they «hang together» within reality (in the broadest possible senses of the terms «thing» and «hang together»), which nevertheless differs from the usual, non-reflective practical skills precisely in that it can be fully mastered only if reflective understanding is essentially involved in the process of mastering it (Sellars 1963b, 1). And the content of this reflective understanding is precisely *the «stereoscopic» synthesis of the manifest and the scientific image of man-in-the-world*.

In other words, philosophical propositions function as *normative proposals* about the use that philosophical concepts ought to have in language. (For example, the content of the philosophical proposition «Red is a property, not a thing (substance)» is not an assertion about the existence of an abstract entity («redness») in the world but a proposal about how the concept «red» ought to function in language: It ought to be used as a predicate, not as a subject).¹⁰ And what they propose is that the conceptual network of

⁸ Sellars does not explicitly connect the normative-practical character of philosophical propositions with their role as proposals for changing current linguistic usage, and, in that sense, what is claimed here is an *interpretation* of the Sellarsian position on the epistemic status of philosophical propositions/theses. This interpretation, however, is grounded in explicitly formulated Sellarsian theses as regards the normative-practical character of philosophical theses (see e.g. SELLARS 1947, §1-6, 1963b, 1-5) and their metalinguistic function (SELLARS 1963c, XI), and just attempts to draw its logical consequences. Moreover, Sellars himself views propositions as actions which propose something (SELLARS 1973, 181-2) but does not expand his account to cover the cases of specifically *philosophical* propositions. The view that, according to Sellars, philosophical propositions are normative and practical in nature has also been defended by deVries (2005, 7-8, 19-22).

⁹ Notice that to be a «proposition» literally means «to propose» something.

¹⁰ The idea that philosophical concepts refer to the *concepts* of a *language* (the «object-language», the concepts of which are about the world), and not directly to the world itself that is, the view that philosophical propositions belong to the «metalinguage» comes from Carnap (See CARNAP 2002, 302-307). There, one can find the following examples of philosophical propositions. 1) «The moon is a *thing*; five is not a thing, but a *number*», 2) «A thing is a complex of sense-data». According to Carnap, the real (metalinguistic) content of those philosophical propositions, which at first sight seem to belong to the object-language, is the following: 1) «“Moon” is a thing-word; “five” is not a thing-word, but a number-word», 2) «every sentence in which a thing-designation occurs is equipollent to a class of sentences in which no thing-designations but sense-data designations occur». But Sellars' interpretation of the epistemic status of philosophical propositions differs from Carnap's in that 1) Sellars' metalinguistic construal of philosophical discourse does not aim to *describe* the structure of the object-language, but rather, to *reform* it, and 2) although Sellars, agrees with Carnap's view that the justification of the normative, metalinguistic content of philosophical propositions is something which calls for a decision, unlike Carnap, he contends that it is generally sensible to ask of a decision «is it reasonable?» or «can it be justified?», and these questions call for an *assertion* rather than a decision (SELLARS, 1974, 247).

the inferential (internal) relations in which the concepts that are used in philosophical propositions stand to each other is inferentially structured in such a way that the adoption of this particular system of philosophical propositions (and concepts) as our basic linguistic «tool» to orient ourselves in our multifarious ordinary linguistic practices can make the way we relate to the world –our conception of independent reality and our place in– *non-problematic* on a *practical* (and not only theoretical) level, but in a *reflective* way. Moreover, precisely because in most cases the proposals for the correct usage of the concepts used in philosophical propositions *differ* from what competent speakers of our *current* linguistic practices would deem as a correct usage of these terms, it can be argued that these philosophical propositions ultimately aim at *changing* the use of language on the grounds that this change is a necessary means for the achievement of the above central goal of philosophy.¹¹

3. Philosophical propositions as material rules of inference

As we saw above, according to Sellars, philosophical propositions function as *normative proposals* about the use that philosophical concepts ought to have in language. I take it that this metaphilosophical view can be fruitfully extended if we compare philosophical propositions with what Sellars calls «*material*» *rules of inference*. Philosophical propositions function as material rules of inference –i.e. as rules of correctly inferring empirical propositions of a certain type from empirical propositions of another type. This interpretive move of ours about the function of philosophical propositions in Sellars's system is based on the fact that, for Sellars, philosophical propositions are normative, not descriptive, combined with the further Sellarsian view to the effect that normatively characterized propositions can function either as material or as «formal» rules of inference (Sellars 1954, §28-29). Therefore, if philosophical propositions are not construed as truths of formal logic (which they are not, according to Sellars (1967, II)) it follows that they function as *material* rules of inference. According to this construal the philosophical proposition «Red is a property, not a thing» is a material rule which licences the inference from empirical propositions about colours to empirical propositions about *attributes* of things, and *prohibits* the inference to empirical propositions about substances. And, in this sense, classical philosophical disputes –e.g. about the nature of personal identity– can be understood as disputes about what material inferences we ought to acknowledge as correctly articulating the content of the concept in question –in this case, the content of the concept «same person»– and why (see also Brandom 2009, 120-23).

¹¹ It should be stressed at this point that, according to our analysis, philosophical propositions are not descriptions of *any kind*. They are not descriptions of worldly states of affairs, nor are they descriptions of «*linguistic*» states of affairs, i.e. of the way in which philosophical concepts are actually used in the context of our current (non-philosophical) linguistic practices. Philosophical propositions function as *rules* for the correct use of philosophical concepts, in the sense that they propose how we *ought* to use them (what their correct and incorrect application ought to be) in order to satisfy the central goal of philosophy.

But why exactly are material rules of inference called «material» and how are they differentiated from «*formal*» rules of inference? According to Sellars, the validity of «material» rules of inference depends on the content of the *non-logical* terms of the propositions involved (that is why they are called «material»), whereas in the case of «formal» rules of inference it depends solely on the meaning of the *logical* terms involved (Sellars 1953a, I).

Now, the interesting thing about viewing philosophical propositions as (special kinds of) material rules of inference is that this view can explain why philosophical propositions resemble both analytic and «synthetic» propositions, without belonging to either of those epistemic categories. The concept of a «material» rule of inference is tailor-made to do exactly this job. This becomes obvious if we notice that 1) a consequence of the definition of the concept of a material rule of inference above is that the denial of a material rule of inference is not a *formal* contradiction, and further observe that 2) this does not mean that propositions which express material rules of inference function like ordinary *empirical* propositions either. A denial of an ordinary empirical proposition only changes its *truth value*, whereas the denial of a material rule affects (changes) the very *meaning* of the terms which express it (Sellars 1953a, III).

Sellars is mostly known for his application of the concept of a material rule to inferences that involve *empirical* concepts (such as «If x is copper, then x is a good conductor of electricity», «If there were to be a flash of lightning, there would be thunder»). In this way he tried to highlight the fact that when these empirical concepts are used in the formulation of natural laws or are conceived of as standing e.g. in relations of cause and effect, they are thereby *conceptually* (not just empirically-externally) related. (Think, for example, the concepts of mass, force and acceleration in Newton's first law of motion or the relation of perfectly ordinary empirical concepts like «rain», «street» and «wet» in the proposition «If it rains, the streets will be wet».) More generally, Sellars held that material inferences of the above form are «essential to any conceptual frame which permit the formulation of such *subjunctive conditionals* as do not give expression to logical principles of inference»¹² (emphasis mine).¹³ Therefore, for Sellars, material inferences are involved in the content of every empirical concept of ours. However, the content of *philosophical* concepts is clearly not the same as that of empirical concepts. In what sense, then, can philosophical propositions be considered as (a special kind of) *material* rules of inference?

Clearly the sense in which philosophical propositions are material (rather than formal) rules of inference is *different* from that in which empirical propositions function as material rules. For example, philosophical propositions do not have the status of natural laws and do not express relations of cause and effect. Notice, though, that this is a distinction between two types of *material* inference, highlighting thereby the fact that philosophical propositions do not function as formal inferences; they are not analytic propositions of *formal logic*. The above distinction can be justified if one takes into

¹² SELLARS, W. (1953a): «Inference and Meaning», *Mind*, 62, III.

¹³ And, as Sellars, in the same passage, reminds us «we are all conscious of the key role played by in the sciences, both formal and empirical, in detective work and in the ordinary course of living by subjunctive conditionals».

consideration the fact that the *interests and purposes* which motivate the «philosophical language game» (the stereoscopic synthesis of the manifest and the scientific image) are clearly different from those that motivate purely empirical inquiry.

However, by being precisely *material* inferences, philosophical propositions *resemble* empirical propositions which function as material inferences (e.g. «Copper is a good conductor of electricity») in that the validity of both depends on the meaning of the *non-logical* terms involved. The validity of the former, exactly like that of the latter, is not a function of explicit definitions or relations of synonymy between its terms (Sellars 1967, II). From that point of view, philosophical propositions are not, strictly speaking, analytic –although they *do* resemble analytic propositions in that their negation, far from showing that they are false in a straightforward empirical sense, is actually an indication of not having understood their *meaning* or of attempting to *change* it. *Both* of these epistemic characteristics –which, when combined, make philosophical propositions look like (potentially revisable) «synthetic a priori» principles– can again be readily explained in terms of their function as *material rules of inference*.

On the other hand, as was mentioned above, the specifically *philosophical* material inferences *differ* from the «empirically oriented» material inferences (e.g. of the form «If it rains, the streets will be wet») in that the non-logical terms on the meaning of which the validity of the philosophical proposition depends are not *used* in the same way as *empirical* terms (they are not part of the same practice). Ultimately, this is because empirical inquiry has a *specific* subject-matter (the investigation of non-logical contingent truths about particular matters of fact in the actually existing world), and no practical inquiry with a domain-specific subject-matter –be it empirical, mathematical, logical, aesthetic or what have you– can be identified *as such* (i.e. in abstraction from its relation to our worldview as a whole) with *philosophical* inquiry; the latter, according to Sellars, is an inquiry in the *widest* possible sense of the term, concerning our cognitive and practical «orientation» to reality *as a whole*¹⁴ (thus, according to this line of thought, even if Sellars' identification of the central goal of philosophy is wrong or only part of the story, philosophical inquiry would still be different from any other kind of inquiry with a specific subject-matter).

As Sellars himself notes, «[...] philosophy, in an important sense, does not have a specific subject-matter, which stands to it as other subject-matters stand to other disciplines».¹⁵ In this connection he also aptly states that «the specialist knows his way around in his own neighbourhood, as his neighbourhood, but doesn't know his way around in it in the same way as a part of the landscape as a whole».¹⁶ It is exactly the abovementioned form of knowledge (knowing our way around in each «intellectual neighbourhood» as a part of the intellectual landscape as a whole) that distinguishes the philosopher from the reflective specialist and which differentiates the content of philosophical concepts from that of every other special discipline or inquiry.

¹⁴ It seems therefore that the defining criterion on the basis of which we can distinguish between different types of material inferences is the needs, interests and purposes of the overall *practice* (or «form of life») in which each material inferential network is caught up.

¹⁵ SELLARS, W. (1963b): «Philosophy and the Scientific image of Man», in *Science, Perception and Reality*, London, Routledge, 2.

¹⁶ *Ibid.*, 4.

Interestingly, this fact has consequences as regards the way in which philosophical propositions function as «synthetic a priori» principles. We saw above that propositions which function as material rules of inference can be regarded as «synthetic a priori», since 1) their validity is not a function of explicit definitions or relations of synonymy between its terms (therefore, they are not, strictly speaking, analytic), and 2) their negation, far from showing that they are false in a straightforward empirical sense, is actually an indication of not having understood their *meaning* or of attempting to change it (therefore, they are not synthetic *a posteriori* propositions). However, this «synthetic a priori» status holds equally for propositions which express material rules of inference *in general*, regardless of whether those inferences involve empirical or philosophical concepts. It was, then, pointed out that the crucial criterion on the basis of which one can differentiate between «philosophical» and «empirically oriented» material inferences (such as laws of nature, relations of cause and effect, etc.) is the needs, interests and purposes of the overall *practice* (or «form of life») in which each material inferential network is caught up. And this fact points to the way in which the synthetic a priori status of philosophical material inferences differs from the synthetic a priori status of «empirical» material inferences. The «philosophical» synthetic a priori is «more» a priori and «less» synthetic, so to speak, than the «empirically oriented» synthetic a priori. In fact, Sellars himself explicitly states, in his paper «Some Remarks on Kant's Theory of Experience» (1967), that statements which are absolutely central to the formulation of a philosophical theory, e.g. those of Kant's «transcendental logic» according to which objects of empirical knowledge conform to logically synthetic universal principles in the modality of necessity, are not themselves –on pain of circularity– cases of synthetic a priori truths (in the sense of what we termed «empirically oriented» synthetic a priori truths), but are analytic truths of a special kind: «illuminating analytic truths, far removed from the trivialities established by the unpacking of “body” into “extended substance” and “brother” into “male sibling”». ¹⁷ Sellars also states, in this connection, that philosophical investigation at the highest level of abstraction aims to «explicate the concept of a mind that gains knowledge of the world of which it is a part», ¹⁸ or, in other words, it is «the theory of what it is to be a language that is about a world in which it is used». ¹⁹ This is, in its specifics, the way the «synthetic a priori» status of «philosophical» material inferences –which, at this level of abstraction is interchangeable with that of «illuminating» analytic propositions– differs from the «synthetic a priori» status of «empirically oriented» material inferences. The difference, as we show above, comes down to a difference in *scope* of subject-matter, and it is intimately connected to the –already mentioned– fact that «philosophy, in an important sense, does not have any *specific* subject-matter, which stands to it as other subject-matters stand to other disciplines». ²⁰

¹⁷ SELLARS, W. (1967): «Some Remarks on Kant's Theory of Experience», *Journal of Philosophy*, 64, II

¹⁸ *Ibid.*, II

¹⁹ *Ibid.*, IX

²⁰ SELLARS, W. (1963b): «Philosophy and the Scientific Image of Man», in *Science, Perception and Reality*, London, Routledge, 2

4. Concluding remarks

In conclusion, the main thesis of this paper can be summarized as follows: Sellars maintains that philosophical propositions are normative and practically oriented. That is, they are not understood as being exclusively «theoretical» in character, in a sense that would radically disconnect them from our social practices.²¹ The cash value of the function of philosophical propositions –i.e. their role as proposed material rules of inference or (potentially revisable) synthetic a priori principles– is not that of formulating a *theory* for the *description* of reality (or, of linguistic practice), but rather, that of motivating *actions* which aim at *changing* (linguistic, and through that, extra-linguistic) reality. As Sellars himself observes (about science, but, I think it can equally be applied to philosophy), paraphrasing Marx: «*Natural philosophers have hitherto sought to understand “meanings”; the task is to change them*».²²

References

- BERNSTEIN, R. (1966): «Sellars' Vision of Man-In-the-Universe», Part 1 and Part 2, *Review of Metaphysics* 20, 113-143, 290-316.
- BRANDOM, R. (1994): *Making It Explicit*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- (2000): «Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism», in *Rorty and His Critics*, edited by Robert B. Brandom, Basil Blackwell.
- (2002): *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
- (2009): «Reason, Expression and the Philosophical Enterprise», in *Reason in Philosophy*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
- CARNAP, R. (2002): *The Logical Syntax of Language*, Open Court Publishing Company.
- DEVRIES, W. & TRIPLETT, T. (2000): *Knowledge, Mind and the Given*, Indianapolis, IN: Hackett.
- DEVRIES, W. (2005): *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen Publishing.
- O'SHEA, J. (2007): *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*, Polity Press.
- (2010): «Normativity and Scientific Naturalism in Sellars' "Janus-Faced" Space of Reasons», *International Journal of Philosophical Studies*, 18(3), 459-71.
- PADUI, R. (2011): «Realism, Anti-Realism and Materialism», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 16(2), 89-101.
- ROSENBERG, J. (2007): «Fusing the Images: *Nachruf* for Wilfrid Sellars», in *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford, Oxford University Press.

²¹ Here, one should be reminded of the basic Sellarsian view to the effect that rules are always rules of *action*. As he himself says in a characteristic passage «A rule is always a rule for *doing* something. In other words, any sentence which is to be the formulation of a rule must mention a doing or action. It is the performance of this action (in specified circumstances) which is enjoined by the rule, and which carries the flavour of *ought*» (SELLARS, 1953a, IV).

²² SELLARS, W. (1957): «Counterfactuals, Dispositions and the Causal Modalities», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* Vol. II, p. 288

- SELLARS, W. (1947): «Epistemology and the New Way of Words», *Journal of Philosophy*, 44: 645-60.
- (1949): «Language, Rules and Behavior», in *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, edited by Sidney Hook, New York, Dial Press.
 - (1953a): «Inference and Meaning», *Mind*, 62, 313-38.
 - (1953b): «A Semantical Solution to the Mind-Body Problem», *Methodos* 17(5), 45-82.
 - (1954): «Some Reflections on Language Games», *Philosophy of Science*, 21, 204-28.
 - (1957): «Counterfactuals, Dispositions and the Causal Modalities», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* Vol. II, 225-308.
 - (1963a): «Abstract Entities», *Review of Metaphysics*, 16, 627-71.
 - (1963b): «Philosophy and the Scientific Image of Man», in *Science, Perception and Reality*, London, Routledge.
 - (1963c): «Grammar and Existence: A Preface to Ontology», in: *Science, Perception and Reality*, London, Routledge.
 - (1967): «Some Remarks on Kant's Theory of Experience», *Journal of Philosophy*, 64, 633-47.
 - (1973): «Actions and Events», *Noûs*, 7, 179-202.
 - (1974): «Empiricism and Abstract Entities», in *Essays in Philosophy and its History*, D. Reidel Publishing Company.
 - (1979): «More on Givenness and Explanatory Coherence», in *Justification and Knowledge*, edited by George Pappas, D. Reidel Publishing.
 - (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
- TURNER, S. (2010): *Explaining the Normative*, Cambridge, Polity Press.

JUSTIFICATION OF INNER EPISODES

Hoyeon Lim

New School for Social Research

ABSTRACT: Sellars holds that there is non-inferential knowledge. In this paper, I examine Sellars's account of non-inferential knowledge and by doing so I hope to clarify his view on empiricism. I will argue that, although Sellars is critical of classical empiricism, nevertheless, he attempts to provide a justification for an empiricist insight through his own myth.

KEY WORDS: Empiricism, non-inferential knowledge, inner episodes, Sellars.

Wilfrid Sellars, in his essay, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, argues that there is knowledge that we acquire non-inferentially, and this non-inferentially attained knowledge is dependent on knowledge of other facts. By examining Sellars's discussion of non-inferential knowledge, I will attempt to understand Sellars's relation to traditional empiricism –more specifically, how his criticism of traditional empiricism contributes to his restoration of the insight that he inherits from traditional empiricism. First, I will discuss Sellars's criticism of sense-data theories. Sellars's attack on sense datum theories has two parts; one is concerned with the confusion between sensing and knowing, and the other is concerned with the status of «non-inferential knowledge». Sellars summarizes the impasse of sense datum theory as follows:

- A. *X senses red sense content s entails x non-inferentially knows that x is red.*
- B. The ability to sense contents is unacquired.
- C. The ability to know facts of the form x is ϕ is acquired (1997, 21).

I will discuss why these three statements are incompatible, and especially why statement A is problematic. Sellars chose sense datum theories as a paradigmatic case of «the Myth of the Given» in traditional empiricism. He acknowledges that there is a variety of sense datum theories and, although he doesn't note this specifically, sense datum theorists are not necessarily the primary target when he discusses the misconception of «non-inferential knowledge». So, whether Sellars's treatment of sense datum theories is fair is an open question. However, I will try to show that, despite his criticism of sense datum theories, Sellars tries to do justice to the sense datum theorists, specifically to the components of statement A. Furthermore, I will try to show that his analysis of the notion of «non-inferential knowledge» provides him with a way to reconfigure statement A. Sellars's reconstruction of A is what I will discuss in the second part of this paper; I will primarily discuss Sellars's story, «Our Rylean Ancestors» (1997, 90). Sellars discusses the logical status of two components of statement A, which are two kinds of inner episodes: thought and impression. He does this by telling us a story. His story of Rylean ancestors is his attempt to show how we can justify inner episodes (to which we one has a direct access) without the Myth of the Given. By the end of this paper, I hope that Sellars's use of the term 'non-inferential knowledge' becomes less problematic and that we see why he carefully analyzes the problems of traditional empiricism.

As a way to introduce Sellars's discussion of sense-datum theories, consider the following remark by Wittgenstein. In *Philosophical Investigations*, Wittgenstein writes, «How do I know that this colour is red? –It would be an answer to say: I have learnt English» (1958, 117). This answer «I have learnt English» doesn't seem to be an incorrect answer, and yet, there is something unsatisfying about it. One might be tempted to ask «what about the presence of a red object and one's seeing it?» , or «what about one's seeing an object *as red?*» It is true that I have learnt English and that's why I know English color words, but that's not the whole story.¹ Sense datum theorists would share

¹ Here I'm using Wittgenstein's remarks for my purposes. I don't intend to imply that in this part of *Philosophical Investigations*, Wittgenstein is arguing against sense datum theorists. However, I think Wittgenstein is concerned with the Private Language Argument, which is quite relevant to Sellars's attack on the Myth of the Given.

an uneasy feeling about this answer «I have learnt English». They would say that one knows that the color one perceives is red because of one's awareness of red, which is more primary than one's linguistic ability. This pre-linguistic ability is what makes one recognize what sense datum theorists call «sense datum». According to sense datum theorists, one perceives a sense datum without any previous training or learning process, and, furthermore, one perceives the sense datum directly whereas one perceives the physical color of an object indirectly; when one perceives a red object, one directly perceives a sense datum that is red, and the red is the same red on the surface of the physical object. Sellars distinguishes sense data from sense content. The former indicates sense data that are actually perceived, and the latter indicates possible or potential sense datum. This is because there are some sense datum theorists who hold that the existence of sense data doesn't depend on the subject's perceiving it. Nonetheless, when a red object is perceived, it is as though there is a red sense datum between the mind's eye and the surface color of the physical object. At this point, one might become annoyed with these sense datum theorists and say «what is this thing you call sense datum? How can the red color of a physical object be the same as the color of non physical entity –namely, a sense datum?» Sellars raises this objection but this criticism alone is not strong enough to defeat sense datum theorists (1997, 47). They will defend their position by saying that the existence of sense data would explain why there are cases as the following. (i) One sees that *x* over there is red. (ii) It looks to one that *x* over there is red, when in fact *x* is not red. (iii) It looks to one that *x* over there is red, when there is no object over there. Sense datum theorists will argue that their theory will explain how these three experiences are related to one another.

Leaving this debate with sense datum theorists unresolved for the moment, let me discuss a slightly different question. The question Wittgenstein asks, «How do I *know* that this colour is red? » (my italics), depending on the context, could mean various things; it could mean that I'm not sure if this is red. If we take this question as an epistemological one, then this question is not asking for a phenomenological description of one's seeing a red object. Suppose that one answers this question by saying «when I see a red object, I just know that the color I see is red». This answer might not be an incorrect description of one's experience of seeing a red object, but it misses the point. The question «How do I know that this colour is red?» is asking for a justification of (one's utterance or) one's judgment that this is red. It is asking for an explanation of why the color is not purple or orange but red. One way to justify one's judgment is to say «I've seen this object before and it was red and it remains the same red» or «Most people, if not all, would say that this is red».

When one encounters the question «how do I know that this colour is red», (my italics), one might seek for a justification within one's experience of seeing a red object. One might think, for example, as I see a red object –that is, as I sense the redness of the object of perception– I know the color I see is red; when my eyes are focused on the object, my cognition is directed at the color of the object. It is as though knowing is a mental pointing to the object of perception. If one takes this experience of seeing a red object as a self-justifying incident of knowing, one is entering into the Myth of the Given; that is, «*X senses red sense content s entails x non-inferentially knows that s is red*» (Sellars 1997, 21). Sellars recognizes that sense datum theorists commit themselves into the following statements, which are, as a whole, incompatible.

- A. X senses red sense content s entails x non-inferentially knows that x is red.
- B. The ability to sense contents is unacquired.
- C. The ability to know facts of the form x is φ is acquired (Sellars 1997, 21).

Sensing is not knowing. When one recognizes something as red or something as pain, one is making a judgment, i.e., relating a particular to a universal. As Sellars writes, «all subsumption of particulars under universals, involve learning» (1997, 20). According to sense datum theorists, however, sensing a particular entails (thanks to the mysterious entity, sense data or contents) knowing a fact about the particular. This creates the three incompatible statements. Sellars remarks that sense datum theorists confused the following two cases:

- (1) The idea that there are certain inner episodes – e.g. sensations of red or of C# which can occur to human beings (and brutes) without any prior process of learning or concept formation; and without which it would *in some sense* be impossible to *see*, for example, that the facing surface of a physical object is red and triangular, or *hear* that a certain physical sound is C#.
- (2) The idea that there are certain inner episodes which are the non-inferential knowings that certain items are, for example, red or C#; and that these episodes are the necessary conditions of empirical knowledge as providing the evidence for all other empirical propositions (1997, 21-2).

One can be conscious of what one is conscious of without there being two-step processes like «this» and then «red». What is sensed is a particular quality, the color red, but being conscious of a particular property of an object as red is an epistemic achievement. This epistemic achievement cannot be caused by sense perception. Epistemic facts are not reducible to non-epistemic facts (Sellars 1997, 19). Sellars holds that awareness is, insofar as it performs an epistemic function, *linguistic*. This is the view referred to as «psychological nominalism» (1997, 63). To say that awareness is linguistic means that to be aware of something is a conceptual task; it is to locate the object of awareness within a system of concepts. This doesn't mean that experience is reducible to linguistic expressions but that if one's awareness is to count as knowledge, it has to be expressible and justifiable in the language in which one thinks. As one learns one's first language, one learns what to pay attention to. (I will have one more occasion to comment on his psychological nominalism.)

One might wonder why Sellars needs to discuss sense datum theories at all. He can just present his psychological nominalism without relying on his criticism of sense datum theories. I think Sellars discusses sense datum theory because the idea (2) discussed earlier is not wrong even though we cannot assume that (1) and (2) are the same inner episode, or that (1) is the cause of (2). Eventually, Sellars defends the idea that there are both kinds of inner episode and each individual has privileged access to them, however, at this point the logical status of inner episodes is not yet argued for, and he is trying to show that it is possible to provide an account of non-inferential knowing that doesn't require a reference to inner episodes.

The claim (2) itself is not the Myth of the Given. An example of (2) would be this; I see a red object and I am aware that the object I see is red. My experience of seeing this red object is evidence for the proposition I hold «this is red». This is a paradigmatic case

of observation knowledge. What makes the claim (2) a Myth of the Given is a mistaken conception of «non-inferential knowing», which holds that non-inferential knowing presupposes no other knowledge. The awareness «this is red» is based on observation and does not depend on knowledge of other facts. Rather, knowing «this is red» depends on the relation between the subject, the physical object, and the quality red. That is, knowing «this is red» depends on something's looking red to someone. This episode of something's looking red to oneself is referred to as «having a sense impression or an "immediate experience" ». One doesn't need any kind of learning in order to be aware of this episode. The episode of something's looking red to oneself is a non-verbal episode and is simply observable to the subject of the experience; it is «self-authenticating» (Sellars 1997, 73). The observation knowledge «this is red» is an expression of this non-verbal episode and this kind of observation knowledge «this is red» forms a foundation for inferential knowledge, but not vice versa.

Against this view, Sellars argues that the awareness «this is red» does not depend on «something's looking red to someone», that is, «this is red» is not a statement about a relation between a subject, an object and the object's color, red; he argues that «this is red» is logically independent of something's looking red to someone. Furthermore, he argues that looks-locution presupposes knowledge of is-locution, that is, is-locution is conceptually primary than looks-locution. Here Sellars's target is, rather than the confusion of sensing and knowing, the idea that observation knowledge does not depend on, or require, any knowledge of facts. What he wants to show is that observation knowledge depends on inferential knowledge and vice versa: thus to show that observation knowledge as a foundation of empirical knowledge is a misleading metaphor and that it is not the case that all knowledge is inferentially related. Sellars considers the following claim expressing the inter-dependence of non-inferential knowledge and inferential knowledge.

x is red iff x looks red to standard observers in standard conditions (1997, 43).

I will refer to the antecedent as P and the consequent as Q, so «P iff Q». Sellars wants to show how one can maintain this claim «P iff Q» without P's being reducible to Q, which then would make the claim «P iff Q» circular. I will discuss Sellars's argument on this issue in a moment, but before I do so, let me introduce a story Sellars tells us. This story is a historical fiction, and although it is not itself an argument, provides a good illustration of arguments he will make explicit. The main character of the story is John who works at a necktie shop, and the story consists of three parts. In part one, we are introduced to the usual John. In part two, we see John encounter a challenge while he talks to his neighbor Jim. In part three, we see the change Jim brought to John's life.

The usual John is like ordinary people except this, that he has always perceived color in a standard lighting condition. He hasn't had a chance to experience that a color of an object looks different under different lighting conditions. It might be fair to say that John lacks the concept of «standard lighting condition» or the relation between light and perception. Whenever John says «this is blue» or «this is green» as he points to a necktie, which is his daily routine, his peers agree with him and John has never confronted an objection to his remarks on color. In terms of color, what he sees is what it is.

However, one day, electric lighting is installed in the shop where John works and this brings a challenge to him. It happens to be that the necktie shop is the last one to adopt

this new lighting invention in the neighborhood, so John is less familiar with the effect of electric lighting than his neighbors. He is not aware of his lack of familiarity with this lighting method when he has the following conversation with Jim.

«Here is a handsome green one», says John.
 «But it *isn't* green», says Jim, and takes John outside.
 «Well», says John, «it was green in there, but now it is blue»,
 «No», says Jim, «you know that neckties don't change their color merely as a result of being taken from place to place»,
 «But perhaps electricity changes their color and they change back again in daylight?»
 «That would be a queer kind of change, wouldn't it? » says Jim.
 «I suppose so», says bewildered John. «But we *saw* that it was green *in there*».
 «No, we didn't see that it was green in there, because it wasn't green, and *you can't see what isn't so!*» (my italics)
 «Well, this is a pretty pickle», says John. «*I just don't know what to say*». (1997, 37-8).

After this incident, John doesn't say «this is green» as he points to the tie, which he would normally do. If one asks what color the tie is, John would say «this is blue» even though the tie doesn't look blue to him. Being asked, he is at first tempted to say «this is green» but he remembers what Jim told him and says «this is blue». By saying «this is blue», John is stating a fact but not reporting what he perceives. What does he perceive then? He would answer, «it looks green to me, but I know it isn't green». Sellars points out that there are two functions this type of sentence «this is green» can perform; one is fact stating, and the other is reporting (1997, 38). In the case of John, when he says «this is blue» we see the separation between these two functions. John is stating a fact but not reporting his perceptual experience. John's utterance «this is blue» is not an expression of the relation between John, the tie and its color, blue.

Of course, John doesn't represent each and every one of us. When we say «it looks red to me», why do we say that «it looks green to me» instead of «it is red»? Sellars argues that saying «this is red» is more than describing what one is experiencing. «This is red» is an expression of the propositional content of what one is experiencing and also an expression of one's attitude toward the truth value of this proposition. By saying «this is red» one is characterizing one's experience as seeing that something is red and is expressing that one takes this characterization to be true. Let's compare this case with two other related ones. Saying «it looks red to me» is a modification of the case above. When one says «this looks red», one does so because one notices something that makes one withhold the validity of «this is red» –for example unusual lighting condition or one's poor eyesight. If, however, it turns out that the object one sees is actually red, then one might say, «at first I thought it looked red, but it turns out that it is red». What this second case shares with the first case (when one says «this is red») is the possibility of having the same experience of seeing a red object and the same propositional content.

When one says «it looks as though there is a red object», here one is uncertain about both the existence of an object over there and its being red. And yet, if it turns out that there is a red object over there, then, in principle, it's possible that one is having the same experience of the first case –seeing something to be red. The three cases share the possibility of having the same experience– seeing a red object. Sellars writes,

«x looks red to S» has the sense of «S has an experience which involves in a unique way the idea *that x is red* and involves it in such a way that if this idea were true, the experience would correctly be characterized as a seeing that x is red.» (1997, 49)

This account provides a way to understand how the three situations relate to one another without sense data or impressions, or «immediate experience».

- (a) Seeing that x, over there, is red
- (b) Its looking to one that x, over there, is red
- (c) Its looking to one as though there were a red object over there (1997, 49-50).

The differences between the three cases can be accounted for in terms of one's endorsement of the truth value of the judgment «x is red». Sellars is not arguing that «this is red» has no relation to «something's looking red to someone». When I make a judgment, «this is red», the object I see *looks* red to me. What Sellars rejects is the idea that something's being red is defined by its looking red to someone. Something's looking red cannot justify its being red because «this is red» is not a mere report of one's perceptual experience. Rather, «this is red» can perform both functions (fact stating and reporting) and yet it is logically distinct from «this looks red to me».

Being able to recognize, or to say, «this is red» is an accomplishment that presupposes knowledge of other facts such as that what one is experiencing agrees with one's previous experience of the same kind or that the lighting conditions are standard. Sellars writes,

The ability to recognize that something *looks green*, presupposes the concept of *being green*, and that the latter concept involves the ability to tell what colors objects have by looking at them – which, in turn, involves knowing in what circumstances to place an object if one wishes to ascertain its color by looking at it. (1997, 43)

Q (x looks red to standard observers under standard conditions) relies on P (x is red) in that when one recognizes something's looking red, one makes this judgment in relation to the concept of something's being red, e.g. «it looks red, i.e., it might be red». P relies on Q in that, in order to be able to recognize what is the case, e.g. «x is red», one must understand what the word «red» refers to and also *when it is the right circumstance in which to utter this sentence*, that is, whether his or her use of the sentence «x is red» is justifiable to others. One notices something from observation because one is equipped with not only the concept of what one notices but also with the usage of the concept, which is a social practice.² Not only does empirical knowledge depend on observation knowledge, the latter depends on the former.

So far, Sellars has revealed two major components of the Myth of the Given. One is conflating sensing and knowing (two inner episodes 1 and 2) and the other is non-inferential knowledge presupposing no other knowledge. According to Sellars, however, the source of the myth remains intact, which is the idea that, to put it crudely, the human

² Sellars writes, «For we now recognize that instead of coming to have a concept of something because we have noticed that sort of thing, to have the ability to notice a sort of thing is already to have the concept of that sort of thing, and cannot account for it». (1997, 87)

mind is prepared for what it becomes. For example, a child who has started learning his or her first language already has a conceptual scheme in his mind that is the same as grown-ups. It is as though there is a place-holder for concepts in the child's mind and all he needs to do is to learn words that stand for the concepts (Sellars 1997, 65). As a grown-up teaches the word «red» by pointing to a red object and saying «this is red», a pre-linguistic thought of red in the child's mind meets the word «red», and this gives the child the associative power to link the word «red» with red objects. The meaning of the word «red» depends on the child's mental state –more specifically, the aboutness of his thought.

Sellars does not deny that our utterance expresses what we mean to express. However, he holds that the meaning of words does not depend on the intentionality of the language user. Besides the fact that there are words that do not name an object or a visible quality of an object one can point to, Sellars remarks that the semantical statement, «X» means Y, does not indicate an associative power of the subject or the relation between linguistic entity with non-linguistic entity. For example, the sentence, «“Rot” means red» can be understood by a functional analysis of those words «rot» and «red» (Sellars 1997, 67). That is, in German, «rot» plays a role that is analogous to the role «red» plays in English. The meaning of «rot» can be explained through its relation to other words in the language system to which it belongs, not through its relation to the mind of the speaker of the word. The truth of a semantical statement does not tell us, nor does it rely on, the intentionality or the associative power of the speaker (or what is in the subject's mind, his *thought*).³ Sellars's account of meaning is implied in the story of John. John sees the tie as green when he says «this is green». Nevertheless, his seeing the tie as green does not justify his use of the word «green», because the tie isn't green. Sellars is not arguing that the idea of intentionality is a chimera. He is arguing that intentionality is guided by the category of the language. Sellars's psychological nominalism is the idea that all awareness, in so far as it is epistemic, is linguistic. Therefore, the ability to be aware of something depends on the mastery of language. Sellars writes, «the primary connotation of “psychological nominalism” is the denial that there is any awareness of logical space prior to, or independent of, the acquisition of a language» (1997, 66). Our thought is not identical with our language, but, as we learn our first language, we learn how to think.

Hence, the way Sellars justifies inner episodes (e.g. thoughts and impressions) starts with a concept (a word) for inner episodes. He attempts to show how a concept of inner episodes as a mere idea or a mere name becomes the name of an observable entity. We notice what we notice because we have a concept of what we notice, even if it is our own thought and even if we have privileged access to our own thoughts. Sellars's account of inner episodes has to reconcile public aspect of this concept of inner episodes with the privacy of what the concept refers to (1997, 87). Sellars's strategy for this task is hinted

³ In his letter to Chisholm, August 31, 1956, Sellars says the following; «It is in principle possible to conceive of the characteristic forms of semantical discourse being used by a people who have not yet arrived at the idea that there are such things as thoughts. They think, but they don't know that they think. Their use of language is meaningful because it is the expression of thoughts, but they don't know that it is the expression of thoughts; that is to say, they don't know that overt speech is the culmination of inner episodes of a kind which we conceive of as thoughts» (Chisholm and Sellars 1972, 226).

at in John's story. Whether something is known inferentially or not has no fixed relation to the object known. For example, whether the knowledge is about the color of an object doesn't determine whether it is known inferentially or not. The sentence, «this is blue», does not necessarily express the knowledge one acquires non-inferentially. Sellars will show how an inner episode as a theoretical episode (what can be known inferentially) becomes an observable episode (what can be known non-inferentially). He shows this possibility through the myth of Rylean ancestors.

Ryleans are people who think and speak without knowing that they think. They don't have a concept of inner episodes such as intention, desire or sensation. The language they master has words for properties of physical objects, and the Ryleans are familiar with utterances regarding observable facts. Sellars asks, «What resources would have to be added to the Rylean language of these talking animals in order that they might come to recognize each other and themselves as animals that think, observe, and have feelings and sensations, as we use these terms?» (1997, 92). Sellars first discusses how they acquire the conception of 'thought' that we have, and then moves to the conception of «impression». In both cases, Jones, who is an exceptional figure among the Ryleans, plays the major role.

Jones constructs a theory that there is such a thing as an inner speech that is the cause of an overt speech. He refers to this inner speech as «a thought». According to his theory, one's utterance «Look! Here is a giraffe!» is caused by «an inner utterance of this sentence» (1997, 103). Overt speech is a model for this conception of an inner speech (or a thought) but the latter is not an exact copy of the former. An inner utterance is not exactly an utterance; rather it is like a seed that causes overt speech. A thought becomes explicit in the outer utterance, and in that sense overt speech is the culmination of the thought.

Jones and his fellow Ryleans have started examining this hypothetical entity, thought, and practiced having a discourse about thought. For example, when a person says «I will have lunch now», they would infer that the person has a thought «I will have lunch now» or that the person thinks that he will have lunch now. At this stage, their talk about thoughts is a theoretical discourse. Thoughts are not yet observable entities. Even at this stage, however, a theoretical discourse on thought can be quite rich, in that the Ryleans can make a semantic statement about a thought. As the semantic statement «X» means Y doesn't imply anything about mental states, the Ryleans, who don't have the concept of a thought we (non-Ryleans) have, can have semantic discourses. What this means is that the aboutness of their semantic statement can be applied to the aboutness of thoughts, that is, the category of the Rylean language can be the category of their thoughts.

When Jones and his friends are engaged in the theoretical discourse on thought, they are always mindful of the practical consequences of Jones's theory. They are always concerned with the possible correspondence between the theoretical discourse on thoughts and a familiar non-theoretical discourse on thoughts. Luckily, their effort is rewarded. In a theoretical discourse on thoughts, they infer P from one's utterance that «P». This discourse can be extended to one's own utterance. I say «P» and I can infer that I am thinking that «P». As the Ryleans practice this form of discourse on thought in relation to the first person pronoun «I», they discover that each person has privileged access to his or her own thought. Each person is the only one who doesn't have to infer the thought he or she has and is the only one who can observe and make a report of the

thought. Sellars writes, «What began as a language with a purely theoretical use has gained a reporting role» (1997, 107). Originally, the Ryleans had no conception of inner episodes and their language was primarily public. But now they have acquired the conception of inner episodes and became able to utilize this concept in their ordinary conversation.

We have already reached the finale of the Rylean story: Jones's theory of impressions. This part of the story has a similar plot to the development of Jones's theory of thoughts. Jones develops a theory of impression. By «impression», Jones means a state of a perceiver, an inner episode that functions as a replica of a physical object of perception — more specifically, a replica of the qualities of the object. An impression is a theoretical episode *in* the perceiver. One thing to note is that, in this theory, an impression is not an inner perception; it is not a copy of seeing a physical object. If that's the case, an impression steps into the realm of thoughts. Seeing a red object is already an epistemic awareness, so Jones's theory of impressions has to be differentiated from thoughts. In his theory of «impression», an impression is, for example, an impression of a red object (not of seeing a red object), and an impression of a red object is a replica (we, non-Ryleans might call it an image) of a physical object that is red.

As in the case of thoughts, an impression is not an exact copy of its source, a physical object. An impression is a mental state, not a physical object; it is a kind of mark a perceived object leaves in the perceiver's inner state. In Jones's theory, impressions are not a particular even though their model is a particular physical object. As this theoretical concept of impressions has to be examined in theoretical discourse, Jones and his friends practice a discourse on impressions. For example, when they ascribe a case of seeing a red object to a perceiver, they infer that the person is having an impression of a red object. Now, it is predictable that the Ryleans apply this theoretical concept to their own perceptual experiences. Jones notices that he doesn't have to infer that he has an impression of red when he observes his experiences. Jones also notices that when he sees a sunset, he has an impression of red, even though the setting sun is not as red as the red object he saw. An impression of red is similar to a red physical object (which is a particular) in the sense that it is different from an impression of blue. However, an impression of red is unlike the color of an object in that it is not as determinate or determinable as a particular red color of a physical object. Furthermore, Jones discovers that when he is not certain about the color of the object he perceives, or even when his eyes are closed, he can have an impression of red. Hence, Jones finds out that when one's perceptual judgment is uncertain, confused or mistaken, a perceiver's inner state, an impression, is often what is responsible for the unreliable judgment.

Sellars doesn't present this story as an illustration of how we actually learn the concept of inner episodes. He is not concerned with language acquisition. What he wants to illustrate is the logical possibility of the Ryleans having conceptions of inner episodes. If that is possible, then we can begin the philosophy of mind without the Myth of the Given. In the story of the Ryleans, neither «thoughts» nor «impressions» are posited as an «immediate experience». Those concepts are learned, and ways of speaking about these concepts are practiced. In Jones's theories, the concept of inner episodes is «*built on* and *presupposes* this intersubjective status» (Sellars 1997, 107). And yet, the inner episodes the Ryleans are now aware of are private and not reducible to overt speech or behavior. Each Rylean has privileged access to his or her own inner episodes, and they

have acquired an ability to reflect on themselves. The Rylans introspect but, as we all do, «[they] introspect in terms of common sense mentalistic concepts» (Sellars 1997, 99).

The discussion of the logical possibility of the Ryleans having concepts of inner episode might seem a little too sketchy. This Sellarsian myth, however, replaces the myth of the given and therefore, provides a logical ground for «inner episodes». In his essay, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars gradually reveals the source of the Myth of the Given and separates the conception of «non-inferential knowing» from the assumption that we simply notice what is given to us. By arguing the interdependence of observation knowledge and inferential knowledge, Sellars shows that empiricism can do without the myth of the given; empirical knowledge is «a self-correcting enterprise»(1997, 79), and this self-correcting process doesn't have to be grounded in introspection.

Bibliography

- CHISHOLM, R. M. and SELLARS, W. (1972): «The Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality», in AUSONIO MARRAS (Ed.), *Intentionality, Mind, and Language*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 214-248.
- DE VRIES, W. A. and TRIPLETT, T. (2000): *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's «Empiricism and the Philosophy of Mind»*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc..
- MCDOWELL, J. (2009): «Why is Sellars's Essay Called 'Empiricism and the Philosophy of Mind'?»», in WILLEM A. DEVRIES (Ed.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 9-32.
- SELLARS, W. (1997): *Empiricism and The Philosophy of Mind. Introduction by Richard Rorty. Study Guide by Robert Brandom*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1958): *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe, Upper Saddle River, NJ, Prentice-Hall, Inc.

EXTERNALISM & SELF-KNOWLEDGE: A SOLUTION FROM SELLARS*

Keya Maitra

University of North Carolina at Asheville, USA

ABSTRACT: The renewed interest in self-knowledge in the 1990s has been motivated by the idea that the Self-knowledge thesis might hold the key to defeating the externalist theory of content determination. If what I am thinking about is determined not simply by what goes on inside my mind but also by factors existing outside my mind, as content externalism argues, then it seems that I need to consult the external world before I can know my mind and its occupants. Thus the possibility of direct and privileged knowledge of the contents of one's own mind seems to be defeated if content externalism is true. A dominant externalist response argues that one knows one's thoughts and other mental states simply by thinking them while exercising second-order, self-ascriptive powers. This dominant externalist account of privilege of self-knowledge claims has been referred to as the 'deflationary' account. Deflationary accounts are faulted for being epistemologically impoverished since in being automatically justified there is no room left for 'epistemological achievement.' The goal of my paper is to argue that a truly viable non-deflationist and externalist account of self-knowledge can be articulated from Sellars's writings. Sellars offers an interesting way of understanding the privilege of self-knowledge claims according to which though the self-knowledge claims enjoy non-inferential privilege, they are nonetheless defeasible and also justifiable. The effectiveness of this account will become evident from comparing its fate against a couple of common worries that have plagued Shoemaker's very prominent deflationist account.

KEY WORDS: Self-knowledge, externalism privileged knowledge, Sellars, non-deflationist and externalist account of knowledge.

* Some of the ideas presented in this paper were first developed in my Ph. D. thesis titled, *Our Knowledge about our own Mental States: an Externalist account*. I would like to thank Ruth Millikan for helpful comments & suggestions.

A curious fact of late 80s and 90s was that almost every major journal issue in analytic philosophy contained at least one article devoted to the problem of ‘compatibilism’, the problem of making externalism compatible with self-knowledge. Self-knowledge stands for the thesis that a subject knows at least some of her mental states in a direct and privileged way. Thus, while I know that I believe that Halloween is the time for decoration in a direct way, you need to rely on inferring from my behavior including my verbal utterances that I believe that Halloween is the time for decoration. Externalism about mental content argues that the content of a mental state, i.e., what a mental state is about, is determined at least partially by causal relations that the constituents of that state have to things existing outside of the mind. So when I hope to read *The Lowland* by Jhumpa Lahiri, the content of my mental state is not determined by what is going on inside my mind alone but also by the newest novel by Lahiri that exists outside of my mind. Content externalism is often taken to be incompatible with the immediacy and infallibility implied by the self-knowledge thesis. Indeed, it may not be incorrect to argue that the renewed interest in self-knowledge in the 1990s has been motivated by the idea that the Self-knowledge thesis might hold the key to defeating the externalist theory of content determination. If what I am thinking about is determined not simply by what goes on inside my mind but also by factors existing outside my mind, then it seems that I need to consult the external world before I can know my mind and its occupants. Thus the possibility of direct knowledge of the contents of one’s own mind seems to be defeated if content externalism is true.

Interestingly Sellars has rarely been seen as offering a solution to the compatibilism problem. Indeed, Sellars’s kind of externalism, where a thing’s *looking* red is explained in terms of its *being* red, might seem to exemplify the extent of an externalist’s difficulty in accounting for self-knowledge. Even when Sellars has been mentioned in this context, his contribution has been taken to be a version of the dominant compatibilist effort from the externalists (see Thomasson, 2003, 240 for example). This popular externalist response was first proposed by Burge (1988) and later adopted by most externalists (Wright, Heil, Shoemaker, & Dretske among others). In this effort the ‘privilege’ of the self-knowledge claims is explained by means of the ‘containment thesis’ (Burge 1988, 659). According to this thesis the first order state is not only thought about in the second order state but it is *also* thought in the very act of making the second order claim. Thus, according to this thesis, “One knows one’s thought to be what it is simply by thinking it while exercising second-order, self-ascriptive powers” (Burge, 1988, 656). In this model then, the first order and the second order states are not truly distinct in the sense of one providing justification for and room for fallibility of the other. Rather thinking the second order *is* thinking the first order ‘in a certain way’ and thereby being automatically rendered as privileged. Using a term of Sawyer’s (1999), I am going to call this dominant externalist account of privilege of self-knowledge claims the ‘deflationary’ account. I take Thomasson to be treating Sellars’s account as deflationary since she focuses on its similarities with Shoemaker’s account, a clearly deflationist response to the compatibilist problem. Reversing this trend the goal of my paper is to argue that a truly viable non-deflationist compatibilist response can be articulated from Sellars’s writings on this topic. The effectiveness of this account would be evident from comparing its fate against a couple of common worries that have plagued Shoemaker’s very prominent deflationist account. In order to truly appreciate the merits of the Sellarsean account, however, we will need to clarify the notion of self-knowledge with the help of a couple of distinctions. So that is where we will begin.

Section I: A distinction relating to the epistemic advantage of Self-knowledge

It is useful to introduce a distinction between two different kinds of epistemic advantage, namely, in terms of ‘epistemic access’ and in terms of ‘epistemic authority,’ that a privileged claim might enjoy. The typical understanding of self-knowledge claims is that the subject of such a claim is specially situated in having an *immediate* access in relation to the object of the knowledge claim. However, traditionally the epistemic advantage of self-knowledge claims is also understood in terms of the security or certainty that these claims are taken to enjoy as implied by terms like ‘infallible,’ ‘incorrigible’ and ‘indubitable’ referring to adjectives typically associated with these claims. But having an immediate access to the object of a knowledge claim does not necessarily equal to such a claim being infallible or without the possibility of being doubted. This is especially so if we understand the immediacy of self-knowledge claims in terms of the specific way of making and justifying such claims, i.e., *how* we make such claims. This is quite different from being certain or sure of such knowledge claims. Thus I have argued elsewhere (Maitra, 2005) that the privilege associated with self-knowledge claims is best understood as a kind of epistemic access privilege. If we accept my argument that ‘privileged in access’ and not ‘privileged in authority’ captures the epistemic privilege of self-knowledge claims, then Sellars can be taken to give us an account of such privileged in access.

In fact, ‘privileged in access’ can be further distinguished to refer to two different things, namely, how the self-knowledge claims are made *and* how such claims are justified and validated. Thus we get two further kinds within the privileged in access kind: (a) non-inferential privilege, and (b) non-evidence based privilege or privileged justification. A knowledge claim is non-inferential if one does not rely on any inference, at least conscious, in *making* that claim. Knowledge claims that are non-evidence based, on the other hand, are claims that are not derived in the sense that their validation or justification is not derived from any other claim. The privileged status here consists of the fact that the justification of the kind of claims does not derive from any other kind of knowledge, thereby being epistemically ‘immediate’ (Alston, 1971, 233), or epistemically independent or epistemically ‘given’ (Sellars, 1963). A claim that is non-inferentially made can nonetheless fail to be epistemically basic, as argued by Sellars. Indeed, Sellars offers an interesting way of understanding the privilege of self-knowledge claims according to which though the self-knowledge claims enjoy non-inferential privilege, they are nonetheless defeasible and also justifiable from an independent source. This provides an advantage over the deflationary accounts of self-knowledge. A characteristic claim in any deflationary account is that the epistemic privilege in relation to the self-knowledge claims derives from the psychological and/or cognitive mechanisms that underlie our abilities to make these claims. Thus they do not need to be and in fact cannot be given independent justificatory reasons. However, as Boghossian (1989) has argued, these deflationary accounts are epistemologically impoverished since in being automatically justified there is no room left for what he calls ‘epistemological achievement.’ A corollary of this automatic justification is the fact that all these claims turn out to be infallible. Once again this rules ‘epistemological achievement’ out since getting something right makes sense only when there is the possibility of getting it wrong! Indeed, many self-knowledge claims that we ordinarily make fall far short of being infallible or incorrigible. Rather, these claims are quite

defeasible. Thus the deflationary account, in restricting itself to infallible claims, presents an inadequate model to understand the epistemic status and privilege of self-knowledge claims.

Section II: Sellarsean Non-Deflationist account

In order to articulate a compatibilist account of the non-inferential privilege characteristic of self-knowledge claims from the Sellarsean perspective we will need to start with his account of perceptual judgments.

Section II. 1: Perceptual reports and the underlying epistemology

The originality of the Sellarsean account of the non-inferential privilege of self-knowledge claims lies in his likening it to the non-inferentiality involved in perceptual judgments. In order to grasp Sellars's ideas on perceptual reports, it will be useful to recapitulate here how the epistemology of perceptual judgments is understood in the modern philosophical framework. Take for example Descartes' position in the *Meditations*. Descartes argues that perceptual knowledge is best understood by looking at (introspecting) the inner episodes and inner going-ons –thoughts, beliefs, desires and sensations or sense impressions– which the mind is immediately and directly aware of. External perceptual objects are then understood as unobservable causes of these episodes.

Sellars rejects this model of perception where material object's having a certain color is *explicated* in terms of a hypothetical reference to that object's 'looking or appearing' of be of certain color or my sensation of its color. Reversing this direction of explanation, Sellars argues that the concept of a thing's *looking* red has to be explicated in terms of the concept of its *being* red. According to Sellars we begin with our knowledge of the medium sized objects. Then using this knowledge as a model we come to know about *what is going on in our minds* (among many other things) «by extending and refining the conceptual framework or representational system originally applied to ordinary physical objects» (deVries & Triplet, 2000, xxxix). In fact, he takes the concept of a sense impression, for example, a sensation of a pink ice cube, as a 'theoretical concept',¹ modeled on our concepts of physical objects.

Now the question is how do we come to acquire the conceptual framework of ordinary physical objects? That is to say, how does one come to learn to make perceptual report? Sellars answers these questions by noting the fact that concept acquisition and possession track language learning very closely. We acquire the ability to make the perceptual reports by learning to use the concepts involved in those reports in different perceptual situations. The learning process here is that of being trained by one's peers to respond reliably to a given situation. Learning to use an observational concept further requires that one learns to recognize the conditions that one would need to view the thing under in order to ascertain its properties (say, color) by looking. Thus in this Sellarsean

¹ A theoretical concept is a concept of an unobservable entity (like quarks) which is 'posited' in order to explain certain observable phenomena. See below for more on this.

framework, not only does one's understanding of 'x is green' come prior to one's understanding of 'x looks green,' but to have such an understanding is to have "the ability to tell what colours objects have by looking at them – which, in turn, involves knowing in what circumstances to place an object if one wishes to ascertain its colour by looking at it" (Sellars, 1963, 146). Thus learning a concept is acquiring an ability to respond reliably to given perceptual situations by producing perceptual reports. A mastery of this ability would also imply that

one must have some conception of nonstandard conditions. One would probably have to understand, for example, that conditions are not good for accurate color determination of an object outdoors if it is viewed in the early morning or evening in strongly filtered light. One might understand about illusions caused by indoor colored lights, and about illusions sometimes caused deliberately, as in the case of theater lighting. What will count as standard conditions cannot be fixed *a priori* –daylight need not be standard illumination for a space-traveling culture, for instance– but there will always be some cultural agreement about what counts as standard (deVries & Tripplet, 2000, 29).

However, as Sellars also notes, what counts as standard conditions for a given mode of perception will always have the «vagueness and open texture characteristic of ordinary discourse» (Sellars, 1963, 147). To summarize, according to Sellars the non-inferentiality of perceptual knowledge «involves reliably *responding* to physical objects in standard conditions with the appropriate perceptual sentences; ..., where the *reliability* of the response is a function of the way in which language is learned» (Sellars, [1975], 1991, 376).

Let us now turn to the epistemological side of the story. Our focus is on the nature of these reports and how one justifies them. In the Cartesian model the inner episodes are taken to be epistemologically given, i.e., the starting points, since they are epistemologically independent in not being 'based on' anything else and also efficacious in providing the foundation of all other knowledge claims. Sellars rejects this epistemology of given as a 'myth' since according to Sellars there is nothing that can fit the bill of being epistemologically independent as well as efficacious. But one may think that in rejecting the given as a myth, Sellars is altogether ruling out the role of direct knowledge. This is however, quite far from truth. The interesting point about the perceptual reports of Sellars is that he takes them to be paradigmatic examples of non-inferential belief, i.e., claims made *not* on the basis of some other knowledge that one may have. Thus though the learning process requires that one be able to recognize the standard and also nonstandard conditions, it is never argued that such reports are *inferred* from the prevailing conditions.² These reports and the resultant direct knowledge play an indispensable role in our acquiring knowledge about the world. However, Sellars argues

² As Sellars continues further by presenting his ideas about perceptual reports in terms of the Verbal Behavioral model: «Now to say that this visual thinking-out-loud that something is the case [for example, where Jones thinks out loud: 'Lo! Here is a red apple'] is epistemically *justified* or *reasonable* or has authority is clearly *not* to say that Jones has correctly inferred from certain premises, which he has good reason to believe, that there is a red apple in front of him. For we are dealing with a *paradigm* case of non-inferential belief. *The authority of the thinking accrues to it in quite a different way. It can be traced to the fact that Jones has learned how to use the relevant words in perceptual situations*» (Sellars, [1975], 1991, 376, emphasis in original).

that what is known directly may not be a full-fledged given in the sense of having «no *justificational* intermediate step» (deVries & Triplet, 2000, xviii). No epistemological independence where one does not require to derive the justification from any other belief is possible, according to Sellars, even in relation to these non-inferential perceptual reports. Thus the justification of these reports is finally provided by an appeal to the prevailing conditions and thus being inferred from certain other knowledge that the subject might have. What provides the justificational basis for these reports are «fundamental associations [that are] acquired via complex learning activities usually mediated by social direction and intervention» (deVries & Triplet, 2000, xxxv-vi). As Sellars writes of a person making the perceptual report that there is a red apple in front of him, «He did not originally *infer* that there is red apple in front of him. *Now*, [while justifying the claim], however, he is inferring from the character and context of his experience that it is veridical and that there is good reason to believe that there is indeed a red apple in front of him» (Sellars, [1975], 1991, 376). Thus clarifying the ambiguity that often mars the classical understanding of ‘given’ as well as ‘direct’ knowledge, Sellars introduces a distinction between two senses of ‘direct’ one meaning non-inferential report while the other meaning involving no justificational intermediary. He then argues that while there is direct knowledge in the sense of first, there is no such knowledge in the sense of second. With this stage setting I will now turn to Sellars’ conception of self-knowledge.

Section II. 2: Verbal Behavioral (VB) model of thought and the underlying epistemology

Like the concepts of sense-impression invoked in explicating our observational reports or perceptual judgments, Sellars argues that the concepts of our various propositional attitude states are like our concepts of theoretical entities³ in the sense that like electrons they are posited in order to explain the behavior of some observable entities. According to Sellars, human thoughts and other propositional attitude states are modeled on concepts of overt verbal behaviors. So Sellars needs to tell us a story about our conception of overt verbal behavior in such a way that they do not rely on our prior conceptions of thoughts. Sellars provides such a story by telling us his ‘anthropological’ science fiction involving our ancestral community of Ryleans which culminates in the myth of Jones. The language spoken in this community is ‘Rylean’ since its «fundamental descriptive vocabulary speaks [only] of public properties of public objects [therefore non-theoretical] located in Space and enduring through Time» (Sellars, 1963, 178). The list of public objects also includes each others’ observable verbal and non-verbal behavior. The question that Sellars raises is: «What resources would have to be added to the Rylean language of these talking animals in order that they might come to recognize each other and themselves as animals that *think*, *observe*, and have *feelings* and *sensations*, as we use these terms?» (1963, 179) Sellars’s answer consists of noting

³ Here by focusing on the concept of the states and likening them to concepts of theoretical entities, Sellars avoids, at least for the time, the difficult question about the ontological status of these states. Sellars clarifies further by claiming that «concepts of thoughts are like theoretical concepts, not that they are theoretical concepts» (Sellars, 1963, 188).

that such a resource would lie in the brilliant discovery of Jones, a member of this Rylean clan, of a «*theory* according to which overt utterances are nothing but culmination of a process which begins with certain inner episodes» like belief and desire etc. (Sellars, 1963, 186). Jones' theory thus posits concepts of unobservable entities like belief and desires in explaining and predicting the behavior of other people by ascribing these various theoretical inner episodes –mental states– to them. The word of Jones' invention gets around and soon all the other members learn (or get trained by Jones) to posit these theoretical entities in predicting and explaining the verbal and non-verbal behaviors of others. They also soon discover and likewise learn to or get trained in using these theoretical entities in explaining and predicting their own behavior.⁴ Eventually members of this Rylean clan get so good at these self-ascriptions that they do not have to rely on observing (or inferring from) their own behavior in making these self-ascriptive claims. In other words, they come to *report* their various inner episodes non-inferentially. But how to get from our Rylean ancestors to the present language user and belief ascriber?

As mentioned earlier Sellars models his concept of belief and other propositional attitudes on his concept of overt behavior itself. Thus he offers his Verbal Behaviorist or VB model of thought that models thought and other propositional inner episodes as internalized speech. Learning a language or speech for Sellars is to be trained to respond reliably to a situation with a sentence or a word under standard conditions. Learning to think likewise is to learn to respond to a situation with a short-term propensity to *say* a sentence or a word without saying it loud. In this model 'thinking that-p' is saying or having a short-term proximate propensity to say 'p'. It is, as it were, a 'think-out-loud' model. Thinking is in essence nothing more than non-verbalized speech. Thus having a thought of a thought or a second order mental state typical of self-knowledge claims depends on one's learning to respond reliably to one's own short term verbal propensities with a certain *not-spoken-out-loud* words. As Sellars writes, «Can we not, as children, be trained by those who know us intimately (our parents), and who therefore know (*ceteris paribus*) what our short-term verbal propensities are (i.e., what we are thinking), to *respond* reliably to our own short-term propensities to say that-*p*, as well as to respond to our actual sayings of 'p'?»⁵ (Sellars, [1975], 1991, 377)

⁴ Sellars' claim here about the order in which we learn to ascribe mental states to others and to ourselves is diametrically opposed to that of the Cartesian order. Interestingly, Sellars here seems also to be denying the popular idea that we need two different concepts of belief in order to explain the first person cases and the third person cases of belief ascriptions.

⁵ Here is a long passage that represents the heart of Sellarsian ideas well.

For once our fictitious ancestor, Jones, has developed the theory that overt verbal behaviour is the expression of thoughts, and taught his compatriots to make use of the theory in interpreting each other's behaviour, it is but a short step to the use of this language in self-description. Thus, when Tom, watching Dick, has behavioural evidence which warrants the use of the sentence (in the language of the theory) 'Dick is thinking «p»' (or 'Dick is thinking that p'). And it now turns out –need it have? – that Dick can be trained to give reasonably reliable self-descriptions, using the language of the theory, without having to observe his overt behaviour. Jones brings this about, roughly, by applauding utterances by Dick of 'I am thinking that p' when the behavioural evidence strongly supports the theoretical statement 'Dick is thinking that p'; and by frowning on utterances of 'I am thinking that p', when the evidence does not support this theoretical statement. Our ancestors begin to speak of the privileged access each of us has to his own thoughts. What began as a language with a purely theoretical use has gained a reporting role (Sellars, 1963, 188-189).

Thus in this model «we can know what we think, in the primary sense, by literally hearing ourselves think. When we hear ourselves say (in a candid frame of mind) ‘I’ve just missed my bus,’ we are literally hearing the thought occur to us that we have just missed the bus» (Sellars, [1975], 1991, 375). This model also helps us know what we think when we are *not* candidly thinking out loud (Sellars, [1975], 1991, 375) because the learning process involved here train one to respond reliably to one’s actual sayings of ‘p’ as well as to one’s short-term propensities to say that-p. What is interesting for us in this Sellarsean model is its non-Cartesianism. Instead of conceptualizing in terms of ‘pure’ inner episodes detectable in inward glances, the concepts of beliefs and other mental states are conceived as theoretical entities understood in terms of non-verbalized speech which in turn is understood in terms of our ‘propensities to respond reliably.’ Thus Sellarsean naturalism here consists of the fact that human mind and privacy are treated as items within the natural, material world. Humans are natural organisms that learn to regulate their behavior by constructing even more adequate representation of their world and especially of themselves. Even though it is our self-knowledge that makes humans special (in comparison with other animals), no intrinsic epistemological priority is granted to self-knowledge in Sellars’ picture (deVries & Tripplet, 2000, xxxix). It is this point that underlies Sellars’ externalism as well. Thus rejecting the Cartesian model that takes the knowledge as ‘growing from inside out,’ the Sellarsean externalist model takes knowledge as ‘growing from the outside in.’ It is here that the strength of the Sellarsean model becomes the clearest. I will come back to this point.

Presently I want to draw our attention to the striking similarity of Sellars’ views on self-knowledge claims to his view about the non-inferentiality of the perceptual reports. In both cases the non-inferentiality comes about as a result of learning to recognize the standard conditions from which to infer these reports reliably. As Sellars asks, «would not the fact that such responses are *reliable* constitute the core of the explanation of non-inferential knowledge of what one is thinking (in the proximate propensity sense), as the existence of reliable verbal responses to perceptible things in the core of the explication of non-inferential perceptual knowledge?» (Sellars, [1975], 1991, 377) Thus, as in the perceptual case, making these reports does not involve inferring these reports and herein consists the privileged access and also the epistemic asymmetry characteristic of self-knowledge claims. The asymmetry here consists of the fact while *I* can make these claims about my *own* mental states non-inferentially, *you* will have to infer these states from my behavior. But in order for these claims to be knowledge, according to Sellars, I have to be able to justify these claims by referring to my verbal behavior. This is because, as Sellars points out, in order to know something we must be able to enter the ‘space of reasons.’

Let us now turn to Sellars’ distinction between the ‘space of reasons’ and the ‘space of description.’ Sellars writes, «The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says» (Sellars, 1963, 169). This is because there is an «inescapable evaluative and normative dimension to knowledge» (deVries & Tripplet, 2000, 91), according to Sellars. To describe an episode as a knowing is to *endorse* it for ‘know’ according to Sellars is an achievement verb like ‘see.’ Calling a state a state of knowing does not merely involve providing an empirical description of it. To know is to do something, or to play one’s role in the ‘game’ of knowing that, in a Wittgensteinian

spirit, stands for a 'complex, inter-subjective and norm-governed' form of activity (deVries & Tripplet, 2000, 94). Justifying, within this context also stands for one's ability to explain or give reasons for one's move in the context of that game. Thus, acquiring the ability to know is like acquiring the ability to play a game by mastering the rule-governed complex activity. Success and failure in knowing is like failure and success in playing a certain game that requires knowledge and application of certain rules. In fact, it is this aspect that turns a simple movement of a wooden piece into a 'move in the game.' not the mere descriptive similarity that this movement may enjoy to a real move in a game. Thus, within the space of reasons, *any* claim is justified in being inferred from certain other claims because that is the very nature of the enterprise of reason-giving or justifying. In this regard it is useful to compare this Sellarsean idea of justification with the traditional foundationalist idea of justification.

One of the worries that motivated Sellars' attack on the given is the misleading nature of the metaphor of 'foundation.' As Sellars remarks, «I do wish to insist that the metaphor of 'foundation' is misleading in that it keeps us from seeing that if there is a logical dimension in which other empirical propositions rest on observational reports, there is another logical dimension in which the latter rest on the former» (1963, 170). Now, what are these two dimensions and how exactly are they different? One is the dimension of general propositions of the form 'Xs, when viewed under standard conditions, serve as reliable signs for the presence of Ys'. The other is the dimension of particular proposition of the form 'X is Y.' «Sellars claims that knowledge of *particular* facts, such as the fact that the crow outside Jones' window is black, presupposes knowledge of certain *general* facts, such as the fact that reports of black things are, in standard conditions, reliable signs of the presence of black things. But how could Jones come to know such general facts?» (deVries & Tripplet, 2000, 89) Sellars here relies on the general inductive way of acquiring these general propositions. Is there a circularity involved? Because, particular propositions depend for their justification on knowledge of certain general propositions while general propositions themselves rely on the knowledge of some particular propositions for their justification. There would be such a circularity, indeed a vicious one, if the act of justification is understood in terms of temporal starting points. There is no such circularity in Sellars' system, however, since the ability to know and justify is not based on any temporal assumption⁶ here. This temporal assumption is replaced by a holistic coherence theory of justification. Sellars argues that it is possible to know both general and particular facts, *all at once*, as it were. This justificational coherentism and the resulting holism are backed up by a conceptual coherentism and holism in Sellars. According to this conceptual holism, an individual concept cannot be learned without also learning a battery of other concepts. The merit of the Sellarsean position can be highlighted when compared with the Shoemaker deflationist account.

Sellars rejects the pure externalism about justification in the deflationist account which takes justification to be a pure matter of production by reliable mechanism. Sellars adds, in order to know, «we must also *know* that our response is reliable» in addition to producing the response (deVries & Tripplet, 2000, xxxvii). Further, Shoemaker's

⁶ This is basically the assumption that the act of justification happens in a linear progression with starting points representing cases that do not rely on anything else in the system for being justified.

deflationary account seems to be caught in Boghossian's 'spurious trilemma' of either by inference, by observation or by nothing. Since the self-knowledge claims are not justified either by inference, or by observation, according to deflationism, they fail to reflect any epistemological achievements. Boghossian further argued if the justification was inferred then that compromised the directness and non-inferentiality of the self-knowledge claims. But does that really compromise the *non-inferential* nature of these claims? That would be so only if one were making the temporal assumption and also failing to make the very important Sellarsean distinction between the space of reasons and the space of description. As Sellars points out, to think that a knowledge in logically presupposing knowledge of other facts concedes its non-inferentiality «is itself an episode in the myth [of the given]» (Sellars, 1963, 164). Within the space of description we can describe and explain how one comes to produce self-knowledge reports. In this space the claims are made non-inferentially but that does not preclude one's ability to enter the space of reasons while justifying one's claims. From the perspective of the space of reasons, there is *no* epistemic given point a reference to which justifies the rest of the system of beliefs. Rather what Sellars offers is a holistic picture where one claim is justified by its relation to certain other claims. Thus while Sellarsean idea of justification and the related distinction between the space of reason and the space of description provide us with a way of surpassing Boghossian's spurious trilemma, Shoemaker's deflationism seems to be a victim of that trilemma. It is this point that holds the key of the attraction of the Sellarsean compatibilism.

Conclusion: A Few Worries

The first worry that I want to consider is, in requiring that one be able to enter the space of reasons in order to know a claim, is Sellars surrendering to an internalism about epistemic justification that requires us to know all that justifies a claim before knowing that claim? It seems to me that the kind of justification that Sellars requires by entering the space of reasons is different from the kind of justification required in the traditional Cartesian internalist model. This is because unlike the latter, Sellars' conception of justification is 'holistic.' It is also important to remind us of the role that Cartesian internalism played in the shaping of the incompatibility charge. The idea is that, as we noted in the Introduction, a person should know *all* the justificatory conditions *a priori*. This was prompted by the need that all possible errors should be ruled out and in the case of privileged authority of self-knowledge claims, they needed to be ruled out *a priori*. Sellars's insistence that one be able to justify comes from the idea that one be able to play the game. Further, though he insists that one be able to enter the space of reasons in order for her perceptual as well as self-knowledge claims to be knowledge, he never commits himself to the position that one be able to do this justifying *a priori*. Rather, keeping in tune with his basic reliabilist ideas, he understands justification in terms of the ability to draw one's attention to the conditions under which the claim is made in ensuring that an inference to the fact that the reported state-of-affairs is true. It is precisely this point that allows Sellars to satisfy Boghossian's demand that a knowledge proper must involve 'epistemological achievement.'

The second worry that I want to consider is, is there a kind of infallibility that comes about in Sellars's account of self-knowledge? In the «Empiricism and the Philosophy of

Mind» (1963) Sellars insists that for a report of a person to be knowledge, it has to have ‘authority’ in the sense that one can be able to infer the presence of green objects, for example, from the report ‘x is green.’ So it does seem that in order for a claim to be knowledge proper, that claim has to have authority and also has to be true.⁷ But this is basically Sellarsean way of adhering to the traditional understanding of knowledge as justified true belief. What is important from our perspective is that even though Sellars insists that for my claim to be knowledge proper I should be able to justify an inference to the presence of the state of affairs reported, such infallibility does not play any role in Sellars’ understanding of the privileged status of self-knowledge claims. Such privilege, as I have argued earlier, consists solely of the fact that I can make a claim (‘report’) about my own propositional attitudes non-inferentially while you will have to infer it from my behavior. However, when it comes to justifying these claims, *both* you and I have to enter the space of reasons, thus inferring the presence of the propositional attitudes from standard conditions. Further, since the reliable conditions and our abilities to recognize them are defeasible, our reliable responses can fail if the conditions are not favorable. As Sellars writes,

...[W]hen Jones candidly says, in response to visual stimulation, «Lo! Here is a red apple,’ it is *likely to be true* that there is a red apple in front of him. I say *likely* to be true, because we all know of various ways in which things can go wrong. Jones is in front of a mirror; the supposed apple is a piece of wax; the illumination is abnormal and the object is really purple; or, there is nothing in front of him, but he has taken LSD, and people have been pounding his ears about red apples. (Sellars, [1975], 1991, 376)

Similarly under unfavorable conditions my non-inferential self-knowledge claim may go wrong. Just as an ice cube may look pink under pink light, I may report a hope as a belief under unfavorable conditions. Thus, it seems to me that Sellars provides us an account in which the non-inferentially privileged self-knowledge claims are not only justifiable but also defeasible. A further merit of this account thus is captured in the fact that it can maintain the distinction privileged in access and privileged in authority. This distinction gives it the defeasible flexibility that allows it to be applied to a wider range of self-knowledge claims.

⁷ It should be mentioned here that Sellars (1963) does not differentiate between two factors involved in knowledge that are normally differentiated, namely, the justification and the truth. Sellars seems to refer to both of them by his term ‘authority’. Also Sellars applies his term ‘authority’ to all cases of knowledge without reserving this predicate only for a select group of claims.

Bibliography

- ALSTON, W. (1971): «Varieties of Privileged Access» *American Philosophical Quarterly* 8: 223-41.
- BOGHOSSIAN, P. (1989): «Content and Self-Knowledge» *Philosophical Topics* 17: 5-26.
- BURGE, T. (1988): «Individualism and Self-Knowledge» *Journal of Philosophy* 85: 649-63.
- DEVRIES W. & TRIPPLET, W. (2000): *Knowledge, Mind and the Given* Hackett Publishing Co.
- DRETSKE, F. (1997): «Conscious Experience» in N. Block, O. Flanagan & G. Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates 773-788* Cambridge, MA: MIT Press.
- HEIL, J. (1988): «Privileged Access» *Mind* 97: 238-51.
- MAITRA, K. (2005): «Self-Knowledge: Privileged in Access or Privileged in Authority?» *Southwest Philosophy Review* 21:2: 101-114.
- SAWYER, S. A. (1999): «An Externalist Account of Introspective Knowledge» *Pacific Philosophical Quarterly* 80: 358-378.
- SELLARS, W. «Empiricism and the Philosophy of Mind» in *Science, Perception and Reality* 127-196 California: Ridgeview Publishing Co.
- SELLARS, W. (1991): «The Structure of Knowledge, Lecture II: Minds» in *The Nature of Mind* (ed.) D. M. Rosenthal 372-379 (originally published in 1975).
- SHOEMAKER, S. (1996): *The First-Person Perspective and Other Essays* New York: Cambridge University Press.
- THOMASSON, A. L. (2003): «Introspection and the Phenomenological Method» *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2: 239-54.
- WRIGHT, C. (1998): «Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy» in C. Wright, B. C. Smith, & C. Macdonald (eds) *Knowing Our Own Minds* 13-45 Oxford: Clarendon Press.

PENSANDO EN VOZ ALTA*

Juan José Acero

Universidad de Granada

ABSTRACT: This paper sets out Sellars' alternative, known as Verbal Behaviourism, to the traditional (or Cartesian), instrumental concepts of the relationships between thought and language. To do so, first of all the concept of thinking-out-loud and the claim that thinking-out-loud is the primary way of thinking are analysed. The second part of the paper suggests replacing the concept of thinking-out-loud with the concept of putting-things-into-words. Apart from including the primary forms of thought and being compatible with Sellars' theory of intentions, the concept of putting-things-into-words helps to frame a better understanding of what is it to come into the space of reasons, without the bias of Verbal Behaviourism. Finally, it is argued that the concept of putting-things-into-words fits easily into the view of cognitive development as being representational re-description with an extended vision of mind.

KEY WORDS: Thought, language, intentions, thinking-out-loud, putting-things-into-words, Verbal Behaviourism, extended mind, Wilfrid Sellars

RESUMEN: Este artículo expone la alternativa de Sellars, el llamado el Conductismo Verbal, a las concepciones tradicional (o cartesiana) e instrumental de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Para ello, en un primer momento analiza el concepto de pensamiento-en-voz alta y la afirmación de que los pensamientos-en-voz-alta son la forma básica del pensar. En un segundo momento, se sustituye ese concepto por el de poner-las-cosas-en-palabras. Además de incluir las formas primarias del pensamiento y de ser compatible con la teoría de la intencionalidad de Sellars, el concepto de poner-las-cosas-en-palabras permite entender, sin el sesgo del Conductismo Verbal, qué es dar los primeros pasos en el «espacio de los conceptos». Finalmente, se argumenta que esa sustitución cuadra bien con la concepción del desarrollo cognoscitivo como redescrición representacional y con una visión extendida de la mente.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento, lenguaje, intencionalidad, pensar-en-voz-alta, poner-en-palabras, Conductismo Verbal, mente extendida, Wilfrid Sellars.

* Este artículo se inscribe en las actividades del proyecto FFI-201-30074-C02-01, del Ministerio de Ciencia, Educación e Innovación en España, y del proyecto de excelencia HUM-40799, de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía. Nieves Guasch y José Luis Liñán han revisado su penúltima versión y aportado muchas sugerencias de mejora. Las numerosas conversaciones con este segundo han sido de gran ayuda no sólo en la preparación del artículo, sino también en la comprensión de la compleja filosofía de Sellars.

Según las entendió Sellars, la piedra angular de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento es el concepto de *pensamiento-en-voz-alta*.¹ Sellars denominó Conductismo Verbal a la concepción que desarrolló de esas relaciones, y el CV es su alternativa a otras maneras de entenderlas. En este ensayo se acometen dos tareas. La primera de ellas es la de analizar el concepto de pensamiento-en-voz-alta y explicar cómo sirve al cometido indicado. La segunda tarea es menos exegética que crítica. Sellars pensó que el CV es la única salida posible a un determinado conflicto de intereses que surge en el intento de explicar cómo se relacionan el pensamiento y el lenguaje. Creo que en este punto Sellars se dejó arrastrar por sus convicciones conductistas. Por mi parte, sugiero que algunas de las ideas filosóficas de Sellars pueden tener un rendimiento valioso, si su concepto de pensamiento-en-voz-alta se libera de las presiones conductistas.

1. Sellars contra las concepciones tradicional e instrumental del lenguaje

Puede decirse que en toda aquella parte de su producción filosófica en donde expone su concepción del lenguaje y de la mente Sellars tiene un rival a batir. En algunas ocasiones se refiere a él llamándolo el punto de vista de la «tradicón clásica» (*EFM*, § 47) acerca de las relaciones entre lenguaje y pensamiento; más a menudo utiliza el adjetivo ‘cartesiana’. Se trata de la concepción que entiende que usamos el lenguaje para expresar pensamientos (e. d., «episodios internos») constituidas independientemente del ejercicio de nuestras capacidades lingüísticas. Las palabras expresarían, entonces, conceptos que han sido elaborados previamente en la mente humana como resultado de su contacto con objetos, sucesos, situaciones o estados de cosas. Nos valemos del lenguaje como medio de exteriorización —es decir, de *expresión*— de esos conceptos y de los pensamientos que resultan de articularlos según una combinatoria propia de nuestras capacidades intelectuales. En definitiva, las capacidades representacionales de las palabras y preferencias lingüísticas, sus propiedades intencionales, las heredan éstas de las propias de tales episodios internos:

Clásicamente ha habido la idea de que no solamente existen episodios verbales manifiestos que pueden caracterizarse semánticamente, sino, por encima y más allá de ellos, ciertos episodios internos a los que se caracteriza adecuadamente mediante el vocabulario tradicional de la intencionalidad; y, desde luego, dentro del esquema clásico se encuentra la idea de que hay que analizar el discurso semántico acerca de las actuaciones verbales manifiestas apoyándose en el habla acerca de la intencionalidad de los episodios mentales que se «expresen» mediante tales actuaciones (*EFM*, § 50).

Entre el pensamiento y el lenguaje, la «prioridad conceptual» correspondería al primero (*SM*, III, §§ 16, 35).

¹ Así traduzco el término inglés de Sellars ‘*thinking-out-loud*’. Este autor usa con frecuencia la forma de plural de esta expresión: ‘*thinkings-out-loud*’, pluralizando el infinitivo ‘*thinking*’ en vez de la frase completa. Yo haré otro tanto y utilizaré la expresión ‘pensamientos-en-voz-alta’. Véase la nota 6, más abajo

Sellars se opone a este punto de vista por más de una razón. En *EFM* la línea crítica dominante desarrolla la tesis de que, concebidas de tal manera, la concepción cartesiana acaba validando el Mito de lo Dado. Los ecos de esta línea se escuchan claros en la correspondencia entre Chisholm y Sellars. En sus esfuerzos por convencer a Chisholm, Sellars insiste en que si aquel conviene en el rechazo de tal mito, debe hacer otro tanto con la tesis de que las propiedades intencionales de los conceptos y pensamientos las poseen éstos intrínsecamente, mientras que las de las palabras y preferencias lingüísticas las poseerían éstas extrínsecamente (véase *IM*, 527). El flanco débil de esta dirección de la prioridad conceptual suscrita por Chisholm estriba en el hecho de que, así entendidas las relaciones entre lenguaje y pensamiento, hay que admitir que el lenguaje no juega un papel central en la conceptualización de la realidad. Para Chisholm, los pensadores cartesianos conceptualizan independientemente del lenguaje,² pero Sellars encuentra tal posibilidad ilusoria. Algunos compartimos con él ese rechazo.

La primera de las tesis acerca de la naturaleza del lenguaje que Sellars rechaza es, pues, la teoría tradicional de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. La segunda opción a la que Sellars se opone igualmente reiteradamente es una especialización de la primera. De acuerdo con ella, el lenguaje es un *instrumento* para llevar a cabo acciones como aseverar, preguntar, ordenar, prometer, amenazar, etc. Es decir, el lenguaje es un instrumento para la ejecución de actos de habla. Conocer una lengua es saber cómo hacer cosas con palabras: saber cómo aseverar, preguntar, ordenar, prometer y demás. Estos actos ponen en juego recursos característicamente lingüísticos, pero tienen sus causas en las creencias y los deseos e intenciones de los hablantes, es decir, en episodios conceptuales. Si la conducta y, en general, la competencia lingüística consistiese sólo en la posesión y ejercicio de este sistema de habilidades, la prioridad conceptual del pensamiento sobre el lenguaje resulta inevitable, pues las propiedades intencionales de las preferencias lingüísticas sobrevendrían de las que poseen los pensamientos —es decir, las creencias, los deseos, las intenciones, etc.— de los hablantes. En tal caso, volveríamos al callejón sin salida de la concepción cartesiana de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Por ello, cuando no se desea llegar a este punto, se debe impedir toda referencia a ese tipo de episodios (*SM*, III, § 23).

El argumento que Sellars reitera en este punto tiene interés en sí mismo. Si las cosas que hacen los hablantes fuesen todas ellas actos de habla, serían *acciones*, y no *actualidades* o *actos* (en sentido aristotélico). Es decir, estarían gobernadas, guiadas, por *reglas de acción*. (Sellars también las llama reglas de *deber-hacer*.) La obediencia de estas reglas exige que el hablante disponga de un equipamiento conceptual complejo que le capacita no sólo para identificar y comprender cómo son las circunstancias *C*, sino también como qué cuenta —es decir, qué significado o valor tiene— hacer *A*:

² «[...]the Cartesian idea of linguistic episodes as essentially the sort of thing brought about by an agent whose conceptualizing is not linguistic» (*LTC*, § III). La versión más sofisticada de la versión cartesiana de estas relaciones que Sellars toma en cuenta es la que Chisholm expuso en Chisholm (1955/1956). Esa discusión es ampliamente tenida en cuenta en *IM*, así como en otros escritos. Véase especialmente *IM*, 534. Cf. así mismo *NO*, V, § 24.

Se sigue que los «sujetos» a los que se aplican estas reglas deben tener los conceptos de *hacer A* y de *estar en C*. Deben tener, por usar una expresión en curso, las «capacidades de reconocimiento» apropiadas. Más aún, para que la regla misma juegue un papel en causar la conformidad del «es» al «debe», los agentes en cuestión deben concebir las acciones *A como* lo que debería hacerse en las circunstancias *C*. Esto precisa de que tengan el concepto de qué supone para una acción venir exigida por una cierta clase de circunstancia (*LTC*, § I).

A partir de aquí Sellars argumenta que si todas las reglas del lenguaje fuesen reglas de acción, no tendríamos de recursos para explicar nuestra posesión de conceptos y de pensamientos «en términos de las reglas del lenguaje» (*LTC*, § III). En efecto, para dar cuenta de estas capacidades habría que comenzar por considerar una amplia gama de actualizaciones conceptuales y de pensamiento que no podrían ser de naturaleza lingüística. El pensamiento incluiría, por lo tanto, un componente ajeno del todo al lenguaje sobre el que se erigiría el que resulta necesario para la actuación lingüística plena. Ese nivel, piensa Sellars, vendría a avalar la visión tradicional, cartesiana, de las relaciones entre pensamiento y lenguaje.³ Para llegar a su conclusión, el argumento recurre a la premisa ulterior de que hay pensamientos (es decir, episodios conceptuales) que *no* son acciones; y Sellars acepta esta premisa. Las tomas perceptivas, las inferencias y las voliciones son pensamientos de esa clase (*NO*, IV, § 34). Todos ellos quedan fuera del alcance explicativo de su planteamiento, «por la sencilla razón de que no son el tipo de cosa que puede hacerse intencionadamente o que podemos decidir hacer» (*NO*, IV, § 16). Una vez más, parecería haber pensamiento que no se articula por medio del lenguaje. Así regresa al escenario la tesis tradicional: «todas las no-acciones significativas tendrían que ser no-lingüísticas y, por tanto, pensamientos en un sentido como el cartesiano» (*NO*, IV, § 16).^{4,5} Esta, sin embargo, no puede ser la conclusión final de Sellars, porque los pensamientos no se conforman para él independientemente del lenguaje. La conclusión correcta es que no todo pensamiento se rige por reglas de acción. De otra forma: hay comportamiento lingüístico que consiste, simplemente en no-acciones.

³ Sellars expone el argumento en varias ocasiones. Véase *SM*, III, §§ 33-34; *LTC*, § III; *NO*, IV, §§ 9-17; V, § 4; *BLM*, §§ 38-34. El argumento se analiza con claridad en de Vries (2005: 38-46).

⁴ En *RJL*, §§ 2 - 10 Sellars desarrolla un argumento similar destinado a mostrar que no todo seguimiento de reglas se explica como resultado de haber aprendido a obedecerlas.

⁵ Sellars se opone, así mismo, a una tercera opción: la del Conductismo Lógico o Analítico, de Ryle, transversal a las dos primeras. Según los conductistas lógicos, pensamiento y lenguaje constan esencialmente de disposiciones a actuar bien movilizándolo recursos lingüísticos bien recurriendo a otro tipo de medios. Como *Science and Metaphysics* subraya, para Sellars la vida mental y la realidad lingüística constan de *actos*: representares, percibires, razonares, quererres, intentarres, etc. Y todos estas entidades son episódicas. Son *eventos*, no disposiciones a actuar así-o-así. Uno de sus argumentos al respecto es que si el análisis del pensamiento y el lenguaje se monta sobre la idea de disposición, no puede hacerse justicia a la variedad de la vida mental y de la actuación lingüística. El resultado de ello es que a la larga «se sigue una ruta subrepticamente circular» (*EFM*, § 46). Un segundo argumento rechaza que la conexión entre los episodios mentales y las propensiones que actualizan sea analítica, y no sintética (*SM*, VI, § 7). En su producción posterior, Sellars rebajó la exigencia de sus críticas al Conductismo Lógico. Esto se percibe bien en *NO*, *SK* y en *BLM*. Cf. también de Vries (2005: 175). Sin embargo, el anticipo estaba ya en *SM*, en la tesis de que las propensiones al comportamiento lingüístico «están cambiando constantemente» (*SM*, III, § 69).

La exposición seguida hasta aquí puede resumirse en términos de un conflicto entre tres tesis y una convicción de Sellars. Las dos primeras son las tesis tradicional y la instrumental acerca de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. La tercera es la que reconoce que hay actos mentales que *no* son acciones. El conjunto formado de las tres choca frontalmente con la convicción de Sellars de que la intencionalidad del lenguaje es intrínseca, mientras que la del pensamiento es extrínseca (*NO*, V, § 23).⁶ Esta convicción ocupa un lugar prioritario de sus ideas en torno a la mente y al lenguaje humanos, y se enuncia en muchos lugares y de diversas formas. Así, en su intercambio epistolar con Chisholm afirma Sellars: «[...] estoy convencido de que adquirimos la habilidad de tener pensamientos al adquirir la habilidad de usar un lenguaje en el discurso interpersonal» (*IM*, 528; cf. también *EFM*, § 58). Y en su importante ensayo «Language as Thought and as Communication» declara que el lenguaje «[es] el portador de la actividad conceptual» (*LTC*, § III); y que el concepto de acto mental es «un [concepto] derivado» del de preferencia lingüística o del de habla significativa (*LTC*, § XIII; *ME*, § 9).

2. El Conductismo Verbal: los pensamientos-en-voz-alta

La alternativa de Sellars a la teoría tradicional, incluida la concepción instrumental del lenguaje y de su relación con el pensamiento, es su Conductismo Verbal.⁷ Enunciada sin entrar en alguno de sus detalles, esta doctrina propone una forma elaborada de la tesis de que «los pensamientos son episodios lingüísticos» (*EFM*, § 47; *R*, 463 y ss.; *BLM*, § 45). Si el pensamiento es una suerte de habla interna ('*inner speech*'), ello *no* se debe a que los episodios conceptuales, es decir, las ejemplarizaciones ('*tokenings*') de sus elementos, sigan las reglas de una «gramática intrínseca» (*BLM*, §§ 35, 43). Se debe a que son actos lingüísticos que actualizan propensiones a llevar a cabo *preferencias* verbales, y a que los conceptos cuyas ejemplarizaciones componen esos pensamientos son palabras-tipo del lenguaje que hemos aprendido a hablar:

Ya he llamado la atención sobre el hecho de que las teorías clásicas reconocen «analogías entre ciertas propiedades de los estados conceptuales y ciertas propiedades de las preferencias lingüísticas que las expresan». El caso límite de una teoría que reconoce tales analogías es el que las entiende en términos de identidad. Según él, la gramática de los episodios conceptuales es análoga a la gramática de los episodios lingüísticos porque los episodios conceptuales simplemente *son* episodios lingüísticos (*BLM*, §§ 44-45).

⁶ El carácter intrínseco de las propiedades intencionales del lenguaje contradice directamente la concepción tradicional (o cartesiana) de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. También contradice la concepción instrumental (o austiniana), porque ésta tiene que admitir que hay contenidos de pensamiento no conceptualizados lingüísticamente, lo cual los asimila al paradigma cartesiano. Lo que añade a esto la crítica de Sellars de la concepción del pensamiento y el lenguaje del Conductismo Lógico, de Ryle, es el rechazo de que los pensamientos sean disposiciones o propensiones al comportamiento, en lugar de eventos.

⁷ Sellars expone esta teoría en *NO*, IV, §§ 7-37; V, §§ 4-25; *SK*, II, §§ 9-48 y en *BLM*, §§ 44-72. Hay adelantos sustanciales de ella en *EFM*, §§ 48, 56; *SM*, III, §§ 25-36; VI, §§ 11-18.

Dos rasgos de los pensamientos-en-voz-alta son esenciales en su caracterización. En primer lugar, en la línea acabada de apuntar, no son causados por intención alguna, por parte de quienes los tienen, de comunicar algún contenido específico a sus interlocutores o de dar lugar en ellos a alguna forma de conducta. No tienen el sentido, la razón de ser, que les pueda conferir un propósito (*NO*, V, §§ 8-9). Los pensamientos-en-voz-alta no son acciones, sino actos –es decir, actualizaciones, no-acciones– (*SM*, III, § 36; VI, § 15, 17; *NO*, IV, § 30; *BLM*, §§ 47-48). Es un acto responder con ‘Eso es rojo’ a una toma perceptiva de un tomate maduro. Es igualmente un acto pasar de decir: ‘Allí hay humo’ a decir: ‘Por allí hay fuego’. En estos y los restantes casos, los pensamientos-en-voz-alta son, dice Sellars, deberes-ser (*‘ought-to-be’s’*), y no deberes-hacer (*‘ought-to-do’s’*). Esto significa que en su ejecución el agente actúa *en conformidad con* determinadas reglas, pero no *obedeciéndolas* (*RJL*, §§ 4, 7, 11-17). A este tipo de reglas las llama Sellars *reglas de crítica*. Es una regla de crítica la que prescribe que un hablante, en presencia de un objeto rojo y habiendo luz natural, deba *proferir* ‘Esto es rojo’ (o tener la predisposición a hacerlo). En cambio, las reglas que gobiernan los deberes-hacer, las *reglas de acción* plantean exigencias diferentes de las de las reglas de crítica. Es una regla de acción la que prescribe que un hablante, en presencia de un objeto rojo y en condiciones de iluminación natural, uno *diga* (o *afirme*, *mande*, *pregunte si*, etc.) que el objeto es rojo. Sólo los actos que son también acciones «presuponen que aquellos a quienes se aplican [las reglas de acción] tienen los conceptos de ‘rojo’, ‘objeto’ y ‘luz natural’, y, todavía más importante, tengan el concepto de lo que supone decir (afirmar, etc.) ‘Esto es rojo’» (*LTC*, § IV). Los pensamientos-en-voz-alta, en cambio, son *no-acciones* (*‘non-actions’*) (*NO*, IV, § 17; *BLM*, § 47). No puede pensarse-en-voz-alta intencionadamente nada; ni tampoco puede uno decidir pensar-en-voz-alta nada.⁸ Aun siendo culminaciones de procesos que se iniciarían como procesos psicológicos internos del mismo sujeto, los pensamientos-en-voz-alta son episodios en los que el comportamiento lingüístico fluye con las riendas sueltas (*NO*, V, § 7). No son más que preferencias lingüísticas que encajan en patrones o pautas (*‘pattern-governed behavior’*), o que existen meramente «al nivel de las uniformidades» (*NO*, IV, § 22).

Esta naturaleza de no-acciones le permite a Sellars dar el primer paso en la presentación de una alternativa a la concepción tradicional de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Para ello, Sellars necesita reconocer que hay episodios conceptuales que *no* son acciones sin que esos episodios respondan a criterios cartesianos. Lo que resta por defender es que los pensamientos-en-voz-alta son pensamientos, y éste es justamente el segundo de sus rasgos. Pensar-en-voz-alta ‘*p*’ es pensar que *p*, aunque sea en el más episódico de los sentidos de ‘pensar’. A pesar de ello, el concepto de pensamiento-en-voz-alta «es el concepto fundamental propio del pensar» (*LTC*, § XIII; *NO*, V, §§ 9, 11). En la elaboración de este principio general la primera acotación que hay que introducir es que la forma primaria que adopta un pensamiento es la de un *pensamiento-en-voz-alta*:⁹ una preferencia lingüística cándida y espontánea hecha por quien está dando los primeros pasos en la adquisición de su lengua (incluidas

⁸ Así, estar en posesión del concepto *rojo* no puede consistir en *obedecer* una regla semántica como: «Es preciso llamar ‘rojos’ a los objetos rojos». Cf. *RJL*, § 34.

⁹ Aquí debería decir, para seguir a Sellars de cerca: *una pensar-en-voz-alta*, capturando con ello el carácter episódico del pensamiento. Véase la nota 6.

las señas del lenguaje de señas). ‘Cándida’ se opone’ a ‘hecha con la intención de engañar’; y ‘espontánea’ se opone a ‘hecha de resultados de un cálculo o deliberación’. Que un agente piensa que *p*, es decir, que viene a pensar que *p* en un momento dado, dice Sellars, significa *primariamente* que dice ‘*p*’; es decir, que profiere (un ejemplar de) la oración-tipo ‘*p*’.¹⁰ Son pensamientos-en-voz-alta, formas primarias de pensamiento, las aseveraciones-en-voz-alta, los decires-en-voz-alta, los deseos-en-voz-alta, las conclusiones-en-voz-alta, las promesas-en-voz-alta, etc., etc. (*SM*, III, § 36). Hablar de un sentido primario es hablar de la forma de pensamiento más básica: ésa a partir de la cual han de analizarse y entenderse las demás. La cuestión ahora es a qué se debe este carácter fundamental. La respuesta la proporciona la teoría de la intencionalidad que Sellars propone. Los pensamientos-en-voz-alta son episodios de pensamiento por sus propiedades intencionales, es decir, semánticas. Estas propiedades sobrevienen de participar de forma integrada¹¹ en tres tipos de transiciones: transiciones de entrada en el lenguaje, transiciones intralingüísticas y transiciones de salida del lenguaje. En las primeras, el hablante responde a tomas perceptivas en episodios lingüísticos apropiados. En las segundas, las preferencias lingüísticas de los hablantes se integran en patrones de inferencia no sólo formalmente válidos, sino principalmente de inferencias materialmente válidas. En las transiciones de salida del lenguaje, el hablante responde a episodios lingüísticos (‘¡Enciende la luz!’) actuando del modo apropiado (accionando un interruptor de la luz). Las propiedades intencionales de los pensamientos-en-voz-alta se constituyen en la medida en que estos episodios participan de los tres tipos de conexiones entre el mundo, el lenguaje y la conducta.

Así, los pensamientos-en-voz-alta son, de una parte, no-acciones y están dotados de intencionalidad, de otra. La alternativa de Sellars tanto, en general, a la teoría cartesiana del pensamiento como, más en particular, a la concepción instrumental del lenguaje supera las debilidades de sus antagonistas al considerar que las formas primarias de conceptualización son lingüísticas.

Bien; ¿pero qué decir de las formas no primarias, es decir, las no fundamentales? Sellars no se refiere apenas a ellas. En las exposiciones clásicas del Mito de Jones se transmite la idea de que los pensamientos-en-voz-alta no sólo son las formas básicas, sino también las *iniciales*, del pensamiento. (Esa es la línea dominante en su ensayo «Behavior, Language and Meaning».) Las formas posteriores se desarrollarían a partir de éstas cuando, a la par que se progresa en la adquisición del lenguaje, se incorpora el aparato de los conceptos semánticos y el aprendiz de la lengua se transforma en crítico y enseñante de ella. Lo que me importa subrayar ahora es que «la capacidad de tener pensamientos sin expresarlos es un logro subsiguiente» (*IM*, 528); un logro que vino posibilitado por que «el marco de los pensamientos se desarrolló con el discurso semántico acerca de los episodios lingüísticos manifiestos» —es decir, los pensamientos-en-voz-alta— «en tanto que modelo suyo» (*IM*, 536). Un paso decisivo de ese transcurso se da cuando al hablante le resulta factible, como si dijésemos, un cambio

¹⁰ En un sentido secundario, pensar que *p* no es lo mismo que decir ‘*p*’, sino tener la propensión a decir ‘*p*’. Véase *NO*, IV, § .

¹¹ El concepto de integración juega un papel esencial en esta explicación, pero curiosamente sólo emerge en la producción tardía de Sellars. Cf. *EM*, § 58. Aunque menos explícitamente, la idea aparece también en *NO*, IV, § 52 y en *SK*, II, § 24.

de modo: el agente que estaba en modo de dirigirse a otros agentes pasa al modo de soliloquio (*EFM*, § 58; *IM*, 530; *SM*, VI, §§ 16, 23; *SK*, II, § 10).¹² En qué tipo de vehículo del pensamiento se traduce ese paso es una pregunta que Sellars no afronta con el grado de detalle deseable. Dice abiertamente que no es ni imagería verbal (*NO*, IV, 36; § *SK*, II, § 23) ni palabras dichas para uno mismo ni equivalentes de las palabras que el hablante pudiera reproducir en su mente (*SK*, II, § 26). Comenzando por el aprendizaje de «un lenguaje rudimentario en términos del cual puede percibir, hacer inferencias y actuar» (*SK*, II, § 14), el hablante accederá a un sistema de representación en términos del cual potenciará esas capacidades y desarrollará otras nuevas. Del estrato de los *pensamientos-1*, «los “lenguajeos” (*‘languagings’*) del primer estrato» (*NO*, V, § 17), accederá a uno nuevo: el de los *pensamientos-2*. Este segundo estrato se superpone al de los *pensamientos-1* y, reitera Sellars a lo largo de toda su producción, tiene a éste como modelo.¹³ El énfasis que se pone en esta consideración sugiere que, sea cual sea el tipo de vehículo que sirve de soporte a los *pensamientos-2*, éstos son sensibles, en alguna medida, a las propiedades estructurales y funcionales del lenguaje que el hablante adquiere. La constitución del pensamiento comienza, entonces, con el desarrollo de una red de respuestas verbales a situaciones del entorno y da un salto cualitativo con su interiorización. Ambos pasos ahorman la dinámica mental de los sujetos; es decir, la vertebran al armarla mediante una estructura que conecta a unos componentes con otros, con el mundo y con la acción.¹⁴ El sustrato de los *pensamientos-2* adquiere, finalmente, autonomía propia y permite explicar entender los *pensamientos-1* de un modo más rico y sutil.

El Conductismo Verbal sostiene que la forma básica del pensar tiene un perfil lingüístico muy específico: es pensamiento-en-voz-alta. (Naturalmente, las formas derivadas son lingüísticas igualmente.) Los *pensamientos-en-voz-alta* son *respuestas* a tomas perceptivas y a otras preferencias verbales que están dotadas de propiedades intencionales por integrarse en un sistema de relaciones que las conectan al mundo, a otras palabras, frases y oraciones y, finalmente, también al sistema ejecutivo de sus agentes. Sellars asume que con esta identificación se sientan las bases del proyecto de sustanciar la idea de que el lenguaje no sólo es un medio de comunicación, sino el portador mismo de la actividad conceptual. Dicho todavía más directamente: que el lenguaje es el *medio* en el que pensamos (*R*, 464; *NO*, V, § 6; *ME*, § 11). Las palabras, y cabría añadir, los principios de su combinatoria, son los medios *con* los que pensamos.

¹² En «Language as Thought and as Communication» Sellars expone esta idea desde la perspectiva de la concepción tradicional de las relaciones entre pensamiento y lenguaje (*LTC*, § X) y desde la perspectiva de una forma elaborada de Conductismo Verbal (*LTC*, § XII).

¹³ *EFM*, § 58; *IM*, 527; *SM*, VI, §§ 8 - 10; *NO*, IV, § 37; V, § 17; *BLM*, §§ 110 - 112. En *SK*, II, §§ 9 - 48 Sellars pasa directamente a considerar el Conductismo Verbal como un modelo del funcionamiento de la mente.

¹⁴ Veo esta conclusión inevitable. O’Shea (2007: 130, 216) no se plantan el problema. Por su parte, de Vries, no va más allá de señalar que el sistema representacional interno «que opera en los seres humanos debe ser suficientemente análogo» a las lenguas que éstos hablan (de Vries 2005: 199). La cuestión de si para Sellars el pensamiento es en su totalidad esencialmente lingüístico no es fácil de resolver. Sobre la diversidad de textos a favor y en contra, véase de Vries (2005: 184 - 191). La impresión final es que fue en sus escritos *finales* donde reconoció la existencia de pensamiento no conceptual. Así, en «Mental Events» Sellars admitió la existencia de capacidades representacionales no mediadas lingüísticamente (*ME*, §§). Cf. también *SK*, I, § 33.

El pensamiento característicamente humano se hace «“en palabras”» (*NO*, IV, § 4). Un problema que suscita esta última afirmación es que hay diferentes maneras de entenderla y, consiguientemente, de desarrollarla. Para el Conductismo Verbal, pensar con el lenguaje y en el lenguaje se resuelve en la afirmación de que *respondemos*, o tenemos las propensiones a responder, a las condiciones del entorno profiriendo palabras, frases u oraciones, en lo que es un comportamiento pautado.¹⁵ Ahora bien, la propuesta de que la actividad conceptual es actividad de *respuesta* a estímulos —o una que resulta de las *propensiones* correspondientes— presenta de forma muy particular la tesis de que el pensamiento es lingüístico; o cuando menos no puede arrogarse para sí la exclusividad del análisis de esa convicción. La duda planteada a propósito de cómo da forma el Conductismo Verbal a la tesis de que pensar es pensar con palabras puede plantearse como la objeción de que pensar que *p* no puede ser lo mismo que proferir '*p*'. Cuando Sellars se hace eco de esta objeción, se limita a responder que pensar-en-voz-alta '*p*' no debe confundirse con proferir '*p*' como lo haría un loro (*NO*, IV, §52; *BLM*, §§ 56-57). No hay consistencia en el parloteo de este animal, ni entre sus preferencias ni entre éstas y las situaciones en que las hace. Aunque esta respuesta parece satisfactoria tiene el problema de que el modelo que tiene Sellars en mente no parece suficientemente atractivo. Así, la idea de que los pensamientos-en-voz-alta son actos equiparables a los movimientos de la danza de las abejas revela un naturalismo difícil de compaginar con la afirmación de que estamos ante las formas primarias del *pensar*.¹⁶ Pensar parece exigir más que el género de coherencia interna y externa que esta conducta pone de manifiesto. (En §§ 3-4 apunto razones que avalan este juicio crítico.) Por lo tanto, no parece que ésa sea la única posible base de lanzamiento hacia el espacio de las razones.

Movido por estas consideraciones, esbozaré ahora una interpretación diferente del concepto de pensamiento-en-voz-alta. Daré por bueno el principio de Sellars de que la forma primaria de pensamiento es lingüística,¹⁷ pero me alejaré de su compromiso con el conductista y propondré una manera distinta de articular el principio de que el

¹⁵ Las pruebas textuales de la interpretación de que los pensamientos-en-voz-alta son *respuestas* resultan abrumadoras. Véase *LTC*, §§ V, R, 463 y ss.; *NO*, IV, §§ 9-35; *BLM*, §§ 74-89.

¹⁶ Sellars lleva a cabo esta equiparación en *RJL*, § 14 y la reitera posteriormente en *NO*, IV, § 27. La objeción vuelve, aunque desde otro punto de vista, sobre la planteada por Ausonio Marras, quien considera el Conductismo Verbal carente de los recursos conceptuales necesarios para explicar la entrada en el pensamiento propiamente dicho, es decir, en el «espacio de las razones», una tarea que exige apelar a nociones mentalistas desde el principio mismo de la puesta en marcha del proyecto. Véase Marras (1973) y (1978). Por lo tanto, si el proyecto llega a buen puerto, es porque, en su opinión, ese equipamiento conceptual estaba presente ya en el momento de su puesta en marcha, pero en una vestimenta conductista. Para el debate posterior entre Marras y Wilson, véase Wilson (1975) y Marras (1976). El propio Sellars apenas se extendió sobre las bases conceptuales que necesitaría un desarrollo mayor de su Conductismo Verbal. De una parte, consideró que tras los pensamientos-en-voz-alta y las propensiones a pensar-en-voz-alta, la adquisición del lenguaje —y, por lo tanto, del pensamiento— conlleva «la adquisición de propensiones lingüísticas positivas y negativas que no tienen ninguna conexión directa con variables ambientales específicas» (*BLM*, § 84). La posesión de este tipo de propensiones libera al hablante del condicionamiento por el entorno, dando lugar a una forma *inmanente* de causación (*BLM*, § 88) y liberando al niño de las condiciones de su entorno. «El niño, por así decirlo, aprende a ser libre» (*BLM*, § 92). En lo que sigue no discutiré los detalles del problema de cómo logra el agente adentrarse en ese espacio ni daré por sentado que la alternativa que ahora plantearé soluciona por sí sola este problema.

¹⁷ Para ser exactos, me comprometeré con la idea de que la forma básica de pensamiento *conceptual* es lingüística. Sellars va más allá de esto, porque él no considera que haya pensamientos no conceptuales. Yo sí lo hago. Lamentablemente, no hay espacio en estas páginas para tratar esta cuestión.

lenguaje es el medio *en* el que transcurre la actividad conceptual. Además, conservaré la teoría de la intencionalidad de Sellars, porque creo que es correcta en lo esencial. Busco algo análogo a los pensamientos-en-voz-alta o, quizás, un modo distinto de entenderlos. Y añado una condición más: que ese recambio sea flexible hasta el punto de no depender de las especificidades de una lengua natural. Generalizar el alcance de la alternativa sería un valor añadido.

3. Pensar como poner-en-palabras

He aquí la propuesta: entramos en el espacio conceptual, damos los primeros pasos en el camino de los pensamientos, *poniendo las cosas en palabras*. Cuando en presencia de una pelota roja proferimos (reiteradamente) '(Eso es una) pelota roja' tratamos de que el niño sepa cómo decir qué es eso que tiene ante sí. Queremos que ponga-en-palabras las cosas con las cuales le conecta su toma perceptiva. Y lo mismo vale para un adulto, de lenguaje y entendimiento maduros. Nos fijamos en una irregularidad del tronco de un árbol del huerto y quizás pasamos la mano por encima. Nuestro acompañante nos dice: '(Eso es) un injerto de un ciruelo en un almendro'. O a lo mejor dice tan sólo, sabiendo que nosotros reconocemos el árbol que ha estado ahí durante años: '¡Al fin tendré ciruelas resistentes a las plagas!' También en este tercer caso disponemos de una forma nueva de poner en palabras una situación difícil de reconocer en el momento para el lego, porque nuestra puesta-en-palabras explota ahora una relación inferencial entre oraciones: 'El almendro ha resistido las plagas que han afectado a los ciruelos, luego dará ciruelas sanas'.

Resulta satisfactorio comprobar que el propio Sellars anduvo muy cerca de entender sus pensamientos-en-voz-alta como actos de puesta-en-palabras. Un momento revelador se produce cuando explica cómo aparece, en la ontogenia del aprendiz de la lengua, la capacidad de autoatribuirse pensamientos. Sellars da cuenta de esta importante novedad conceptual partiendo de la base de que el sujeto es ya capaz de reconocer indicios de la existencia de propensiones al comportamiento en otras personas. Por ejemplo, el niño puede reconocer que alguien está enfadado por el hecho de que esta persona aprieta y enseña sus dientes, palidece y hace ademanes violentos. Asume que el enfado es, dice Sellars, la conjunción de todas esas propensiones; e infiere que está enfadada por reconocer estos síntomas (*BLM*, §§ 66-67). Bien, pero ¿qué paso media entre esta condición y la que da lugar al pensamiento-en-voz-alta '(Yo) estoy enfadado'?

Ahora los padres del niño pueden saber no inferencialmente cuando el niño está enfadado. Y pueden dar lugar, a través de comportamientos dirigidos al niño, que ellos no necesitan entender (y tampoco el niño psicólogo), pero que conlleva algo como los métodos del refuerzo positivo y negativo, a que el niño responda directamente a sus propensiones al enfado profiriendo: 'Estoy enfadado' (*BLM*, § 69).¹⁸

¹⁸ Véase también EFM, § 59. Sellars destaca aquí el carácter no-inferencial de estas autoadscripciones. Y esto es, así mismo, lo que señalan sus estudiosos. Cf. O'Shea (2007: 97 y ss.); Rosenberg (2007: 175).

Aquí resulta natural redescibir la situación concebida por Sellars diciendo, no que los padres han enseñado al niño a responder a sus propensiones a comportarse como lo hace alguien enfadado, sino que han puesto las condiciones para que el niño pueda poner-en-palabras su estado psicológico. El niño expresa ahora la condición en que se encuentra. En cualquier caso, es importante admitir que Sellars tiene razón en un aspecto del caso: esta expresión de su estado psicológico no es la manifestación de un contenido interno que se ha constituido con independencia de su articulación lingüística y que el sujeto reconoce independientemente de su expresión lingüística. No vierte un contenido ya identificado en un molde lingüístico puesto a su disposición. Esto, dice Sellars, sería poner el carro delante del caballo. Su punto de vista es que darse cuenta de su enfado es «la actualización de su propensión a decir ‘Estoy enfadado’ como respuesta directa a su enfado» (*BLM*, § 71). Yo preferiría formular la idea de este otro modo: el niño pone-en-palabras la condición en que se halla y, al hacerlo, puede pensar en, y referirse a, ella de un modo inédito para él (y sus padres). Poner-en-palabras su condición es entenderla o, al menos, ponerse en camino de hacerlo. Esta última consideración merece un desarrollo mayor.

Volvamos al ejemplo del injerto. Supongamos que hemos oído una conversación entre técnicos en agricultura en la que hablaban de determinados injertos, de cómo hacerlos, de sus ventajas y dificultades. Sin embargo, nunca hemos visto un injerto. Finalmente, paseando un día por una finca agrícola, y habiendo reparado por un momento en una irregularidad en el tronco de uno de los árboles, nuestro acompañante nos dice: ‘Eso es un injerto’. Haber podido poner en palabras la toma perceptiva nos permite entender qué pasa ahí. La muesca o la aparente cuña en el tronco significa algo de lo cual la toma perceptiva no informaba al inexperto. Ahora somos capaces de situar la situación capturada por nuestra toma perceptiva en una red de inferencias (materiales) y de acciones. Tener la capacidad de poner-en-palabras los objetos con sus propiedades y relaciones, los sucesos, las situaciones etc. hace posible que uno las entienda: que pueda fijar qué son, qué puede haber tras ellas, a qué acciones se prestan, qué efectos pueden tener sobre nosotros, cómo vinieron a darse o a ser el caso. Naturalmente, una vez que se dispone de la capacidad de poner-en-palabras la situación capturada en la toma perceptiva se han creado algunas de las condiciones necesarias para comunicar que en ese árbol se ha practicado un injerto. No obstante, como señala Sellars a propósito de los pensamientos-en-voz-alta, esa capacidad descansa sobre la de poner-en-palabras.

Las puestas-de-cosas-en-palabras corren paralelas a los pensamientos-en-voz-alta sobre esas mismas cosas, y a una distancia no muy lejana de éstos en otro respecto, a saber: los principios fundamentales de la teoría de la intencionalidad de Sellars se les aplican de forma natural. Hay puestas-en-palabras que son vías de entrada al lenguaje. Las reglas a las que han de sujetarse los hablantes para realizarlas son reglas que capacitan al hablante a decir cómo son las cosas, cómo fueron, etc. como querría que fuesen, etc. Le permiten dar el salto desde una toma perceptiva de una porción del mundo que le rodea, o desde una condición en la que el sujeto mismo se encuentra, hasta un sistema de conexiones inferenciales que dan potencialmente sentido, incluso un sentido nuevo, a la situación que ese sujeto experimenta. Ello es así porque las palabras en las que se traduce una toma perceptiva no son piezas cuya función se agota en sí mismas, sino *elementos de una red que sitúa el contenido de la toma perceptiva en un espacio de significados que puede trascender con mucho los rasgos particulares de la toma*. La cuña de madera que es el injerto aparece en el tronco como resultado de una

acción con consecuencias intangibles o imprevistas: hay plagas que hacen enfermar a los árboles, éstos pueden manipularse y modificarse para combatirlos, el modo de hacerlo puede demandar familiaridad con sutiles condiciones y operaciones especializadas, etcétera. Aprender a poner-las cosas-en-palabras es aprender a entrar en la esquina correspondiente del lenguaje. Pero también lo es adentrarse en su interior, cuando se transita de unas formas a otras. Así como los pensamientos-en-voz-alta “tienden a darse en patrones de inferencia válida (teórica y práctica) y a no darse en patrones que violan los principios lógicos (NO, IV, § 31), las puestas-en-palabras encajan en el mismo dictamen, aunque dentro de un estilo propio. Adentrarse en el interior del lenguaje significa aquí recurrir a un patrón de inferencia válido como punto de apoyo para poner en palabras aspectos de una situación que las premisas de la inferencia por sí solas no capturaban. ‘La temperatura aumenta, luego el recipiente estallará’ hace ver la situación puesta en palabras de un modo que ‘La temperatura aumenta’ no muestra. Finalmente, la relación entre la acción y la capacidad de poner las cosas en palabras es igualmente estrecha, aunque aquí la inmediatez de la conexión entre el pensar-en-voz-alta y actuar, de un lado, y poner-en-palabras y actuar, de otro, parecería no ser la misma. La relación que existe para Sellars entre decidir tomar un analgésico y hacerlo es justamente la que hay entre pensar-en-voz-alta ‘Tomaré un analgésico’ y tomarlo efectivamente (TA, 108 y s.). Sin embargo, decidir tomar un analgésico es decirse a uno mismo ‘Tomaré un analgésico’ –o, quizás, simplemente decirse *sotto voce*: ‘Sí’, a instancias de alguien que nos hace la recomendación o sugerencia–. Por ello, la intervención de la correspondiente puesta en palabras no es esencialmente diferente de la intervención de las puestas-en-palabras que cuentan como entrada al lenguaje.

De igual manera que sucede con los pensamientos-en-voz-alta en estos casos, lo que hay a menudo en las puestas-en-palabras ligadas a la acción es un habla interna, que transcurre en nuestra propia cabeza. También sigo a Sellars en este punto. Y también aquí puede uno adaptar su propuesta y considerar que las transiciones de salida del lenguaje pueden entenderse según el modelo del razonamiento práctico:

[...] el razonamiento práctico, al igual que el razonamiento teórico [...] no tiene por qué dirigirse a ningún interlocutor. Puede, y usualmente así pasa, «pasar en la propia cabeza». Un imperativo es esencialmente algo que se dirige a alguien, para decirle a él o a ella que haga algo. Es fructífero, creo, concebir el pensar como un «habla interior», aunque sería un error interpretar todo el «habla interior» como «hablar con o dirigirse a uno mismo» (TA, 106).

Hay, sin embargo, una importante diferencia entre los pensamientos-en-voz-alta de Sellars y mis puestas-en-palabras. Los primeros no pueden ser sino actos, no-acciones:

Es esencial darse cuenta de que las habilidades de implicarse en tales pensares-en-voz-alta [es decir, los de las transiciones de entrada, las intralingüísticas y las de salida del lenguaje] no sólo se *adquieren* como actividad pautada [*‘pattern-governed’*], [sino] que *siguen siendo* actividad pautada. Las actividades lingüísticas que son las tomas perceptivas, las inferencias y las voliciones *nunca* se convierten en *obedeceres* de reglas de *deber hacer* (NO, IV, § 31).

En cambio, poner-las-cosas-en palabras será en ocasiones un acto –las-cosas-se-ponen-en-palabras con nuestra mediación– y será en otras una acción propiamente dicha:

algo hecho con un propósito. El énfasis de Sellars al considerar no-acciones los pensamientos-en-voz-alta apunta a una condición sin la cual la entrada en el espacio de las razones sería imposible (a saber, el argumento de § 2, más arriba).

Es necesario, entonces, distinguir actos (actualidades, no-acciones) de acciones y ubicar en la primera de estas categorías las formas primarias de pensamiento que respondan a las exigencias del Conductismo Verbal. No es éste el debate que me concierne. Lo que me interesa es qué supone poder poner-en-palabras algo, y muy en especialmente el contenido de una toma perceptiva: *en qué consiste la diferencia entre una economía no conceptual del procesamiento de la información por un agente y de cómo ello guía su conducta y una economía en cuya gestión el lenguaje juega un papel determinante*. Y me interesa también comprender el paso de la una a la otra. Las tomas perceptivas del agente que explora su entorno son suficientes para la consecución de muchos de sus fines: orientación, alimentación, protección, reproducción. Está incluso justificado atribuir capacidades lógicas un agente que no conceptualiza lingüísticamente su mundo, pues las relaciones lógicas se pueden dar independientemente del lenguaje y el pensamiento conceptual. Se puede poseer y ejercitar capacidades lógicas aun faltando plena competencia conceptual (cf. Westerhoff 2005). Lo que esta última reclama es la creación de un espacio amplio entre la información capturada en la toma perceptiva y la conducta que finalmente resulte, tan amplio que permita al agente modular la situación en que se encuentra hasta un punto en que los rasgos de esa situación no determinen su acción. Sellars llegó a escribir que el entrenamiento lingüístico –conceptual– persigue liberar al agente de su entorno inmediato, y también aquí estaba en lo cierto. Sin embargo, no alcanzó a desarrollar una explicación de cómo se logra tal cosa. (Véase la nota 15, más arriba.) Entender los pensamientos-en-voz-alta como puestas-de-las-cosas-en-palabras sugiere que la entrada en el espacio de las razones consiste en un cambio en el modo de encontrar sentido a las cosas ubicándolas en un medio que libera al agente de la inmediatez de sus conexiones perceptivas.

Esta última observación tiene una significación nada menor. He entendido las transiciones intralingüísticas –incluidas las inferencias materialmente válidas– como transiciones de unas puestas-en-palabras a otras. Aplicadas a tomas perceptivas concretas, una transición es una regla que permite acceder del resultado de haber puesto-en-palabras una situación, un evento o un estado de cosas, a otra manera, posiblemente muy diferente de ponerlas-en-palabras. Veíamos humo, pero no el fuego que lo causaba. O veíamos a una mujer con bata blanca llevando colgado del cuello algo de forma alargada y brillante; pero no veíamos a una médico con un estetoscopio. Las transiciones intralingüísticas trascienden nuestra forma de pensar en las cosas, poniéndolas-en-palabras de cierto modo, permitiéndonos pensar en ellas de otra, quizás muy diferente. Al montarnos en las transiciones lingüísticas nos liberamos de la inmediatez de la situación en la que estamos implicados. Nuestras acciones pueden depender ahora de factores que el mundo alrededor no parecía exhibir.

En la parte final de § 2 señalé que Sellars desarrolla la idea de que pensamos en palabras de un modo decantado en exceso en una dirección particular: pensar en palabras es, en su forma primaria, pensar-en-voz-alta; y pensar-en-voz-alta es, a su vez, *responder* con palabras a estímulos externos e internos: responder verbalmente a rasgos del contenido de las tomas perceptivas del agente. Entonces distinguí esta propuesta de la que identifica pensar conceptualmente las cosas –también en su forma primaria– como poner-las-cosas-en-palabras. Y antes de hacer esta propuesta dije que la alternativa debía

ser flexible y no depender de las especificidades de una lengua natural. El porqué de este requisito es claro. Si bien la gran mayoría de nosotros comenzamos nuestra andadura conceptual aprendiendo a poner-las-cosas-en-palabras, nada impide que haya otras formas de simbolización, o de codificación, que igualmente puedan considerarse formas primarias de conceptualización. Es más, la idea de que haya sistemas alternativos de transferencia de contenidos no conceptuales a medios simbólicos es natural y goza de consenso entre psicolingüistas y filósofos de la mente. Por consiguiente, parece arbitrario dudar de que un mapa o un diagrama pueden ser medios de poner-en-símbolos paquetes de información muy compleja de un modo que facilita su gestión (como convincentemente se muestra en Camp 2007). La intuición de que conceptualizamos con palabras puede ahora generalizarse: conceptualizamos poniendo las cosas en palabras o en los componentes de otros sistemas de representación simbólica.

La consideración acabada de hacer abre las puertas a una lectura general de la alternativa al concepto de pensamiento-en-voz-alta presentado por Sellars. Este concepto es una pieza relevante de su Conductismo Verbal. La filosofía de la mente y del lenguaje adquiere en Sellars una forma característica que es inseparable de su compromiso con la metodología conductista.¹⁹ El cambio de perspectiva que supone pasar del concepto de pensamiento-en-voz-alta al de puesta-de-las-cosas-en-palabras nos acerca a una visión computacionalista de la actividad mental. Ponemos las cosas en palabras para pensar mejor con ellas, para entender mejor las cosas y actuar en consecuencia, porque pensar en las cosas es operar con las palabras que las representan. (Y ahora podemos extender esta consideración a otros sistemas de representación.) Implicamos al mundo en nuestros manejos a través de representaciones, con diferentes grados de abstracción y densidad, para gestionar nuestros tratos con él, y no simplemente para responder a sus estímulos.²⁰ No se trata de negar que, en sí mismos, los pensamientos-en-voz-alta no puedan concebirse como puestas-en-palabras de las situaciones que los disparan. Aunque ambas ideas son compatibles entre sí, dos cosas las distinguen. Una y principal, que la idea de que, en su forma fundamental, pensar es responder verbalmente (o tener las propensiones a hacerlo) y la idea de que pensar, igualmente en su forma primaria, es poner-en-palabras son *dos* ideas distintas. En segundo lugar, que ambas ideas están al servicio de concepciones de la actividad mental distintas igualmente.

4. La economía de la Redescrición Representacional

Pero la principal novedad de la idea de que la forma básica de pensar conceptualmente es poner-en-palabras requiere una consideración más profunda. Un sistema de representación no sólo permite capturar –es decir, simbolizar– información

¹⁹ La más extensa defensa de la metodología del conductismo por Sellars se expone en *BLM*, §§ 1-26. Algunos de los estudiosos de Sellars lo subrayan igualmente. Véase de Vries (2005:); Marras (1976), (1978); Rosenberg (2007: cap. 7).

²⁰ Aquí se aprecia la influencia ejercida por ideas de filósofos como Clark y Dennett. Véase Clark (1998); Dennett (1996), (1997). Clark (2008), Clark y Karmiloff-Smith (1994) y Karmiloff-Smith (1994) pesan igualmente mucho en los párrafos siguientes.

en los elementos que componen dicho sistema, sino que impone también condiciones estrictas al modo de gestionar el contenido de esos elementos. Así, el sistema impone condiciones específicas a cómo *acceder* a dicho contenido y a cómo utilizarlo. La situación teórica que ahora nos interesa es una en la cual un sistema –o, incluso mejor, un agente o un hablante– dispone de información que no puede utilizar, o que no puede gestionar eficientemente, porque no se encuentra representada de un modo apropiado para poder hacerlo. Cobra así sentido la distinción entre información representada *en* un agente e información representada *para* un agente y gestionable por ese agente. La distinción activa de inmediato la aplicación del concepto de puesta-en-palabras. Aprender a poner-las-cosas-en-palabras supone, en una de sus dimensiones, adquirir dar un nuevo estatuto a los contenidos así gestionados. El agente puede ahora comenzar a moverse en un nuevo entorno –un entorno simbólico– en el que se encuentra representada *para* ese agente y accesible a sus cómputos información que previamente estaba ya representada *en* ese agente de otra manera –digamos que en el formato propio de las las tomas perceptivas, bajo la modalidad sensorial que corresponda–. El sujeto que no sabe que la muesca que ve en el tronco de un árbol es un injerto tiene representada la información de que eso es un injerto en el formato de las tomas perceptivas –una representación visual–, pero es un formato *en* el que la computación subsiguiente no tiene luz verde. El acceso a un sistema representacional más apropiado supone aquí una diferencia importante.

Para el aprendiz de la lengua, la posibilidad de volver a representar en un formato simbólico, o digital, información disponible de antemano en un formato analógico, pero que bajo esa forma no era gestionable, supone un paso adelante de notable significación cognitiva. El lenguaje es a menudo depositario, o medio de obtención, de información que no se halla representada para el hablante, incluso cuando esté representada en él de otro modo. Con la competencia lingüística adquiere la capacidad de acceder a información previamente imposible de manejar o gestionable en escasa medida. La visión del injerto en el tronco del árbol no te dice qué pasa ahí: qué procesos están en marcha en ese vegetal, a qué manipulaciones se lo sometió, qué fines llevaron a ello; y así sucesivamente. Cuando el agente adquiere competencias lingüísticas y es capaz de *redescribir* en ese nuevo formato información que estaba representada en él, esa información se vuelve potencialmente significativa y disponible para propósitos particulares. También podría decirse que información que estaba ya representada en el sistema perceptivo y para el sistema perceptivo, una vez que se vierte a un sistema diferente, a saber: uno que utiliza los recursos y procedimientos lingüísticos, puede ser utilizada por este segundo, pues la redescipción la ha convertido en representable para él.²¹ Dichas las cosas sin recurrir a la jerga del psicólogo cognitivista: al adquirir la capacidad de poner-las-cosas-en-palabras el agente se sitúa en posición de lograr nuevas

²¹ Karmiloff-Smith resume en las siguientes líneas la tesis central de su Modelo de Redescipción Representacional: «Mi idea es que una forma específicamente humana de obtener conocimiento consiste en que la mente explote internamente la información que ya tiene almacenada (tanto innata como adquirida) mediante el proceso de redescibir sus representaciones o, para ser más precisos, volviendo a representar iterativamente, en formatos de representaciones diferentes, lo que se encuentra representado por sus representaciones internas» (Karmiloff-Smith 1994: 34).

competencias cognoscitivas, porque el medio de representación en el que se introduce lo hace posible. No creo estar equivocado al afirmar que la propuesta de Sellars de que pensar es *responder* a estímulos con preferencias lingüísticas (o tener las propensiones a hacerlo) no se presta bien al género de reflexión acabada de hacer.²²

He explicado cómo aprender a poner-las-cosas-en-palabras puede suponer un avance cognoscitivo de importancia. Aprender a operar así es aprender a redescibir información y, con ello, a poner a disposición del agente —a representar *para* el agente— información que estaba —representada— *en* el agente, pero no gestionable por éste o ésta. Este análisis puede mostrar un aspecto inédito, si adoptamos, a propósito de un agente cualquiera, la perspectiva de la *mente extendida*.²³ De acuerdo con este punto de vista, hay información representada *en* un agente, si esta información se encuentra codificada en dispositivos o soportes con los que el agente trata o bien que forman parte del entorno el que despliega su actividad. Un plano de las líneas de autobús de ciudad contendría información representada en el sistema formado por un usuario cualquiera *cum* un ejemplar o copia del plano. La información no está representada para el agente —el usuario *más* una copia del plano— hasta que éste lo estudia. En una pista de tenis, en un partido del Gran Slam o de un Masters 1000, hay información sobre los lugares en donde se hallan las pelotas con que se disputarán los puntos, información representada en los gestos de los recogepelotas —brazos arriba, con una pelota en una mano; brazos abajo, con las manos abiertas vacías—. Para el sistema formado por los recogepelotas, la información sobre las bolas disponibles está representada en sus ademanes. Para el sistema «extendido» de los jugadores y los recogepelotas, la información está representada *en* dichas acciones, pero sólo representada para la totalidad del sistema cuando los jugadores saben leer esas acciones.

²² Aunque parece indiscutible que no hay en la obra de Sellars pruebas textuales inequívocas de la posición acabada de exponer, algunos indicios allí y otros allá podrían sugerir cierta afinidad. Para ello, habría que combinar ideas que Sellars expone su ensayo «Mental Events» con otras que desarrolla en *Science and Metaphysics*. La línea argumentativa sería ésta. Sellars admite que los estados mentales tienen carácter representacional, siendo «*análogos*, en aspectos importantes, sintácticos y semánticos, a las estructuras lingüísticas» (ME, § 7). Lo esencial de un estado representacional es que pone de manifiesto un sistema de disposiciones y propensiones en virtud de los cuales «el organismo construye *mapas* de sí mismo en su entorno, y se ubica a sí mismo y su conducta en el mapa» (ME, § 56). En esto no difieren los seres humanos de otras especies animales. Los elementos de un sistema representacional utilizado por los seres humanos se distinguen de los utilizados, por ejemplo, por una rata por «el mucho mayor grado de integración de los primeros, entre sí y con las entidades del mundo» (ME, § 58). Además, las conexiones inferenciales ocupan un lugar central en los primeros (ME, § 59). Supongamos ahora —y éste es un salto sin respaldo textual— que la socialización del ser humano añade a los sistemas de representación propios de su dotación biológica otros que, al adquirirlos, permiten redescibir información representada en los primeros y representarla para sistemas de cómputo que permiten gestionarla más eficientemente. La posición de Sellars se aproximaría a la apuntada en este párrafo. Lo que sí hallamos en Sellars, en las secciones IX - XII (§§ 65-102), del capítulo V de *Science and Metaphysics*, es la tesis de que el desarrollo del conocimiento científico consiste en una mejora progresiva de los modos de representar (*'picturing'*) el mundo con el que están en contacto. Sellars no utiliza el concepto de *redescipción*, pero sí el de *contrapartida* de un conjunto de representaciones de un determinado sistema en un sistema diferente, que parece guardar cierta relación con él. No veo, sin embargo, que Sellars haga extensiva esta perspectiva dinámica a la ontogenia del ser humano.

²³ Véase el clásico Clark y Chalmers (2011). Menary, ed. (2010) contiene críticas y desarrollos de esta idea.

De forma análoga, adquirir la capacidad de poner-las-cosas-en-palabras pone al alcance del agente «extendido» que da sus primeros pasos en el «espacio de las razones» información que antes estaba representada en el sistema –por ejemplo, en las mentes de otros sujetos, en libros, periódicos, bibliotecas, archivos de documentación varia, etc.–, pero que éste no podía gestionar. Al adoptar este enfoque, se aprecia que la capacidad de poner-las-cosas-en-palabras guarda cierta analogía con la de plasmarlas en planos, diagramas u otro tipo de representación simbólica. El lenguaje extiende la mente de quien lo aprende, como lo hacen otros medios de representación. El Conductismo Verbal no centra su atención en esta potencialidad que tiene el lenguaje como medio del pensamiento. Más bien, lo que subraya es la capacidad de responder con palabras a los estímulos del entorno para disciplinar el flujo de nuestra vida mental y estructurarla en conceptos, pensamientos y patrones inferenciales.

En su respuesta a comentarios de Putnam sobre el ensayo de Sellars «Meaning as Functional Classification», éste afirmó que siempre había subrayado que «el lenguaje es una institución social, y que el significado [de las palabras] ha de elucidarse (*‘construe’*) en términos sociales» (R, 460). El lector convendrá en que la aportación de la sociedad queda implícita en los análisis de Sellars. Los pensamientos-en-voz-alta de un hablante están sujetos al control de quienes le enseñan a responder a los estímulos del entorno y moldean sus propensiones al comportamiento lingüístico. También aquí se hacen tangibles las diferencias con la propuesta de que esas formas fundamentales de pensamiento son actos de poner-las-cosas-en-palabras. Si atendemos a la línea argumentativa desarrollada en los últimos párrafos, veremos quizás que el avance en el desarrollo cognoscitivo del agente es estimulado cuando éste logra poner las cosas en el sistema de representación correspondiente. Y sucede a menudo que ese sistema se da fuera de los límites corporales de ese agente, aunque una parte de su mundo con la que trata. Lo que hay ahí es una mente «extendida»: un agente que entiende, piensa y actúa ayudándose de una herramienta social. No sólo actúa en un cauce que otros tratan de abrir para él o ella, sino que el agente mismo contribuye a abrir ese cauce empleando medios sociales. El lenguaje es una institución social, porque a través suyo la sociedad extiende la mente de las personas.

Bibliografía

a) Escritos de Sellars

BLM: «Behaviorism, Language and Meaning». *Pacific Philosophical Quarterly* 61: 8-29.

EFM: «El empirismo y la filosofía de lo mental». En *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid. Tecnos. (1968).

IM: «Intentionality and the Mental: The Chisholm-Sellars Correspondence». En Feigl, H., Scriven, M. y Maxwell, G., eds. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minneapolis, MI. University of Minnesota Press.

LTC: «Language as Thought and as Communication» [= *LTC*]. *Philosophy and Phenomenological Research* 29: 506-27. Reimpreso en Scharp y Brandom, eds. (2007).

- ME: «Mental Events». *Philosophical Studies* 39: 325-45. Reimpreso en Scharp, K. y Brandom, R., eds. (2007).
- NO: *Naturalism and Ontology*. Reseda, CA. Ridgeview Publishing Company. Su capítulo IV es una versión ampliada del ensayo «Meaning as Functional Classification», *Synthese* 27, (1974) 41-37. Reimpreso en Scharp y Brandom, eds. (2007).
- R: «Reply (to Dennett and Putnam)». *Synthese* 27 (1974) 457-66.
- RJL: «Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos». En *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid. Tecnos. 1968.
- SM: *Science and Metaphysics*. Atascadero, Ca. Ridgeview Pu. Co.
- SK: «The Structure of Knowledge». En Neri-Castañeda, H., ed. *Action, Knowledge and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*. Indiana. Bobs-Merrill. 1975.
- TA: «Thought and Action». En Lehrer, K., ed. *Freedom and Determinism*. Nueva York. Random House.

Escritos sobre Sellars y otras referencias.

- CAMP, E. (2007): «Thinking with Maps», *Philosophical Perspectives*, 21:145-182.
- CHISHOLM, R. (1955/1956): «Sentences About Believing», *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 125-48. Reimpreso en Feigl, H., Scriven, M. y Maxwell, G., eds. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minneapolis, MI. University of Minnesota Press.
- CLARK, A. (1998): «Magic Words». En Carruthers, P. y Boucher, J., eds. (1998). *Language and Thought. Interdisciplinary Themes*, Cambridge University Press.
- CLARK, A. (2008): *Supersizing the Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- CLARK, A. y Chalmers, D. (2011): *The Extended Mind*, Oviedo, KRK Ediciones, Versión original: «The Extended Mind» *Analysis* 58 (1998) 10-23.
- CLARK, A. y Karmiloff-Smith, A. (1994): «The Cognizer's Innards: A Psychological and Philosophical Perspective on the Development of Thought», *Mind and Language*, 8: 487-519.
- DE VRIES, W. (2005): *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen.
- DENNETT, D. (1996): *Kinds of Minds*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.
- DENNETT, D. (1997): «How to Do Other Things With Words», En Preston, J., ed. *Thought and Language*, Cambridge University Press.
- KARMILOFF-SMITH, A. (1994): *Más allá de la modularidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- MARRAS, A. (1973): «Sellars on Thought and Language», *Nous* 7: 152-63.
- MARRAS, A. (1976): «Sellars' Behaviorism: A Reply to Fred Wilson», *Philosophical Studies* 30: 413-8.
- MARRAS, A. (1978): «Rules, Meaning and Behavior». En Pitt, J., ed. *The Philosophy of Wilfrid Sellars: Queries and Extensions*, Dordrecht, D. Reidel.
- MENARY, R., ed. (2010): *The Extended Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- O'SHEA, J. (2007): *Wilfrid Sellars*, Cambridge, UK, Polity Press.
- ROSENBERG, J. (2007): *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford University Press.
- SCHARP, K. y Brandom, R., eds. (2007): *In the Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- WESTERHOFF, J. (2005): «Logical Relations between Pictures», *Journal of Philosophy*, 1023: 603-623.
- WILSON, F. (1975): «Marras on Sellars on Thought and Language», *Philosophical Studies* 28: 91-102.

CONOCIMIENTO E IMAGEN DEL MUNDO: EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS EN W. SELLARS

Andrés L. Jaime Rodríguez* y Sergio García Rodríguez*

Universidad de las Islas Baleares

ABSTRACT: This article analyzes the role of Sellarsian categories by placing them in relation to their historical origins. The thesis we defend understands the Sellarsian categorical a priori as a result of a specific historical development on which its sense depends. Therefore, a possible table of categories is merely a conceptual framework built through various forms of social life that human groups accumulate over time.

KEY WORDS: Sellars, categories, history, forms of life, scientific image, manifest image.

RESUMEN: El presente artículo analiza el papel de las categorías sellarsianas a la vez que las pone en relación con su origen histórico. La tesis que sostendremos entiende el a priori categorial sellarsiano como fruto de un determinado desarrollo histórico del que depende su sentido. Así, una posible tabla de las categorías no será más que un marco conceptual forjado a través de las diferentes formas de vida social que acumulan los grupos humanos a lo largo del tiempo.

PALABRAS CLAVE: Sellars, categorías, historicidad, formas de vida, imagen científica, imagen manifiesta.

* Grupo de investigación sobre el pensamiento científico y filosófico moderno y contemporáneo.

I. Introducción

Si, como dice Sellars al inicio de *Science and Metaphysics*, la historia de la filosofía es la *lingua franca* del filósofo, es obvio que el tema de las categorías es un tópico tan socorrido en las discusiones que éstos mantienen como lo es hablar del tiempo para los ingleses, con la salvedad de que cuando hablamos de lo primero no estamos ante un acto simplemente cortés, de *politeness* o nos dedicamos a pasar el tiempo sin más. El tema de las categorías es constante en la historia de la filosofía y desde Aristóteles puede ser presentado como un intento de responder a la pregunta acerca de qué cosas hay en el mundo.

Aún siendo un tópico común y a riesgo de no hacer otra cosa que redescubrir el Mediterráneo, puede decirse que, a grandes rasgos, ha habido dos concepciones fundamentales acerca de la teoría de las categorías en la historia de la Filosofía que han determinado su posterior desarrollo histórico: la aristotélica y la kantiana. Para Aristóteles, la teoría de las categorías conforma una *reflexión ontológica*, es decir, determina qué hay en el mundo. Las categorías aristotélicas tratan de representar las formas en que una substancia (*ousia*) puede ser predicada y, en este sentido, ejerciendo como delimitación descriptiva ontológica. Así, lo que hay en el mundo son fundamentalmente substancias particulares o entidades sobre las que influyen diversos accidentes (en algunos pasajes del *Opus Aristotelicum* como en el libro sobre las *Categorías* del *Organon* encontramos hasta nueve determinaciones accidentales además del propio concepto de substancia, diez *praedicamenta* o *summa genera* en total). Para Kant, por el contrario, son determinaciones del pensamiento, elementos *a priori* del entendimiento y no de la realidad en sí misma que, además, se deducen o justifican trascendentalmente. Las categorías kantianas ya no conforman, así, una mera descripción ontológica, sino que éstas determinan, en tanto que *condiciones de posibilidad*, la forma en que el sujeto puede pensar la realidad, pues «[...] todo conocimiento empírico de los objetos ha de conformarse forzosamente a esos conceptos, ya que, si dejamos de presuponerlos, nada puede ser *objeto de la experiencia* [...] Consiguientemente, habrá conceptos de objetos que, como condiciones *a priori*, sirvan de base a todo conocimiento experimental».¹ La forma en que se obtienen tales determinaciones es a través de un examen de la facultad de juzgar, operado mediante la reducción trascendental de las categorías, que se aparta del método aristotélico, caracterizado por Kant como «[...] forma rapsódica [...] resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que sólo está basada en una inducción».² En este sentido, su distinción «juicio empírico subjetivo» (Esto me parece una piedra pesada) y «juego empírico objetivo» (Esto es una piedra pesada) es fundamental, pues son los segundos aquellos que permiten otorgar objetividad a los juicios subjetivos, haciéndolos así verdaderos universalmente y posibilitando, en definitiva, un conocimiento de la experiencia.

¹ KANT, I. (1998): [KrV] *Crítica de la razón pura* (trad. Pedro Ribas), Madrid, Afaguara, p. 126 [B 126].

² *Ibid.*, p.114 [A 81].

Aristóteles y Kant poseen en común la dependencia de la doctrina lógica del momento para su clasificación. En el caso de Aristóteles, es él mismo el autor de esa misma doctrina, su *Organon*, mientras que en Kant la tabla de las categorías es subsidiaria de la lógica clásica del momento y sujeta a una interpretación epistemológica o, al menos, de corte mentalista.³ Ahora bien, entre ellos se establece una divergencia clara respecto a la comprensión de las categorías entre, o bien, una «deducción empírica» atendiendo a la forma en que se puede describir una substancia, o bien, una «deducción trascendental» donde se establezcan las condiciones de posibilidad de la experiencia.

II. La herencia de la teoría de las categorías en la filosofía analítica

La teoría de las categorías no parece haber tenido muy buena fortuna en la filosofía analítica si exceptuamos las contribuciones de Ryle o de Strawson y algunas reflexiones particulares sobre el concepto de substancia⁴ o, más lejanamente, sobre los universales.⁵ Aún así nos gustaría recalcar que lo que se ha dicho a propósito de estos dos últimos conceptos ha sido muchas veces obviando el marco al que pertenecían dichos conceptos, es decir, tratándolos como problemas autónomos –que lo son– sin relación con el esquema más amplio de la teoría de las categorías que, pese a su antigüedad no parece que pueda pasar de moda sin más.

La doctrina de las categorías encuentra su lugar en la filosofía analítica a través de Ryle, quien hace un uso un tanto *sui generis* del término con vistas a una determinada concepción filosófica. Para Ryle (*Categories*, 1937), la teoría de las categorías es un instrumento de higiene filosófica, un modo de hacer frente a las antinomias. Ahora bien, la cuestión de las categorías estará estrechamente ligada, según Ryle, a la «teoría de los tipos», pues «Doctrines of categories and theory of types are explorations in the same field».⁶ Así, una proposición categorial es la que afirma algo sobre el tipo lógico de un factor o conjunto de factores. De este modo, preguntarse acerca de a qué tipo o categoría pertenece un determinado término o concepto es lo mismo que tratar de responder en qué tipo de proposiciones verdaderas o falsas puede figurar dicho término, por ejemplo consideremos el término «Sócrates». Afirmar la proposición (a) «Sócrates es un número primo» es un error categorial, pues «Sócrates» no es un término que pueda satisfacer el predicado «ser un número primo». Lo que se ha denominado el «test de Ryle» nos permite discriminar e identificar categorías, es decir, nos otorga un criterio para evitar errores categoriales o sinsentidos, pero no nos proporciona ni una definición acerca de qué sea una categoría ni una lista de las mismas, sino sólo un criterio acerca del sentido o sin sentido de determinados enunciados.

³ Cf. KANT, I., (2001): *Lecciones de Lógica*, Madrid, Akal.

⁴ Cf. WIGGINS, D. (1980): *Sameness and Substance*, Oxford, Basil Blackwell.

⁵ Cf. RUSSELL, B. (1989): *The problems of Philosophy*, London, Oxford University Press; ARMSTRONG, D. M., (1989): *Universals, an Opinionated introduction*, Westview Press.

⁶ RYLE, G., (1937): «Categories», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 38, p. 189.

Otro autor que ha abordado la cuestión de una manera sistemática es Strawson en su libro *Individuals* de 1959. Strawson no es ajeno a la idea, central para Ryle, de error categorial, de hecho analiza este mismo concepto en la segunda parte de su libro, donde sostiene que «Cualquier término, particular o universal, debe ser capaz de ser enlazado asertivamente con algún otro término o términos de modo que se produzca un resultado significativo, una proposición».⁷ Strawson va un poco más allá del puro formalismo diagnóstico de Ryle y se aventura en afirmaciones substantivas acerca de la teoría de las categorías ahora ya claramente entendida como esquema conceptual.

En *Individuals*, el interés por la cuestión de las categorías aparece ligado a su intento de elaborar una metafísica descriptiva cuya tarea principal es la explicitación del esquema conceptual bajo el que pensamos la realidad. En este esquema, al igual que en Aristóteles la noción de substancia o en Kant de cosa-en-sí, la noción central es la de particular. Nuestra ontología, si por tal hemos de entender lo que se describe mediante nuestro esquema conceptual, es una ontología de particulares objetivos que son los sujetos en torno a los que gira nuestro discurso cotidiano y sobre los que hacemos referencias identificadoras, de suerte que si en semántica uno de los problemas principales es el de la referencia de los nombres propios, en ontología lo es la identificación de particulares a través de las expresiones que como nombres propios, descripciones definidas y pronombres son empleadas como términos referenciales identificadores. Strawson sostiene que «las personas y los cuerpos materiales son lo que primariamente existe»,⁸ dicho de otro modo, si la categoría central que aparece en nuestro esquema conceptual es la de individuo o particular, ésta se subdivide en dos clases: cuerpos materiales y personas. De este modo, el concepto de particular primario se muestra como básico, pues es el punto en torno al cual constituye su metafísica descriptiva.

Tanto Strawson como Sellars participan del mismo espíritu kantiano, aunque si bien Strawson parece centrarse en *Individuals* en lo que sería un momento particular de la KrV, a saber, la analítica trascendental como intento de hacer explícito nuestro esquema conceptual, Sellars expone un tratamiento diferente del tema de las categorías ligado más al argumento trascendental que sobrevuela toda la KrV, a saber, *cómo es posible tener experiencias*.

III. Sellars sobre las categorías

El pensamiento categorial es una constante en la obra de Sellars y aparece de una manera u otra en textos como *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), en *Is there a Syntetic a Priori?* (1958) o, de modo explícito, en *Toward a Theory of the Categories* (1970). En lo que sigue centraremos el análisis en la primera de las obras mencionadas, pues, como veremos, será fundamental la posibilidad de hallar diversos marcos categoriales encarnados en cada una de las distintas imágenes. Asimismo, cabe advertir que el tema de las categorías no siempre aparece bajo este mismo rubro, sino

⁷ STRAWSON, P.F., (1992): *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, pp. 167-8.

⁸ *Ibid.*, Conclusión.

que a menudo se emplea el término «esquema conceptual» como sinónimo de «categoría» y frecuentemente los intercambia.

Sellars no desarrolla una teoría substantiva de las categorías si por ello entendemos no sólo una definición del concepto de categoría, sino también una explicitación de las mismas como si lo hicieron Aristóteles o Kant. Es muy difícil aventurar la razón, quizás porque hasta cierto punto –y al menos para lo que es la experiencia cotidiana, la que aparece reflejada en la imagen manifiesta que, recordemos, no es ni mucho menos *naïf* o ingenua–, las cosas están bien tal como Aristóteles y Kant las dejaron. Aún a sabiendas ambos de que la tabla de las categorías no era exhaustiva, pero sí bastante completa. Lo que sí hace Sellars es acometer una investigación metafilosófica en la que se plantea qué es tener una teoría de las categorías. Para Sellars el concepto de categoría pertenece al espacio de las razones; las categorías son momentos esenciales para la definición de los objetos de la experiencia. De hecho, como leemos en su *Toward a Theory of the Categories*:

«Si como podemos decir, y creo que podemos hacerlo, que las categorías *puras* son momentos esenciales en la definición de un objeto de experiencia en general, entonces los *esquemas* deben ser construidos como la *diferencia* con la que especificar esos momentos genéricos dentro de las categorías específicas de algún tipo de mente finita en su mundo posible; y las “categorías esquematizadas” que describe Kant se convierten en las categorías involucradas en la explicación del concepto de *experiencia humana*, o de manera más general, la experiencia de aquellos centros finitos de experiencia que comparten el espacio y, particularmente, el tiempo como formas de intuición»⁹

Volvamos a reformular la pregunta del siguiente modo: la investigación se centra determinar qué es un objeto de experiencia, señalándose que las categorías son momentos esenciales en su definición. Ahora bien, en ningún momento se nos dice cuáles son estos momentos. ¿Debemos suponer que son substancia, cualidad, cantidad, relación, lugar (*ubi*), posición (*situs*), posesión (*habitus*), tiempo (*quando*), acción y pasión en sentido aristotélico-escolástico? ¿O debemos seguir la tabla cuatripartita kantiana?¹⁰ Probablemente ni una cosa ni la otra, pues no es este el tema. Además, plantearse por la existencia de algo así como una tabla sellarsiana de las categorías no tiene sentido para el propio Sellars, pues tal tabla siempre será una posibilidad entre muchas otras. En este punto es donde hallamos una primera diferencia respecto a Kant, dado que, para Sellars, la historicidad juega un papel en aquello que sean las categorías, posibilitando la existencia de «diversos marcos conceptuales», tal y como sostiene en su *Is there a Synthetic a Priori?*:

⁹ SELLARS, W. (1970): «Toward a Theory of the Categories» en *Essays in Philosophy and its History* (1974): California, RPC, p. 319.

¹⁰ La tabla de las categorías tal como la establece Kant en la KrV es la siguiente: (1) Categorías de la cantidad: Unidad, pluralidad y totalidad; (2) De la cualidad: Realidad, negación y limitación; (3) de la relación: Inherencia y subsistencia, Causalidad y dependencia y, finalmente Comunidad o acción recíproca entre agente y paciente; (4) De la modalidad: Posibilidad-imposibilidad, Existencia-no existencia y Necesidad-contingencia. Obsérvese que la tabla de las categorías se corresponde con la clasificación de los juicios.

«Así pues, el marco conceptual que hemos elaborado es solamente uno de un enorme número posible de marcos, y una desviación más o menos radical del curso de nuestro medio nos hubiera hecho adoptar cualquier otro de ellos; mas la tesis de que el marco conceptual en que nos apoyamos es sólo uno entre mucho posibles, y de que el que lo hayamos adoptado es algo que ha de explicarse a base de una teoría del aprendizaje, en lugar de hacerlo a base de cierta intelección de entidades abstractas, es lo que ha llevado al fiel defensor de los sintético a priori al que hemos aludido a decir que nuestro sintético a priori es un género peculiar de a posteriori».¹¹

Kant no contempló esa posibilidad; para él la cuestión de las categorías es una cuestión acerca de la racionalidad pura, cuyas condiciones de posibilidad en forma de categorías deben ser *universales* y *definitivas* para todo sujeto, excluyendo así la posibilidad de diferentes marcos categoriales. Una cuestión que afecta a los conceptos puros del entendimiento, es decir, al entendimiento tomado en su pureza, como si eso fuera posible. No parece que pueda ocurrir lo mismo con lo sintético *a priori* de Sellars que, como puede intuirse, está claramente relacionado con la cuestión de las categorías. Lo sintético *a priori* de Sellars es un *a priori* naturalista, si por tal entendemos que es el resultado de un lenguaje como forma de vida y que, en consecuencia, si ha de haber un sintético *a priori* lo habrá *ex vi terminorum*. De las categorías podemos decir lo mismo, explicitamos a través de ellas los *summa genera* de un lenguaje entendido en su dimensión pragmática, a saber, una forma de vida.

El problema, pues, radica para Sellars en tener más o menos claro el marco desde el que se está hablando. O, dicho de otra manera, cuáles son los conceptos centrales de un determinado ámbito de la realidad. Quizás esa es la diferencia entre tener una metateoría sobre las categorías como gabinete de curiosidades y una metateoría museística, aún a sabiendas de que los criterios museológicos no son ni absolutos ni mucho menos entidades abstractas. Sostendremos que Sellars se decanta por este último enfoque. Por lo tanto, más que tener una lista de categorías o conceptos básicos, debemos tener una buena clasificación.

El texto anteriormente citado sostiene además que los procesos de aprendizaje desempeñan un papel crucial en la adopción y conformación de los diversos marcos conceptuales. En este punto Sellars y su visión dinámica de las categorías se aproximan más a Hegel que a Kant.¹² Sellars en el § 10 de su *Philosophy and Scientific Image of Man* admite explícitamente el *cambio categorial*; la mente puede concebir nuevas categorías conforme avanza el devenir histórico y puede refinar las que ya posee. La experiencia del mundo es conceptual, en eso coinciden ambos, pero Sellars destacará algo que difícilmente Kant podría admitir; la experiencia no es algo que venga únicamente determinado de una vez por todas por un conjunto de categorías atemporales, sino que se constituye a partir de un esquema categorial que se confronta una vez y otra con una realidad y se refina progresivamente. De este modo las categorías no sólo posibilitan la experiencia, sino que también la regulan.

¹¹ SELLARS, W. (1953): «Is there a Synthetic a Priori?», *Philosophy of Science*, Vol. 20, No.2, p.137.

¹² Cf. DE VRIES, W. (2005): *Wilfrid Sellars*, Acumen Publishing, p. 64.

Pero ¿qué cometido tienen las categorías como metafísica de la experiencia? ¿En qué sentido no sólo la posibilitan sino que también regulan la experiencia? De Vries señala que la posesión de marcos conceptuales-teorías categoriales tiene una doble función: interpretativa y especulativa. Los marcos conceptuales, en tanto que momentos esenciales en la definición del objeto de experiencia, nos permiten interpretar la realidad. Su tarea es la misma que la de las categorías kantianas: conceptualizar o subsumir la diversidad de las representaciones de la experiencia y posibilitar su pensamiento, pues tratamos con la realidad directamente a través de un determinado marco conceptual, en eso consiste la metafísica de la experiencia. Pero, a diferencia de Kant, la función especulativa puede modificar substantivamente el esquema categorial. La función especulativa es común a la ciencia y la filosofía, pues la tarea de ambas es precisamente esa: especular acerca del marco más adecuado para la interpretación de la realidad de entre los disponibles. Esta cuestión, pues, no es *a priori*, pero sí determina algo así como un *a priori* empírico que revierte sobre la función especulativa.

Una clara ilustración de esta problemática la encontramos en la propia dinámica que parece establecerse en *Philosophy and Scientific Image of Man*. En efecto, en el propio texto se halla una narración ideal del devenir del pensamiento humano que atraviesa diversas etapas: una etapa de pensamiento pre-filosófico en absoluto clarificada, que únicamente cabe postular y a la que Sellars se refiere como «imagen originaria» y una etapa posterior, en la que se procede a un refinamiento de la referida «imagen científica» en la que como nos dice el propio Sellars, el hombre se encuentra consigo mismo. Este encuentro consigo mismo se materializa en la denominada «imagen manifiesta». La imagen manifiesta como producto refinado de la imagen originaria puede, a su vez, ser interpretado en dos sentidos: una dimensión empírica y una dimensión categorial. Sellars apunta que la dimensión empírica de la imagen manifiesta atañe al afinado empírico. Aunque el propio Sellars no es muy explícito a este respecto cabe barruntar que la dimensión empírica de la imagen manifiesta nos provee de una descripción no acerca de lo que hay en términos categoriales y abstractos, sino acerca del tipo de propiedades y relaciones que se establecen en la experiencia cotidiana provista por la imagen manifiesta. El paradigma de esta dimensión empírica vendría dado por los cánones de la inferencia inductiva y estadística. Mientras que por su parte la dimensión categorial es más fundamental, pues trata de presentar una clasificación del tipo de objetos que pueblan el mundo y categoriza precisamente el mundo en base a la analogía con los objetos primarios que cuentan para la imagen manifiesta, a saber, las personas. En efecto, el concepto fundamental de la imagen manifiesta es el de persona y así las personas son los particulares básicos en la ontología de la imagen manifiesta. Puede pensarse un claro paralelismo con las nociones de sujeto y substancia en Aristóteles pues lo que fundamentalmente existe para Aristóteles es el individuo particular que es sujeto de predicación y no se predica de nada, a saber, el individuo como substancia o sujeto en el que inhiere los accidentes y que está dotado de poder activo; puede actuar, pues es sujeto de la acción. El pensamiento aristotélico sería para Sellars un buen ejemplo –si no el mejor– de lo que quiere recoger bajo el título de filosofía perenne; la propia imagen manifiesta como punto de partida básico en la reflexión y, por tanto, como tomada en su realidad. De este modo, de la misma manera que en la tabla aristotélica de las categorías podemos afirmar que la substancia es la primera de ellas y la más fundamental, dentro de la imagen manifiesta lo es el concepto de persona. Por otra parte, como ya se advirtió anteriormente, no debe pasarse por alto que Strawson hace en *Individuals* algo similar.

En la imagen manifiesta el mundo se articula en torno a la idea de persona, bien porque sea un mundo habitado fundamentalmente por personas que interactúan, bien porque las acciones de otros objetos o particulares se digan por analogía con la forma de actuar de las personas. La analogía queda más clara si consideramos lo afirmado por el propio Sellars:

«En las primeras etapas del desarrollo de la imagen manifiesta ya no se pensaba que el viento podría haber actuado deliberadamente, con vistas a una finalidad, sino movido por un hábito o impulso: La naturaleza se convirtió en el locus de las “personas truncadas”, o sea, en lo que era de esperar que hiciesen las cosas (sus hábitos) o en lo que no ofrece orden alguno (sus impulsos). Así pues, las cosas inanimadas dejaron de “hacer” cosas en el sentido en que las personas las hacen, pero no porque se hubiese llegado a formar una *nueva* categoría (de cosas y procesos impersonales), sino porque la categoría de *persona* se aplica a aquellas cosas en forma podada o truncada: decir de una persona que es “mera hija de sus hábitos e impulsos” constituye a todas luces una exageración, pero en los estadios primerizos de la formación de la imagen manifiesta el mundo incluye personas truncadas que *son* meras hijas de sus hábitos, ya que llevan a cabo acciones puramente rutinarias, interrumpidas por impulsos , en una vida que nunca se eleva por encima de lo que son las nuestras en sus momentos más irreflexivos». ¹³

En suma, es posible afirmar que la imagen manifiesta constituye un sistema categorial o marco conceptual articulado en torno al concepto de persona y que resulta además básico para la autocomprensión del hombre en el mundo, para su saber cómo manejárselas. Ahora bien, ¿ocurre lo mismo respecto de la imagen científica?

La imagen científica se presenta por contraposición con la imagen manifiesta. A diferencia de ésta, la primera es una imagen incompleta que está, además, en conflicto con la imagen manifiesta. Por otra parte, y a pesar de que la imagen científica es la exposición verdadera del hombre en el mundo, ésta se yergue sobre la imagen manifiesta como un afinado de la misma. Con todo, si la imagen científica es también un sistema categorial o, lo que es lo mismo, un marco conceptual de referencia, por no decir que es el marco verdadero sobre el que entender las relaciones entre el hombre y el mundo, ¿cuál es el dominio de objetos que pueblan o constituyen su andamiaje básico? La categoría de persona y sus análogos, el resto de particulares, ya no desempeñan ningún papel si no es en virtud de una lejana analogía, pues ahora esos mismos particulares atomizados devienen entidades inobservables, –esa es la analogía lejana, el hecho de que, a pesar de todo, todavía son entidades. Pero por mucho que busquemos ahora sí que no vamos a encontrar el conjunto de particulares básicos que buscamos para conformar nuestra tabla de categorías. El ser ya no tiene determinaciones, sino que lo determinante es el método y el método en su avance no hace sino postular entidades las más de las veces inobservables. Sellars afirma que la imagen científica es una «imagen postulatoria ideal», es decir, no existe como tal, pues «[...] hay tantas imágenes científicas del hombre cuantas son las ciencias que tienen algo que decir acerca de él, de modo que hay el hombre tal como se le presenta al físico teórico». ¹⁴

¹³ SELLARS, W. (1991): «Philosophy and the Scientific Image of Man» en SELLARS, W. (Ed.), *Science, Perception and Reality*, RPC, Atascadero, California, p. 6 y ss.

¹⁴ *Ibid.* P. 38 y ss.

Cada ciencia estudia una dimensión concreta del ser humano, ofreciéndonos una parcela de lo que es éste. Pero esta tarea elide necesariamente otras dimensiones a su vez. No es el mismo ser humano el que se estudia desde la química –como compuesto químico– que el que se estudia desde la economía –como *homo economicus*, desde la perspectiva neoclásica. Asimismo, Sellars será consciente de que dentro de una misma ciencia *coexisten diversos marcos categoriales*, pues cada ciencia halla en su seno distintas corrientes que pueden rechazar o generar categorías. Por ejemplo, la categoría de «alienación» juega un papel clave en la comprensión del hombre según la economía marxista, no obstante, esta categoría, tras la crítica de Böhm-Bawerk, es totalmente rechazada en la Escuela austríaca de economía.¹⁵ Estos ejemplos muestran como, hablando en términos sellarsianos, deberemos referirnos no tanto a la imagen científica como a las «imágenes científicas del hombre». Cada una de estas imágenes definirá al hombre bajo un sistema categorial, dando, en definitiva, una *imagen caleidoscópica* del mismo hombre.

Por tanto, nos hallamos ante un amplio número de marcos categoriales que son recogidos por la imagen manifiesta y la científica, aún cuando las categorías que se hallan en cada una se originan bajo condiciones diferentes. En la imagen manifiesta, son las «formas de vida» –en sentido wittgensteiniano, o incluso vinculado al *Dasein* heideggeriano– aquello que determina la existencia de múltiples marcos categoriales, pues la diversidad de éstas y su historicidad garantizan su variabilidad. Por otra parte, como acaba de ser expuesto, cada una de las ciencias nos ofrece una posible imagen del hombre bajo un marco categorial concreto.

Una vez determinado el amplio conjunto posible de marcos categoriales a través de ambas imágenes, el problema para Sellars es resolver si la visión caleidoscópica del hombre que nos ofrece la imagen científica es susceptible de ser fusionada con las distintas imágenes manifiestas –basadas en las diversas formas de vida– en la denominada «imagen sinóptica del hombre». En su obra *Empiricism and the Philosophy of the Mind*, Sellars retoma de alguna manera el problema de las dos imágenes, pues la imagen científica es al final la que parece imponerse. Al menos la frase, no menos críptica que aparece en el § 42 –«la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es»– parece sugerir que la descripción acertada acerca de cómo sea el mundo vendrá dada por la ciencia. Aquí el problema es qué debe ser entendido por ciencia. Y parece claro que no nos sirve algo así como el conjunto de las proposiciones verdaderas acerca de un determinado rango de objetos, sino más bien una concepción un tanto especial. Por ciencia debe entenderse tanto un proceder racional –el famoso método científico– y, a la vez, un determinado conjunto de asunciones metafísicas resultado de aplicar ese método, a saber, la aplicación de ese mismo método

¹⁵ Estos ejemplos nos muestran la diferencia fundamental que existe entre Sellars y Kant a la hora de concebir las categorías. Para ambos, las categorías son condiciones de posibilidad del pensar las cosas y nuestra experiencia no puede prescindir de éstas, pues, como sostenía Kant, las intuiciones sin concepto son vacías. Ahora bien, Sellars ya no concibe éstas como *universales* y *definitivas*, como sí hiciera Kant, que pensaba haber determinado de una vez por todas esas categorías. Para Sellars, las categorías no son *universales* en tanto que son dependientes de la imagen en la que nos encontremos –incluso parece problemático hablar de esa universalidad en la propia imagen manifiesta, pues las formas de vida sobre las que se fundan sus categorías son igualmente diversas–, y no son tampoco definitivas debido a la capacidad de éstas para ser alteradas –rechazadas, modificadas, o incluyendo nuevas.

tiene que dar con algo así como un determinado conjunto de entidades que constituyan una determinada ontología. Ni existe un método científico ideal ni una imagen científica ideales. Más bien existen como parecidos de familia a través de una tradición que históricamente se inaugura con la modernidad y que conlleva ir desligándose progresivamente de la imagen manifiesta que, por otra parte, es también un mero tipo ideal. ¿Demasiada filosofía ficción? Puede ser. Pero en cualquier caso se tratará de una filosofía ficción necesaria porque no queda otra salida, porque necesariamente hay que ficcionar para hacer una historia que, cual *lingua franca* de la filosofía, nos ayude a orientarnos dentro de la propia filosofía como tarea de autocomprensión y esclarecimiento.

Sellars critica la concepción positivista de la ciencia que la considera bajo el influjo directo del mito de lo dado. No considera que el discurso científico sea sin más una provincia del discurso ordinario, sino que el discurso científico en todo caso nos dice cómo es la realidad, es, por lo tanto la imagen del mundo y no una imagen más. Con esta afirmación Sellars niega la posibilidad de un análisis del lenguaje ordinario como estrategia filosófica adecuada y como vía de solución de los genuinos problemas filosóficos. Pero a la vez tampoco se contenta con la estrategia positivista. Es decir, admitir que la ciencia constituye la imagen científica adecuada del mundo no excluye que esta misma ciencia deba sujetarle a algún tipo de interpretación determinada. En este sentido también hay que advertir el componente crítico que el propio Sellars atribuye al conocimiento científico. Lo genuino de este tipo de conocimiento no es que nos provea de una vez por todas de un conjunto de verdades inamovibles, sino de un instrumento de crítica eficaz: «[La ciencia] es racional, pero no porque descansa en unos *cimientos*, sino por ser una empresa autocorrectiva que puede poner en tela de juicio *cualquier* tesis o alegato, aunque no *todos* a la vez».¹⁶ Es decir, lo importante del conocimiento científico es su propio método, el hecho de que sea una actividad fundamentalmente crítica y en permanente revisión. Pero ¿qué categorías puede arrojar dicho conocimiento si por tales entendemos los *summa genera* a los que ha aludido sistemáticamente la tradición filosófica? Si retomamos la idea de «tantas imágenes científicas como ciencias» parece obvio que la tabla de las categorías ha de ser móvil y plural. Móvil porque cambia constantemente en virtud la propia actividad científica, pues constantemente está sometida a revisión y nada en ella escapa a la posibilidad de una revisión. Plural porque no hay ya una sola tabla que contenga las categorías bajo las que pensamos la realidad, sino que ésta nos aparece fragmentada en diversos discursos sobre la realidad, cada uno de ellos es una disciplina científica y entre ellos pueden establecerse diferentes tipos de relaciones. Bien una relación piramidal y jerárquica como supuso el Círculo de Viena, bien una relación horizontal y democrática o bien un mosaico no del todo inconexo pero tampoco perfilado definitivamente. Es precisamente la tarea de la filosofía el ser capaz de aportar esa visión de conjunto y formular, aunque sólo sea transitoriamente un esquema categorial general o, al menos, plantear las condiciones necesarias para una posible formulación del mismo.

¹⁶ SELLARS, W. (1991): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en Sellars (1991), p.170 §38.

IV. Conclusión

A tenor de lo ya expuesto hasta el momento cabría preguntarse si acaso no estaremos ante un Babel categorial. Resulta que nuestro modesto intento kantiano de elaborar una ontología –no ya una metafísica, tarea hercúlea a la que renunciamos– se ve ahora en una situación en la que explicitar un esquema conceptual –también renunciamos a una analítica del entendimiento del sujeto trascendental– se ve abocada a la de tener que conformarse con un cúmulo de retazos de esquemas conceptuales. ¿Dónde queda en la imagen científica el orden del ser, la enciclopedia o el sistema completo de las ciencias? A los que nos ha tocado vivir la postmodernidad –o aquellos que hemos decidido vivir en ella– esta situación puede parecernos incluso normal. Del jardín francés geométrico y organizado hemos pasado a un jardín inglés un poco más salvaje donde no queda claro dónde empieza la naturaleza y continúa la civilización. Con la enciclopedia del saber ocurre algo similar, no está ni puede estar ordenada. Pero ¿por qué? Para responder a esta pregunta hay que interrogarse acerca de otras cuestiones que no tienen ya tanto que ver con la naturaleza del saber cómo con la naturaleza del sujeto del saber: el ser humano y, su propia autocomprensión. No nos queda sino hacer saber del saber, pero no desde la perspectiva del método, sino de la historia.

La propuesta de Sellars parece enmarcarse en esa línea, aunando, por una parte, un kantismo heterodoxo vinculado a la creencia pragmática a la que el propio Kant alude,¹⁷ y, por otra parte, un enfoque vitalista. En efecto, el problema de las categorías tal como es tratado por dos filósofos en principio alejados del medio en el que se mueve Sellars como puedan ser Heidegger y Ortega y Gasset, nos hace reflexionar igualmente sobre el papel de las categorías. Para Heidegger el punto de partida es el *Dasein* vinculado al mundo de la vida husserliano, como lo es para Ortega el hombre en su circunstancia¹⁸ y, así, el hombre que se tiene que *manejarse con las cosas*, como señala el propio Sellars en *La filosofía y la imagen científica del hombre*. Es, pues, un punto de partida claramente postcartesiano; no el *cogito* encerrado en su torre de marfil, sino el ser humano radicado en el mundo. Sellars no se sustrae a esta corriente de la filosofía así llamada «continental», pues, tal como trasluce nuestro análisis, las categorías surgen como conceptos de segundo orden dentro de un determinado marco conceptual que evidencia tanto un momento de la historia humana como una determinada forma de vida.

Por tanto, un elemento que no debería ser pasado por alto es la propia historicidad del saber que Sellars señala en *La filosofía y la imagen científica del hombre*. En efecto, como ya se ha señalado, en este opúsculo Sellars aborda la cuestión de las dos imágenes. Lo que ahora queremos subrayar no es que hay dos imágenes, sino que ambas son productos históricos y que la segunda –la imagen científica– está asentada incómodamente sobre la imagen manifiesta. De otra manera, llegamos a la imagen científica a través de la imagen manifiesta y esto ocurre en un período histórico concreto: la Modernidad. Sellars señala a Descartes como uno de los iniciadores, sino el pensador central, en el tránsito de la imagen manifiesta a la imagen científica. Entre otras cosas Descartes inaugura, al menos esa es la interpretación de Sellars, una importante ruptura

¹⁷ Cf. KANT, I., (1998): [KfV] *Crítica de la razón pura*, pp.642-2 [A824/B852].

¹⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., (1964): *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Austral, p. 30.

entre el mundo y el mundo tal como se nos aparece en la conciencia. En efecto, la doctrina de las cualidades primarias y secundarias, que como tal no aparece formulada en Descartes pero no deja de estar igualmente presente,¹⁹ relega aquellos aspectos irrelevantes desde el punto de vista mecánico a las mentes de los sujetos percipientes. Con ello, además, se gesta también el dualismo y se separa, al menos a un nivel analítico, que no es poco, lo mental de lo físico.

El planteamiento categorial de Sellars trata de aunar la tesis kantiana de la necesidad de unas categorías (de entre diversos marcos categoriales posibles) como condición de posibilidad para pensar el mundo, junto con el planteamiento historicista hegeliano que imposibilita la obtención de un conjunto de categorías como sistema acabado. La comprensión sellarsiana de las categorías puede entenderse, en definitiva, como un *planteamiento complementario* al «mito de lo dado». Si bien la experiencia ya no puede entenderse como *lo dado* de forma objetiva, el punto neutral de partida, las categorías, en tanto que forma de dar sentido a la experiencia, tampoco pueden encarnar ese mismo punto neutral y *puro* con el que acoger a la experiencia. Hay dos elementos que juegan un papel clave en la concepción sellarsiana de las categorías. Por un lado, el carácter autocorrectivo del conocimiento como la tarea propia de la racionalidad parece, a fin de cuentas, ser aquello que verdaderamente perdura, sirviéndose (no siendo esclava) de la experiencia y las categorías. Por otro lado, la dimensión vital del hombre en la que estamos obligados a «manejarnos con las cosas».²⁰ Ambas cuestiones están en estrecha conexión, pues muestran la falibilidad del conocimiento y su vinculación con el papel que ello posee en las categorías.

¹⁹ Por ejemplo, en los primeros capítulos del *Mundo*, Descartes apela a la simplicidad de utilizar únicamente extensión, forma y movimiento —que encarnan las *cualidades primarias*— para explicar la totalidad del resto de fenómenos. El rechazo a las cualidades secundarias puede ejemplificarse, asimismo, a través de la analogía que Descartes usa en las *Meditaciones* respecto al pedazo de cera: Cf. DESCARTES, R. (2010): *Meditaciones metafísicas*, trad. Jorge Aurelio, Madrid, Gredos, pp. 174 y sig. [AT, IX, p. 23 y sig.]

²⁰ SELLARS, W. (1991): «Philosophy and the Scientific Image of Man» en SELLARS, W. (Ed.), *Science, Perception and Reality*, RPC, Atascadero, California.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1982): *Tratados de lógica (Organon)*, trad. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- DEVRIES W. & TRIPPLET, W. (2000): *Knowledge, Mind and the Given*, Hacklett.
- DE VRIES W. (2005): *Wilfrid Sellars*, Acumen Publishing.
- GRACIA, J. (2002): *¿Qué son las categorías?*, Madrid, Encuentro.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, FCE.
- JAUME, A. L. (2011): «La teoría de las categorías con a teoría del coneixement», *Actes del II Congrés Català de Filosofia*, pp.265-268.
- (2012): «Razón, conocimiento y comprensión en Wilfrid Sellars», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Vol. XXXIX, pp. 431-448.
- KANT, I. (1998): *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964): *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Austral.
- O'SHEA, J. (2007): *Wilfrid Sellars*, Cambridge, Polity Press.
- ROSENBERG, J. F. (2007): *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford, Oxford University Press.
- RUSSELL, B. (1912): *The Problems of philosophy*, Londres, Oxford University Press.
- RYLE, G. (1937): «Categories», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 38, p. 189.
- (1973): *The Concept of Mind*, Middlesex England, Penguin University Books.
- SELLARS, W. (1991): *Science, Perception and Reality*, RPC, Atascadero, California. [Existe una traducción española a cargo de Víctor Sánchez de Zavala de 1971 en la editorial Tecnos].
- (1962): «Philosophy and the Scientific Image of Man» en *Science, Perception and Reality* (1991), RPC, Atascadero, California.
- (1967): *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. RPC, Atascadero, California.
- (1970): «Toward a Theory of the Categories» en *Essays in Philosophy and its History* (1974), RPC, Atascadero, California.
- STRAWSON, P. F. (1989): *Individuos*, trad. García Suárez y Valdés Villanueva, Madrid, Taurus.

SELLARS Y LOS IMPERATIVOS CONTRARIOS AL DEBER*

Julio Ostalé García**

Universidad Nacional de Educación a Distancia

ABSTRACT: This paper discusses the way in which Wilfrid Sellars accounts for contrary-to-duty imperatives. Such imperatives, when interpreted as rules, dictate what must be done if some obligation has not been fulfilled but it is desired that its negative effects are minimised. They were introduced by Chisholm, who argued that they cannot be translated into the language of Standard Deontic Logic. Sellars agrees with Chisholm and claims that in order to formalise them it must be specified under which circumstances they apply.

KEY WORDS: Wilfrid Sellars, Roderick Chisholm, Héctor-Neri Castañeda, contrary-to-duty imperatives, Chisholm's paradox, deontic logic.

RESUMEN: En este artículo se analiza el modo en que Sellars aborda los imperativos contrarios al deber. Tales imperativos, interpretados como normas, dicen qué es lo que debe hacerse si se ha incumplido cierta obligación pero quieren minimizarse sus efectos negativos. Fueron introducidos por Chisholm, quien sostenía que el lenguaje de la Lógica Deontica Estándar no podía formalizarlos. Sellars está de acuerdo con Chisholm y defiende que para formalizarlos adecuadamente hay que explicitar bajo qué circunstancias son pertinentes.

PALABRAS CLAVE: Wilfrid Sellars, Roderick Chisholm, Héctor-Neri Castañeda, imperativos contrarios al deber, paradoja de Chisholm, lógica deontica.

* Este artículo se empezó a escribir durante una estancia de investigación entre julio y septiembre de 2013 en el Instituto de Filosofía del CSIC, dentro del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos (JuriLog). Agradezco a sus miembros Txetxu Ausín y Lorenzo Peña el apoyo y supervisión.

** jostale@a-coruna.uned.es

§ 1. Introducción

En diciembre de 1963 publicaba Roderick M. Chisholm (1916-1999) en *Analysis* un artículo de cuatro páginas, «Contrary-to-duty imperatives and deontic logic» (Chisholm, 1963) con una paradoja que mostraba la incapacidad de las lógicas deónticas del momento para formalizar ciertos conjuntos de enunciados que incluyen «imperativos contrarios al deber». Un imperativo tal, expresado como norma, dice qué hacer cuando se ha incumplido una norma previa pero se quiere minimizar el daño causado por ese incumplimiento. Por ejemplo, si en un sistema moral o legal hay una norma que prohíbe robar, la norma adicional por la cual quien robe debe devolver lo robado es un imperativo contrario al deber.

En el otoño de 1965 Wilfrid Sellars (1912-1989) tenía casi listo un largo manuscrito donde elaboraba su propia solución a la paradoja de Chisholm, basada en un cálculo apenas esbozado cuyas demostraciones formales debían indicar junto a cada norma las circunstancias bajo las cuales resulta exigible. Dos años más tarde, en diciembre de 1967, la revista *Noûs* de Héctor-Neri Castañeda (1924-1991) publicaba en su primer volumen el texto definitivo de Sellars con el título «Reflections on Contrary-to-Duty Imperatives» (Sellars, 1967a).

Nuestro objetivo es exponer críticamente la solución de Sellars. En § 2 repasamos la lógica deóntica que conocieron Chisholm y Sellars. Tras ver en § 3 las obligaciones condicionales y en § 4 las obligaciones contrarias al deber, presentamos en § 5 la paradoja de Chisholm. En § 6 analizamos la influencia mutua entre Sellars y Castañeda. Dedicamos § 7 a la solución de Castañeda y § 8 a la de Sellars. Algunas peculiaridades de Sellars (1967a) se entienden mejor desde su fundamentación de las obligaciones morales en el capítulo VII de Sellars (1968).

§ 2. Lógica deóntica en la década de 1950

La lógica deóntica¹ estudia conceptos normativos, sistemas de normas y argumentos donde intervienen normas. Conceptos normativos típicos: obligatorio, permitido, prohibido. Ejemplos de normas: es obligatorio conducir la moto con casco, está permitido cobrar de dos empresas a la vez, está prohibido fumar dentro de los hospitales. Los sistemas de normas pueden ser simples como el reglamento del tenis o complejos como el Código Civil español. En los años en que escribían Chisholm y Sellars era habitual formalizar las normas mediante fórmulas de lógica proposicional precedidas por operadores monarios como O (*obligatory*), P (*permitted*), F (*forbidden*). Si A es una fórmula, OA se lee «Es obligatorio A». De menos importancia en este artículo, PA se lee «Está permitido A» y FA se lee «Está prohibido A». Estos operadores deónticos guardan relaciones mutuas análogas a las de los operadores aléticos de necesidad, posibilidad e imposibilidad: fijando OA, PA equivale a $\neg O\neg A$ y FA equivale a $O\neg A$.

¹ No existe ningún manual estándar de lógica deóntica, aunque Hilpinen y McNamara (2013) es una excelente introducción, y el *Handbook* del que forma parte cubre casi todo el campo. Rönnedal (2010) trata lo esencial de forma exhaustiva; Åqvist (1984) alcanza bastante más. La antología Hilpinen (1971) y en menor medida la monografía al-Hibri (1978) han sido durante años las mejores formas de acercarse a esta lógica.

Los conceptos normativos se expresan de muchas maneras en el lenguaje natural, de suerte que a veces la formalización requiere varios pasos. «Juan *debe* conducir su moto con casco» puede reescribirse como «Es *obligatorio* que Juan conduzca su moto con casco», en lenguaje semiformal «Es obligatorio [Juan conduce su moto con casco]», lo que da pie a definir $p =$ «Juan conduce su moto con casco» y a formalizar mediante *Op* la oración inicial. El lenguaje deóntico más habitual, que llamaremos L_D , se obtiene al añadir al lenguaje proposicional clásico L el operador O , que sintácticamente es una conectiva monaria que se comporta como la negación. Mediante variables $\{p, q, r, \dots\}$ representaremos hechos particulares como «Juan conduce su moto con casco» y no hechos generales como «La gente conduce su moto con casco», ya que para representar estos últimos debería usarse un lenguaje de primer orden.

Con L_D se intentan modelar fragmentos sencillos del lenguaje normativo, que a su vez es sólo una parte del lenguaje prescriptivo. Éste contiene expresiones normativas, «Juan debe conducir su moto con casco», pero también imperativas, «Juan, conduce tu moto con casco» y valorativas, «Es bueno que Juan conduzca su moto con casco». La relación entre estos tres lenguajes prescriptivos es conceptualmente difícil (cf. Hierro Sánchez-Pescador, 1970: cap. I). Aquí nos basta señalar, de cara a tratar los *imperativos* contrarios al deber como *obligaciones* contrarias al deber, que las normas, y en especial las obligaciones y prohibiciones, pueden ser vistas como imperativos impersonales (concepción imperativista en Derecho), donde el emisor es una autoridad impersonal y el receptor el conjunto de personas sujetas a esa autoridad.

Surgen dos complicaciones semánticas. La primera: ¿*Op* prescribe o describe, es decir, representa una norma o una proposición que afirma la existencia de una norma? Si Pedro le dice a Juan «Debes conducir tu moto con casco», puede que le esté prescribiendo llevar casco mas puede que sólo le esté informando de la obligación de llevar casco. Generalmente los lógicos prefieren la segunda interpretación, pues les permite discutir la verdad o falsedad de fórmulas respecto de situaciones, que es más sencillo que discutir su conveniencia, legitimidad, eficacia, etc. También Chisholm y Sellars lo interpretan así. En segundo lugar, ¿*Op* describe la obligatoriedad de una acción o la de un estado de cosas? Se asume en el habla cotidiana que la obligatoriedad es una propiedad o acaso un modo de ser de ciertas acciones, no de ciertos estados de cosas.² Pero los lógicos opinan que un lenguaje tan sencillo como L_D , que no tiene en cuenta agentes, acciones, ni momentos temporales, sólo puede formalizar razonamientos acerca de estados de cosas; así pues, *Op* no representaría «Para Juan es obligatoria la acción de ponerse casco si va a conducir su moto», sino «Es obligatorio que Juan lleve casco si conduce su moto», lo que deja abierta cuestión de quién(es) debe(n) ejecutar qué acciones para que ese estado de cosas acontezca. Chisholm se muestra indiferente a esta distinción, mientras que Sellars considera más natural razonar sobre acciones.

² En el ámbito jurídico, dice el artículo 1088 del Código Civil español: «Toda obligación consiste en dar, hacer o no hacer alguna cosa». Pero hay que tener cuidado: en este Código la obligación no es una norma prescriptiva del tipo «Es obligatorio...», sino una relación jurídica entre acreedor y deudor por la cual el primero puede exigir al segundo que lleve a cabo una prestación. De todos modos, y dejando de lado la terminología poco natural de muchos textos jurídicos, en general las leyes españolas presuponen que en las normas prescriptivas del tipo «Es obligatorio...» la obligatoriedad se refiere a acciones y no a estados de cosas.

Uno y otro se ocupaban de la lógica deóntica en la década de 1960, pero en realidad manejaban ideas de la década anterior, que es cuando nace esta lógica como rama de la lógica formal. Aunque había desde el siglo XIV investigaciones en torno a cómo los conceptos normativos influyen en la validez de los argumentos,³ la lógica deóntica nace con el artículo «Deontic Logic» (von Wright, 1951a) de Georg Henrik von Wright (1916-2003), quien allí desarrolla ideas del capítulo V de *An Essay in Modal Logic* (von Wright, 1951b). Cuatro años después Arthur N. Prior (1914-1969) dedica a la lógica deóntica el capítulo III.I.6 de *Formal Logic* (Prior, 1955), tras haber polemizado con von Wright. Un año más tarde Alan Ross Anderson (1925-1973) publica *The Formal Analysis of Normative Systems* (Anderson, 1956). Los sistemas propuestos en estas fuentes son las «deontic logics which have been developed in recent years» a que se refiere Chisholm (1963: 33). A ellas hay que sumar los *Grundgesetze des Sollens* (Mally, 1926) de Ernst Mally (1879-1944), también citados por Chisholm, aunque no tenidos en cuenta ni por él ni por Sellars. Ambos autores se apoyan en la exposición de Prior, más estándar que la de von Wright y menos técnica que la de Anderson.

El enfoque entonces era sintáctico. Cada autor definía un lenguaje L, que era un conjunto de fórmulas, y motivaba informalmente su interpretación, ya que aún no se había desarrollado ninguna semántica formal para operadores deónticos. Después proponía una base axiomática, es decir, un conjunto de axiomas y reglas con que generar un sistema lógico S, que es un subconjunto de L cuyas fórmulas son los teoremas del sistema. Finalmente sostenía que S formalizaba cierto conjunto de leyes lógicas sobre obligaciones, permisos y prohibiciones. Chisholm y Sellars, a pesar de publicar sus artículos cuando la semántica formal de mundos posibles⁴ ya era conocida por los lógicos deónticos de vanguardia, se mueven todavía dentro del enfoque sintáctico (si bien Castañeda maneja semánticas formales desde la década de 1970), por lo que nosotros también nos mantendremos en ese enfoque.

El lenguaje L_D antes mencionado fue propuesto por Prior; con él trabaja Chisholm y como punto de partida es aceptado por Sellars. De los sistemas que presuponen ese lenguaje, SDL (Standard Deontic Logic) es el más conocido. Fue propuesto por Prior, quien no le da un nombre ni apenas lo desarrolla. Åqvist (1967) lo llama DL (Deontic Logic) y Åqvist (1984) lo llama OK⁺. Føllesdal y Hilpinen (1971: 13-15) proponen llamarlo SDL,⁵ cosa que hace al-Hibri (1978). Chellas (1980: cap. 6) lo consagra como sistema de lógica deóntica.

³ Cf. FØLLESDAL Y HILPINEN (1971) para una historia de la lógica deóntica desde Mally (1926) hasta mediados de la década de 1960; HILPINEN Y McNAMARA (2013) desde la Baja Edad Media hasta nuestros días.

⁴ HINTIKKA (1957) y KANGER (1957) no sólo son los primeros trabajos que proponen una semántica de mundos posibles para la lógica deóntica, sino que son también los primeros que la proponen para la lógica modal en general, adelantándose a los más conocidos KRIPKE (1959) y MONTAGUE (1960).

⁵ En la nota 13 de Føllesdal y Hilpinen (1971) se dice que el nombre «standard deontic logic» fue propuesto en Hansson (1969). Pero Hansson no usaba ese nombre para referirse a SDL, sino al sistema que luego llamaremos SDL_w. Debido quizás al descuido de Føllesdal y Hilpinen, en la década de 1970 «standard deontic logic» era un nombre equívoco, aunque desde Chellas (1980) se establece que refiere a SDL.

Base axiomática 1 de SDL:

Taut	A (si A tiene forma de tautología)
K	$O(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$
D	$OA \rightarrow \neg O\neg A$
MP	De A y $A \rightarrow B$ inferir B
NE	De A inferir OA

Esta base es hoy la más habitual porque resulta de añadir el axioma D al sistema K, que es decidible, así como correcto y completo respecto de todos los marcos de Kripke.⁶ En lógica modal prefiere llamarse KD a SDL. Por Taut y MP se derivan en SDL todos los teoremas del sistema PL de la lógica proposicional. Taut no sólo representa fórmulas como $p \vee \neg p$, sino también fórmulas como $Op \vee \neg Op$, aunque no fórmulas como $Op \vee \neg p$.

Al al lector con conocimientos de lógica modal le será útil recordar que los teoremas de SDL, debido al axioma D, son verdaderos en todos y sólo aquellos marcos cuya relación de accesibilidad es serial: dado un marco (W, R) , para todo $w \in W$ hay algún $v \in W$ tal que Rwv . Para todo mundo o situación w existen alternativas deónticas, es decir, mundos o situaciones en las cuales se cumplen todas las obligaciones de w .

De las muchas bases que axiomatizan SDL (cf. Rønneidal, 2010: cap. 9), en la década de 1950 la más popular era la siguiente.

Base axiomática 2 de SDL:

Taut	A (si A tiene forma de tautología)
Dist	$O(A \wedge B) \leftrightarrow (OA \wedge OB)$
D*	$\neg(OA \wedge O\neg A)$
DN	$O(A \vee \neg A)$
MP	De A y de $A \rightarrow B$ inferir B
Ext	De $A \leftrightarrow B$ inferir $OA \leftrightarrow OB$

En ambas bases son equivalentes D y D*, que garantizan la no existencia de obligaciones contradictorias entre sí. Y en ambas son aplicables las definiciones que damos a continuación. Una fórmula A es teorema de SDL, escrito $\vdash_{\text{SDL}} A$, si y sólo si A es axioma de SDL o bien es la última fórmula de una secuencia donde cada elemento es axioma de SDL o resultado de aplicar alguna regla de SDL a fórmulas previas. Menos conocido es lo siguiente: de las premisas B_1, \dots, B_n se deriva formalmente A en SDL, escrito $B_1, \dots, B_n \vdash_{\text{SDL}} A$, si y sólo si existe una secuencia de fórmulas acabada en A tal que cada fórmula está en $\{B_1, \dots, B_n\}$ o es axioma de SDL o es resultado de aplicar MP a fórmulas previas o es resultado de aplicar las demás reglas a fórmulas previas *que ni son premisas ni dependen de premisas*. Esta última restricción, señalada en cursiva, no siempre es tenida en cuenta (cf. Hakli y Negri, 2012), debido a que no existe en la

⁶ Cf. CHELLAS (1980: cap. 6), Hughes y Cresswell (1996: cap. 2). Parece que la D de «deontic» con que se denota el axioma viene de las *Lemmon Notes* (Lemmon y Scott, 1977), cuyas fotocopias circulaban desde 1966.

definición de derivación formal de la lógica clásica. Sellars la ignora, aunque esto no afecta a su tratamiento de la paradoja de Chisholm.

Dos reglas derivadas de SDL serán relevantes. A la primera le damos un nombre convencional; a la segunda el que usan Chisholm y Sellars. Aunque triviales, conviene tener a la vista sus demostraciones para ver de qué dependen.

Reglas derivadas de SDL

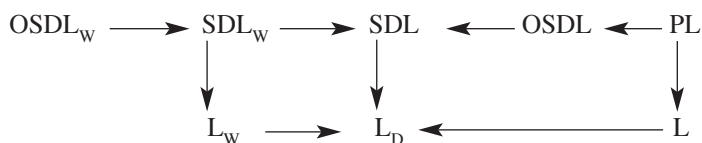
Conj	De A y B inferir $A \wedge B$
I	De OA y $O(A \rightarrow B)$ inferir OB

La demostración de Conj depende de las premisas, del teorema $A \rightarrow (B \rightarrow (A \wedge B))$, que es una instancia de Taut, y de la regla MP. Más interesante es la demostración de I.

Demostración: $OA, O(A \rightarrow B) \vdash_{\text{SDL}} OB$	
1) OA	Premisa
2) $O(A \rightarrow B)$	Premisa
3) $O(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$	Axioma K
4) $OA \rightarrow OB$	MP en 2, 3
5) OB	MP en 1, 4

¿Qué hay de los lenguajes y sistemas previos a SDL? Aunque von Wright no influye en Chisholm, sí lo hace a nivel filosófico en Sellars. En el lenguaje de von Wright (1951a), que llamaremos L_W , las variables representan tipos de acción (robar, fumar, pedir disculpas, prometer, ayudar, conducir con casco...), por lo que no pueden ser verdaderas ni falsas, aunque sí combinarse mediante conectivas booleanas para representar acciones compuestas (fumar y no usar el cenicero, robar o no robar...). Reglas de formación: si A es fórmula proposicional, OA es fórmula de L_W ; si A es fórmula de L_W , $\neg A$ también; si A y B son fórmulas de L_W , $(A \wedge B)$, $(A \vee B)$, $(A \rightarrow B)$, $(A \leftrightarrow B)$ también. Por analogía con la lógica de primer orden, las fórmulas proposicionales de L_W serían términos, mientras que el operador deóntico O sería un predicado, de modo que las conectivas servirían tanto para formar términos complejos como para formar fórmulas complejas. Pese al aspecto modal de L_W , en este primer lenguaje deóntico O no transforma una fórmula como $\neg p$ en una nueva fórmula $O \rightarrow p$, sino que se predica del término complejo $\neg p$ para dar lugar a la fórmula simple $O \neg p$. Ni fórmulas mixtas como $p \rightarrow Op$ ni fórmulas iteradas como $O(Op \rightarrow p)$ forman parte de L_W , aunque sí de L_D . El lenguaje L_W nunca tuvo mucha aceptación y el propio von Wright lo sustituyó por L_D en publicaciones posteriores.

En cuanto a los sistemas basados en L_W , el de von Wright (1951a) es llamado OSDL (Old System of Deontic Logic) desde von Wright (1964). Aquí lo llamamos OSDL_{L_W} . Se genera con una base igual que la base 2 para SDL pero sin DN y con L_W como lenguaje subyacente. Hansson (1969) añade a OSDL_{L_W} el axioma DN, explícitamente rechazado por von Wright, dando lugar a un sistema que llamamos SDL_{L_W} para no confundirlo con SDL (una confusión bastante habitual). Por analogía, SDL da lugar, si le quitamos DN a su base 2, a un sistema que podríamos llamar OSDL. El siguiente cuadro, con las flechas representando relaciones de inclusión estricta, resume lo dicho hasta ahora sobre lenguajes y sistemas:



No contar con una semántica formal ni con un cálculo correcto y completo supone que, dado un conjunto $\{B_1, \dots, B_n\}$ de fórmulas, no es posible demostrar su consistencia exhibiendo un modelo que las haga verdaderas a todas; tampoco es posible demostrar que una fórmula A no es consecuencia de ese conjunto exhibiendo un modelo que haga verdaderas a las fórmulas del conjunto pero falsa a A . Existían desde la década de 1930 métodos sintácticos para probar consistencia y no-consecuencia, aunque seguramente no eran conocidos por Chisholm, ni por Sellars, ni por Castañeda. Cuando aquí se afirma consistencia y no-consecuencia, habrá de bastarle al lector cierta familiaridad con SDL.

§ 3. Obligaciones condicionales

Un problema importante al formalizar el discurso normativo en L_D lo presentan las obligaciones condicionales, que fuerzan a algo (realizar una acción o conseguir que un estado de cosas se cumpla) dada cierta condición. Se expresan mediante oraciones como:

[a] Juan tiene que llevar pasaporte, si viaja en avión.

Intuitivamente [0] significa lo mismo que:

[a'] Si Juan viaja en avión, tiene que llevar pasaporte.

Sean $v = \text{«Juan viaja en avión»}$, $p = \text{«Juan lleva pasaporte»}$. El condicional $v \rightarrow p$ formaliza tanto «Juan lleva pasaporte, si viaja en avión» como «Si Juan viaja en avión, lleva pasaporte». La construcción «tener que» + infinitivo expresa obligatoriedad, luego parece razonable que para formalizar [a] haya que introducir el operador deóntico O en algún lugar de $v \rightarrow p$. Dos fórmulas son las candidatas más obvias:

[a1] $O(v \rightarrow p)$

[a2] $v \rightarrow Op$

Si ponemos entre corchetes el alcance de la obligación, [a] podría significar tanto «Juan tiene que [llevar pasaporte, si viaja en avión]» como «Juan tiene que [llevar pasaporte], si viaja en avión», de ahí que [a1] y [a2] pudieran servir para desambiguar [a]. Lo mismo sucede con [a'], aunque su ambigüedad es menos clara porque al utilizar corchetes sólo obtenemos «Si Juan viaja en avión, tiene que [llevar pasaporte]». Por este motivo escribiremos las obligaciones condicionales mediante oraciones de tipo [a] y no de tipo [a'].

En [a1] parece afirmarse que existe la obligación de que, si Juan viaja en avión, lleve pasaporte, mientras que [a2] parece querer decir que, si Juan viaja en avión, entonces existe la obligación de que lleve pasaporte. ¿Son dos cosas distintas? Un policía que

tuviera que hacer cumplir [a1] se comportaría igual que un policía que tuviera que hacer cumplir [a2]. Ambos mantendrían a Juan bajo vigilancia, pidiéndole el pasaporte en caso de que subiera a un avión y ordenándole bajar si no lo llevase. Esta aparente equivalencia a nivel semántico-informal hace pensar que [a1] y [a2] han de ser equivalentes a nivel deductivo. Sin embargo:

- I No se cumple: $O(v \rightarrow p) \vdash_{\text{SDL}} v \rightarrow Op$
 II No se cumple: $v \rightarrow Op \vdash_{\text{SDL}} O(v \rightarrow p)$

Como la sola intuición no ayuda mucho, una estrategia para decidirse entre [a1] y [a2] consiste en analizar bajo qué condiciones esas dos fórmulas son consecuencias de un argumento deductivo en SDL (cf. Rönnedal, 2000: 180-196). Consideremos:

- | | | |
|-----|--|---|
| III | Se cumple: $O \neg \vdash_{\text{SDL}} O(v \rightarrow p)$ | Usado: $O \neg v \rightarrow O(v \rightarrow p)$ y MP |
| IV | Se cumple: $Op \vdash_{\text{SDL}} O(v \rightarrow p)$ | Usado: $Op \rightarrow O(v \rightarrow p)$ y MP |
| V | Se cumple: $\neg v \vdash_{\text{SDL}} v \rightarrow Op$ | Usado: $\neg v \neg (v \rightarrow Op)$ y MP |
| VI | Se cumple: $Op \vdash_{\text{SDL}} v \rightarrow Op$ | Usado: $Op \rightarrow (v \rightarrow Op)$ y MP |

En III-VI intervienen una premisa, un teorema de SDL (indicado a la derecha) y una conclusión que se desprende por MP de premisa y teorema. Los teoremas en III-IV son paradójicas de la implicación estricta. Desde Prior (1954) se argumenta que son paradójicos sólo si queremos leer en ellos $O(v \rightarrow p)$ como «Es obligatorio p , si v », pues en tal caso III significa que lo prohibido nos obliga a hacer cualquier cosa y IV que cualquier cosa puede obligarnos a hacer lo que es obligatorio. Los teoremas en V-VI son paradójicas de la implicación material. Leyendo $v \rightarrow Op$ como «Es obligatorio p , si v », V significa que cualquier falsedad nos obliga a hacer cualquier cosa y VI (como IV) que cualquier cosa puede obligarnos a hacer lo que es obligatorio.

Estos razonamientos mueven a rechazar [a1] y [a2] como formalizaciones adecuadas de [a] tras comparar de qué se siguen aquellas fórmulas con de qué se sigue esta oración. Un punto de vista complementario: comparar qué debe añadirse a [a1] y [a2] para que se siga Op con qué debe añadirse a [a] para que se siga «Es obligatorio p ».

- | | | |
|------|--|---------------|
| VII | Se cumple: $O(v \rightarrow p), Ov \vdash_{\text{SDL}} Op$ | Usado: K y MP |
| VIII | No se cumple: $O(v \rightarrow p), v \vdash_{\text{SDL}} Op$ | |
| IX | Se cumple: $v \rightarrow Op, v \vdash_{\text{SDL}} Op$ | Usado: MP |
| X | No se cumple: $v \rightarrow Op, Ov \vdash_{\text{SDL}} Op$ | |

Si nuestra intuición sustenta que de la obligación condicional junto con la obligación del antecedente debería deducirse la obligación del consecuente, [a1] podría formalizar [a] en virtud de VII. Si, por el contrario, nuestra intuición sustenta que de la obligación condicional junto la facticidad del antecedente debería deducirse la obligación del consecuente, [a2] podría formalizar [a] en virtud de IX. Pero en cualquier caso volvemos a las dificultades de III-VI, por lo que sólo hemos conseguido plantear nuevas preguntas. Para obtener mejores respuestas los lógicos deónticos postularon que «Es obligatorio B , si A » debería formalizarse mediante un operador modal binario $O(\dots/\dots)$ tal que $O(B/A)$

no fuera equivalente a ninguna fórmula de L_D . Von Wright (1956), en respuesta a Prior (1954), define axiomáticamente ese operador, que nosotros no vamos a tratar porque ni Chisholm ni Sellars se ocupan de él.

§ 4. Obligaciones contrarias al deber

Chisholm (1963) introduce en lógica deóntica los imperativos contrarios al deber, *contrary-to-duty imperatives*, que dictan qué debemos hacer, a modo de reparación, cuando hemos incumplido alguno de nuestros deberes pero queremos minimizar el daño causado. Chisholm (1963: 33) pone este ejemplo: «Acude a tus citas. Pero, si ves que no puedes hacerlo, avisa de ello». También Sellars (1967a: 303) los presenta de ese modo. Expresados en forma de obligaciones, se ajustan a cualquiera de estos dos esquemas: «Es obligatorio A ; ahora bien, es obligatorio B , si no A », como en el ejemplo de Chisholm, o bien «Es obligatorio no A ; ahora bien, es obligatorio B , si A », como en nuestro ejemplo «No robes. Pero, si has robado algo, devuélvelo». Sin embargo, de Chisholm (1963: 34) en adelante y de Sellars (1967a: 304) en adelante se asume implícitamente que las obligaciones contrarias al deber son obligaciones condicionales, de la forma «Es obligatorio B , si A », cuyo carácter contrario al deber es relativo a la presencia de una obligación primaria «Es obligatorio no A ».

De acuerdo a la segunda manera de entenderlas, que ha devenido estándar, las obligaciones contrarias al deber (a veces llamadas obligaciones secundarias) no son un subconjunto propio de las obligaciones condicionales. Una misma obligación condicional será contraria al deber en relación a un conjunto de enunciados y no lo será en relación a otro. Así pues, cualquier obligación condicional «Es obligatorio B , si A » es *potencialmente* una obligación contraria al deber, ya que existen infinitos conjuntos de enunciados que contienen «Es obligatorio no A », respecto de los cuales aquella obligación condicional es contraria al deber. Por ello, todo lo que se descubra acerca de la formalización de obligaciones contrarias al deber es relevante para la formalización de obligaciones condicionales en general.

Chisholm sostiene que una obligación contraria al deber «Es obligatorio B , si A » no puede formalizarse ni mediante $O(A \rightarrow B)$ ni mediante $A \rightarrow OB$. Para lo primero utiliza un argumento de Prior (1954) que se sigue de III. Sean $r =$ «Juan roba» y $d =$ «Juan devuelve lo robado». Supongamos que es obligatorio que Juan no robe: $O(\neg r)$. Al formalizar «Es obligatorio que Juan devuelva lo robado, si Juan roba» mediante $O(r \rightarrow d)$ obtenemos una obligación vacía de contenido. El motivo: al contrario de lo que sucede con el enunciado en español, que apunta hacia una obligación que podría no darse, $O(r \rightarrow d)$ se sigue de $O(\neg r)$ en virtud del teorema $O(\neg r) \rightarrow O(r \rightarrow d)$. Y lo que es todavía peor: también $O(r \rightarrow \neg d)$ se sigue de $O(\neg r)$, esta vez en virtud del teorema $O(\neg r) \rightarrow O(r \rightarrow \neg d)$. Si es obligatorio que Juan no robe, se siguen en SDL dos obligaciones contrarias al deber en apariencia contradictorias: que es obligatorio que Juan devuelva lo robado; que es obligatorio que Juan *no* devuelva lo robado. Ni Prior ni Chisholm opinan que aquellos dos teoremas de SDL sean en sí paradójicos. Lo paradójico viene de formalizar «Es obligatorio que Juan devuelva lo robado, si Juan roba» mediante $O(r \rightarrow d)$. Prior (1955: III.I.6, 224) concluye que la formalización adecuada tal vez sea $r \rightarrow O(d)$, mientras que Chisholm (1963: 34-35) ofrece un argumento según el cual

tampoco ésta es una buena formalización. El argumento, que presentamos a continuación, se conoce hoy como «paradoja de Chisholm» a pesar de que su autor no lo construyó con objeto de presentar una paradoja, sino como herramienta para rechazar cierta formalización.

§ 5. Paradoja de Chisholm

En lógica deóntica abundan las paradojas (cf. Ausín, 2005). Las más sencillas aparecen al *traducir* teoremas de SDL o de cualquier otro sistema deóntico a enunciados de un lenguaje natural, resultando éstos claramente falsos o carentes de sentido. $O(\neg r) \rightarrow O(r \rightarrow d)$ es un ejemplo canónico. Que algunas de sus traducciones sean paradójicas no depende sólo de que choquen con nuestras intuiciones, sino también de que el teorema se prueba desde unos axiomas cuya verdad es plausible y con ayuda de unas reglas que preservan la verdad.

Otras paradojas surgen al *formalizar* enunciados de un lenguaje natural mediante fórmulas de un lenguaje artificial, resultando que ciertas propiedades contraintuitivas de las fórmulas no estaban presentes en los enunciados. La paradoja de Chisholm entra en esta categoría. Se apoya en el siguiente conjunto de enunciados.

Conjunto de Chisholm $C = \{A, B, C, D\}$

- A Es obligatorio que Juan ayude a sus vecinos.
- B Es obligatorio que, si Juan ayuda a sus vecinos, les diga que va a ayudarles.
- C Si Juan no ayuda a sus vecinos, es obligatorio que no les diga que les ayuda.
- D Juan no ayuda a sus vecinos.

Se está representando un contexto en el que cierto hecho D supone el incumplimiento de cierta obligación A. Resulta por tanto natural la presencia de la obligación contraria al deber C, que nos dice cómo minimizar el daño causado por D. Más artificial, aunque no ilegítima, es la presencia de cierta obligación condicional B que parece completar lo que dicta A.

Intuitivamente C es consistente y no redundante. Lo primero significa que de C no se sigue ninguna contradicción; lo segundo, que ningún enunciado se sigue de los demás. ¿Pero cómo formalizar C de manera consistente y no redundante? Definimos $p =$ «Juan ayuda a sus vecinos», $q =$ «Juan dice a sus vecinos que les ayuda». Según Chisholm, la formalización más plausible de los enunciados de C en el lenguaje L_D es como sigue:

Formalización $C_1 = \{1, 2, 3, 4\}$

- 1 Op
- 2 $O(p \rightarrow q)$
- 3 $\neg p \rightarrow O\neg q$
- 4 $\neg p$

Si aceptamos C_1 como formalización de C , llegamos a una contradicción. Chisholm destaca los dos principios en que se basa la derivación formal de esa contradicción, principios que Sellars (1967a) volverá a destacar con la misma notación de Chisholm, que es la siguiente:

- | | | |
|----|---|-----------------------|
| I | De OA y $O(A \rightarrow B)$ inferir OB | Regla derivada de SDL |
| II | $\neg(OA \wedge O\neg A)$ | Axioma D* de SDL |

Primero derivamos Oq a partir de 1, 2, I (regla que presupone K y MP). Después $O\neg q$ a partir de 3, 4 y Conj (regla que presupone Taut y MP). Obtenemos así un par de fórmulas cuya conjunción $Oq \wedge O\neg q$ contradice a D*.

Demostración: $1, 2, 3, 4 \vdash_{\text{SDL}} (Oq \wedge O\neg q) \wedge \neg(Oq \wedge O\neg q)$

- | | | |
|----|--|--------------|
| 1) | Op | Premisa 1 |
| 2) | $O(p \rightarrow q)$ | Premisa 2 |
| 3) | $\neg p \rightarrow O\neg q$ | Premisa 3 |
| 4) | $\neg p$ | Premisa 4 |
| 5) | Oq | I en 1, 2 |
| 6) | $O\neg q$ | MP en 3, 4 |
| 7) | $Oq \wedge O\neg q$ | Conj en 5, 6 |
| 8) | $\neg(Oq \wedge O\neg q)$ | Axioma D* |
| 9) | $(Oq \wedge O\neg q) \wedge \neg(Oq \wedge O\neg q)$ | Conj en 7, 8 |

Obsérvese que 7) no es una contradicción por no ser de la forma $A \wedge \neg A$. Se han utilizado las cuatro premisas y todos los axiomas de SDL, aunque no todas sus reglas, sólo MP. A la vista de la contradicción resultante, Chisholm formaliza B de otra manera:

Formalización $C_2 = \{1, 2^*, 3, 4\}$

- | | |
|----|------------------------------|
| 1 | Op |
| 2* | $p \rightarrow Oq$ |
| 3 | $\neg p \rightarrow O\neg q$ |
| 4 | $\neg p$ |

De C_2 no se deducen contradicciones, luego es consistente. Pero una de sus fórmulas se deduce de otra, con lo que es redundante.

Demostración: $4 \vdash_{\text{SDL}} 2^*$

- | | | |
|----|---|------------|
| 1) | $\neg p$ | Premisa 4 |
| 2) | $\neg p \rightarrow (p \rightarrow Oq)$ | Taut |
| 3) | $p \rightarrow q$ | MP en 1, 2 |

Para Chisholm, como ya estaba probado que $O(\neg p \rightarrow \neg q)$ no formaliza C y ahora el estudio de C_1 y C_2 prueba que $\neg p \rightarrow O\neg q$ tampoco, el argumento de que SDL no puede formalizar obligaciones contrarias al deber habría concluido. En sus propias palabras, refiriéndose a los imperativos contrarios al deber: «most of the deontic logics which have been developed in recent years cannot be applied to situations in which we wish to assert such imperatives» (Chisholm, 1963: 33). Otros autores prefieren armar todo el argumento en torno al estudio del conjunto C, haciendo notar que las dos formalizaciones que siguen (y que agotan todas las posibilidades) son consistentes pero

redundantes, ya que en ambas de Op se sigue $O(\neg p \rightarrow \neg q)$, conque se reproduce el argumento de Chisholm de que $O(\neg p \rightarrow \neg q)$ no formaliza C.

Formalización $C_3 = \{1, 2, 3^*, 4\}$

- 1 Op
- 2 $O(p \rightarrow q)$
- 3* $O(\neg p \rightarrow \neg q)$
- 4 $\neg p$

Formalización $C_4 = \{1, 2^*, 3^*, 4\}$

- 1 Op
- 2* $p \rightarrow Oq$
- 3* $O(\neg p \rightarrow \neg q)$
- 4 $\neg p$

Desde 1963 todo sistema deóntico que busque un mínimo de plausibilidad ofrece su propia formalización de las obligaciones contrarias al deber. Para hacerse una idea de su importancia, baste considerar lo siguiente. La primera edición de 1983-1989 del *Handbook of Philosophical Logic* en 4 volúmenes sólo contenía un artículo sobre lógica deóntica (Åqvist, 1984), que era introductorio. En la segunda edición, que de 2001 a 2014 ha publicado 17 volúmenes, el único artículo sobre lógica deóntica que se añade (Carmó y Jones, 2002) está dedicado al problema de cómo formalizar ese tipo de obligaciones .

§ 6. El artículo de Sellars en contexto

Sellars (1967a) es un extenso trabajo de 42 páginas, publicado en diciembre de 1967 como primer artículo del número 4 del volumen 1 de *Noûs*. Ese número contiene un «Symposium on Deontic Logic» formado por tres artículos originales (Sellars, 1967a; Anderson, 1967; Åqvist, 1967) seguidos de un comentario crítico (Powers, 1967) a esos tres artículos y a otros dos de Castañeda (1967a, 1967b). Siguen dos trabajos sin relación alguna los anteriores. Del simposio llaman la atención tanto la importancia dada al texto de Sellars como el hecho de que Powers comente los textos de Castañeda, pues ni uno ni otro eran autores influyentes en ese campo; de hecho, el texto de Sellars apenas ha sido citado desde entonces, en tanto que el de Åqvist es un clásico. Entenderemos mejor a Powers si recordamos que Castañeda era director de *Noûs* y Powers uno de sus editores, pero también si destacamos que aquél desarrollaba un sistema lógico llamado M^* que había influido en la posición de Sellars, de modo que un análisis de su texto quedaba más completo en conexión con las ideas de Castañeda. En cuanto al papel protagonista de Sellars en el simposio, hay que decir que, aparte de su relevancia objetiva, Castañeda (1986: 45) le reconocía como su mentor intelectual y ya le había publicado años antes, en una compilación de textos sobre moral, un texto (Sellars, 1963) que desarrollaba ideas filosóficas muy presentes en el más técnico Sellars (1967a).

La relación personal e intelectual entre ambos autores se puede rastrear tanto en fuentes autobiográficas y biográficas como en el análisis de sus respectivos trabajos.⁷ Se

⁷ La autobiografía Castañeda (1986: 45-67) es nuestra fuente principal. La autobiografía Sellars (1975) sólo alcanza hasta 1946, antes de que ambos se conocieran en 1950. La correspondencia disponible entre ambos (Chrucky, 2006) sobre temas epistemológicos durante 1961-1962 no guarda relación con la lógica deóntica, aunque sugiere que Sellars no atribuiría ideas a Castañeda en 1967 sin antes consultarle. Las monografías sobre Sellars (deVries, 2005; O'Shea, 2007) apenas contienen detalles biográficos.

conocieron en otoño de 1950, durante un seminario de teoría del conocimiento en la University of Minnesota. Sellars trabajaba allí desde 1946. No era todavía reconocido, aunque su nombre sonaba por ser coeditor de *Readings in Philosophical Analysis* (1949) con Herbert Feigl y *Readings in Ethical Theory* (1952) con John Hospers, así como fundador en 1950 junto a Feigl de la revista *Philosophical Studies*. Castañeda era un estudiante que había emigrado de Guatemala a Estados Unidos en 1948. Sellars fue durante 1950-1954 mentor de Castañeda, quien obtuvo su BA en 1950, su MA en 1952 y su PhD en 1954. Desde 1951 era asistente de investigación de Sellars. Comienza así un largo período de influencia y respeto mutuos. Si bien la influencia en torno a cuestiones filosóficas generales suele ser de Sellars a Castañeda, en lógica deóntica se invierte el sentido. En otoño de 1951, meses después de que von Wright (1951a) propusiera un sistema lógico donde los operadores deónticos convierten tipos de acción en proposiciones, Castañeda sugería a Sellars que tal vez fuera más adecuado que tales operadores (vistos como conectivas monarias) convirtiesen en proposiciones contenidos mental de tipo práctico, de los que por otra parte se ocupaba Sellars en su teoría de las intenciones. Sellars aprueba convertir esas ideas en tesis de máster, que Castañeda defiende en verano de 1952. En junio de 1954 Castañeda se doctora con la tesis *The Logical Structure of Moral Reasoning*. Desde entonces publica numerosos artículos sobre lógica deóntica, de los cuales Sellars (1967a) sólo cita «The Logic of Obligation» (Castañeda, 1959), publicado en un número de sus *Philosophical Studies* donde también publicaban Anderson y Åqvist.

Años después Castañeda se asienta profesionalmente. En 1966 la Wayne State University le ofrece, en parte para que no aceptase una cátedra de la University of Pennsylvania, fundar y dirigir una revista de filosofía. Entusiasmado, ve la oportunidad de intervenir como editor en lo que él y Sellars interpretaban como un cambio de rumbo en la filosofía norteamericana. El título de la revista, *Noûs*, fue sugerido por Sellars. Ambos defendían que la filosofía como análisis se agotaba y que debía volverse a la filosofía como estudio sistemático acerca del hombre; la lógica era, más que un instrumento de formalización, una herramienta para edificar sistemas. Lo primero asoma en el lema de la revista, inspirado en Terencio: «Nihil philosophici a nobis alienum putamus». Lo segundo en su declaración de intenciones: «NOÛS publishes essays and brief discussions on philosophical problems regardless of the author's philosophical school or point of view. Papers that apply the techniques of formal logic are welcome». Castañeda era ya un autor conocido. Destacan su *guise theory* en metafísica, su análisis de los *quasi-indexicals* en filosofía del lenguaje y su teoría de las *practitions* en lógica deóntica.

El antiguo alumno, que descollaba como lógico deóntico, solicitaba a Sellars un texto que estaba casi listo dos años antes. Se conserva una versión digitalizada (Sellars, 1965) de aquel borrador, por lo demás muy próximo a la versión final, mejorada a partir de comentarios de Castañeda y Louis Goble. Sellars (1967a) abordaba un tema fundamental de lógica deóntica, la paradoja de Chisholm, desde una compleja teoría de las obligaciones morales expuesta en (Sellars, 1968: VII) y con pocas publicaciones previas (Sellars, 1966, 1967b). Pero lo cierto es que ese artículo ha sido muy poco tenido en cuenta por los comentaristas sellarsianos o por los lógicos deónticos. Es una cuestión debatible si Sellars estaba bien informado sobre los avances recientes en lógica deóntica. Cita fuentes relevantes (Robinson, 1967; Rescher, 1967) que aún estaban por publicarse en los *Philosophical Studies*, pero sus argumentos dependen más de su propio sistema filosófico que de las aportaciones de los lógicos del momento.

§ 7. Solución de Castañeda

Castañeda desarrollaba desde el otoño de 1951 (cf. Castañeda, 1986: 47) sistemas de lógica deóntica en los cuales, a nivel proposicional, se distingue entre variables $\{p, q, r, \dots\}$ que describen actos y variables $\{p', q', r', \dots\}$ que prescriben actos. El sistema M^* de Castañeda (1959, 1960) es el que aquí trataremos, por ser el que Chisholm y Sellars tenían en cuenta. Su distinción entre dos tipos de variables tenía como objetivo dar cuenta de la diferencia entre expresiones como «Pedro da el anillo a María» por un lado, «Pedro, da el anillo a María» y «Yo, Pedro, daré el anillo a María» por otro lado, que presuponen los mismos objetos y relaciones pero expresan contenidos distintos.

El contenido de una variable p es una *proposición*, aquello que expresamos mediante una oración declarativa y que resulta verdadero o falso respecto de una situación posible; el de una variable p' es (lo que años más tarde el autor llamará) una *practicción*, aquello que expresamos mediante una resolución en primera persona o un mandato (orden, solicitud, sugerencia, súplica, ruego...) en tercera persona. Dada una situación, las practicciones no son verdaderas ni falsas, aunque pueden ser exigibles o no exigibles, legítimas o ilegítimas, obedecidas o no obedecidas, en función del nivel de análisis.

Las peculiaridades de M^* son muchas y a veces muy heterodoxas, lo que unido al hecho de que no es un sistema influyente nos previene de exponerlo en detalle. Se trata de un sistema similar a SDL, aunque admite tanto proposiciones como practicciones. Las obligaciones, por su parte, son proposiciones; se forman anteponiendo O a una fórmula que contenga al menos una practicción, sobre la cual ejerce O su carácter de obligación. Y de los teoremas de M^* hay uno que es crucial en el análisis de la paradoja de Chisholm:

$$T \quad (A \rightarrow OB') \rightarrow O(A \rightarrow B')$$

Lo que T significa es que, si una obligación depende de una condición fáctica, podemos reformular la obligación de tal modo que su contenido sea un condicional cuyo consecuente funcione como auténtico contenido de la obligación.

¿Puede formalizarse C en M^* satisfaciendo consistencia e independencia? Chisholm (1963: 33) dice de pasada que tal vez el sistema M^* de Castañeda (1960) escape a la paradoja, pero no propone ninguna formalización. Sellars (1967a: 303) formaliza C en el sistema M^* de Castañeda (1959) del siguiente modo:

Formalización $C_5 = \{1c, 2c, 3c, 4\}$

1c Op'

2c $O(p \rightarrow q')$

3c $\neg p \rightarrow O\neg q'$

4 $\neg p$

Esta misma formalización aparece en Castañeda (1967b), aunque sólo en nota a pie de página. Castañeda (1975: 7 § 11, 218-220) la trata filosóficamente; Castañeda (1981) desde un punto de vista más lógico. Tomberlin (1983), a diferencia de Castañeda, la expone de forma clara y autocontenida, más tarde recogida por Carmó y Jones (2002: 332-336).

De C_5 no se deriva ninguna contradicción: aunque de 3c y 4 se deriva $O\neg q'$, no hay manera de obtener Oq' a partir de 1c y 2c. De modo que C_5 es consistente. Mas no independiente, pues de 4 se deduce 2c con ayuda de MP, Taut y T.

Demostración: $4 \vdash_{M^*} 2c$

- | | | |
|----|---|-------------|
| 1) | $\neg p$ | Premisa 4 |
| 2) | $\neg p \rightarrow (p \rightarrow Oq')$ | Axioma Taut |
| 3) | $p \rightarrow Oq'$ | MP en 1, 2 |
| 4) | $(p \rightarrow Oq') \rightarrow O(p \rightarrow q')$ | Teorema T |
| 5) | $O(p \rightarrow q')$ | MP en 3, 4 |

Aunque Tomberlin (1983: 233-234) y Castañeda (1983) no le den importancia, no parece aceptable que de «Juan no ayuda a sus vecinos» se siga «Es obligatorio que, si Juan ayuda a sus vecinos, les diga que va a ayudarles». Pero incluso tolerando la falta de independencia en C_5 surgen problemas. Dado que también C_2, C_3, C_4 eran conjuntos consistentes y no independientes, ¿para qué complicar SDL al modo en que lo hace Castañeda? De hecho, C_2 es tan parecido a C_5 una vez que $O(p \rightarrow q')$ se reescribe como $p \rightarrow Oq'$ que resulta difícil ver la diferencia entre sendos conjuntos de fórmulas.

Tal vez pueda argüirse que M^* , aunque presenta las mismas dificultades que SDL para formalizar C , tiene virtudes de las que carece SDL. Aun así, hay dificultades intrínsecas a la solución de Castañeda y ajenas a la existencia de C_1, C_2, C_3, C_4 . Tomberlin (1983: 239-241) señala dos: (i) De B se sigue intuitivamente la falsedad de «Es obligatorio que, si Juan ayuda a sus vecinos, *no* les diga que va a ayudarles», que en M^* se formaliza $O(p \rightarrow \neg q')$, equivalente a $p \rightarrow O\neg q'$ por T y MP, pero a esto último se llega desde la fórmula 4, Taut y MP, de modo que nos topamos, no con una contradicción, pero sí con una nueva paradoja. (ii) Si la formalización de B en M^* fuera $O(p \rightarrow q')$ en lugar de 2c, como cabe defender si se cree que B expresa la obligatoriedad de que no se dé q sin p , entonces se tiene que desde esa fórmula y 1c llegamos por K y MP hasta Oq' , que entra en contradicción (dado el axioma D^*) con la fórmula $O\neg q'$, obtenida desde 3c y 4 por MP.

§ 8. Solución de Sellars

Sellars (1967a) discute la paradoja de Chisholm de un modo muy particular, mezclando notación e ideas convencionales de lógica deóntica con elementos, no siempre explícitos, de su teoría de la obligaciones (Sellars, 1968: VII). En la primera sección coincide con Chisholm en que L_D sólo puede formalizar obligaciones condicionales mediante:

- [F₁] $O(A \rightarrow B)$
- [F₂] $A \rightarrow OB$

Y con Chisholm vuelve a coincidir en que ninguna de estas dos expresiones formaliza bien las obligaciones contrarias al deber. Sellars llama *primera* paradoja de

Chisholm lo que para éste es el argumento por el cual, dado $O\neg A$, ninguna obligación contraria al deber puede formalizarse mediante $[F_1]$. No analizaremos el tratamiento sellarsiano de este argumento. Nos centraremos en cómo Sellars aborda lo que él llama *segunda* paradoja de Chisholm, que no es otra cosa que la paradoja en sentido estricto, a través de la cual Chisholm argumenta que tampoco $[F_2]$ formaliza ninguna obligación contraria al deber relativa a $O\neg A$.

Los principios I y II de Chisholm son asumidos por Sellars, quien acepta sin reservas II (axioma D*) pero vuelve una y otra vez sobre la regla I, distinguiendo en ella diversos sentidos. Tanto C_1 como la demostración de que es inconsistente son expuestos al final de la primera sección, advirtiéndose que a nivel expresivo «some distinctions are in order» (Sellars, 1967a: I, 307), ya que no hay motivos de peso para atacar ni las premisas ni las reglas de cálculo utilizados al derivar una contradicción a partir de C_1 .

Si Castañeda distinguía proposiciones $\{p, q, r...\}$ de practiciones $\{p', q', r'...\}$, estableciendo además que el alcance de O en OA sólo afecta a las practiciones de A, Sellars (1967a: II-III) llega a un resultado similar mediante una estrategia distinta, que incluye dos distinciones.

En primer lugar, inspirado en von Wright (1951a), distingue el uso primario de las conectivas booleanas para combinar fórmulas de un uso derivado para combinar predicados (von Wright entendía que el uso derivado en L_w consistía en combinar términos). Con este segundo uso cabe separar acciones simples de complejas. Sea un lenguaje de primer orden L_1 apropiado para formalizar el conjunto de Chisholm, con $j =$ «Juan», $Px =$ « x ayuda a los vecinos», $Qx =$ « x avisa a los vecinos de que les va a ayudar». La formalización de «Si Juan ayuda a sus vecinos, les dice que les va a ayudar» puede ser tanto $Pj \rightarrow Qj$, donde el condicional se usa de forma primaria y las dos acciones referidas por sendas letras de predicado son simples, como $(P \rightarrow Q)j$, donde el condicional se usa de forma derivada y la acción referida por el predicado complejo es una acción compleja. Ambas formalizaciones son legítimas. La primera es más perspicua, ya que de $\{Pj \rightarrow Qj, Pj\}$ se sigue Qj mientras que de $\{(P \rightarrow Q)j, Pj\}$ no se sigue nada interesante, al menos con las reglas de cálculo habituales; pero la segunda formalización puede ser más conveniente en un contexto donde la estructura interna del predicado complejo sea irrelevante. En relación al operador O, y por analogía con el axioma K de SDL, $O[Pj \rightarrow Qj]$ plantea el problema de si se distribuye O a través de la fórmula entre corchetes, mientras que $O[(P \rightarrow Q)j]$ plantea el problema de si se distribuye O a través del predicado entre paréntesis. Sellars afirma que O se distribuye a través de $Pj \rightarrow Qj$ bajo ciertas condiciones, aunque nunca a través de $(P \rightarrow Q)j$. Para precisar cuáles son esas condiciones introduce una segunda distinción.

Inspirado esta vez en Castañeda (1959, 1960), Sellars distingue entre predicación indicativa y predicación no indicativa. Sea de nuevo L_1 . La fórmula Pj se lee « j does P » si es indicativa, « j to do P » si no es indicativa; en español tal vez diríamos « j hace P » y «que j haga P », por lo que llamaremos predicación subjuntiva a la no indicativa. Tales expresiones semiformales se concretan en «Juan ayuda a los vecinos» y «que Juan ayude a los vecinos». En relación al operador O, no está claro cómo interpretar $O[\text{Juan ayuda a los vecinos}]$, si es que admite alguna interpretación, mientras que $O[\text{que Juan ayude a los vecinos}]$ indica claramente «Es obligatorio que Juan ayude a los vecinos» en el sentido de que Juan tiene la obligación de realizar determinada acción. Esto último se

apoya en una interpretación de O como deber-hacer. Una interpretación de O como deber-ser permitiría interpretar O[Juan ayuda a los vecinos] como «Es obligatorio aquel estado de cosas donde Juan ayuda a los vecinos».

¿Cómo cruza Sellars aquellas dos distinciones y cómo las pone en relación con O? De una forma un tanto insatisfactoria. La fórmula $O[Pj \rightarrow Qj]$ del fragmento de L_1 sin cuantificación ni variables da lugar en el lenguaje semiformal de Sellars a seis esquemas:

- (i) $O[(j \text{ hace } P) \rightarrow (j \text{ hace } Q)]$
- (ii) $O[(j \text{ hace } P) \rightarrow (\text{que } j \text{ haga } Q)]$
- (iii) $O[(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow (j \text{ hace } Q)]$
- (iv) $O[(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow (\text{que } j \text{ haga } Q)]$
- (v) $O[j \text{ hace } (P \rightarrow Q)]$
- (vi) $O[\text{que } j \text{ haga } (P \rightarrow Q)]$

El autor sólo se ocupa de (ii) y (vi). Aunque no lo dice claramente, suponemos que en el alcance de O tiene que haber alguna predicación subjuntiva, luego quedan descartados (i) y (v). Por otro lado, al igual que (i) y (v) son equivalentes en virtud (Sellars, 1967a: II, 309) de que lo son $[(j \text{ hace } P) \rightarrow (j \text{ hace } Q)]$ y $[j \text{ hace } (P \rightarrow Q)]$, suponemos que son equivalentes (iv) y (vi) en virtud de que lo sean $[(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow (\text{que } j \text{ haga } Q)]$ y $[\text{que } j \text{ haga } (P \rightarrow Q)]$, luego queda descartado (iv) por redundante. Tan sólo quedaría justificar que Sellars haya descartado (iii). Se niega (Sellars, 1967a: II, 311) la equivalencia entre $[(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow (j \text{ hace } Q)]$ y $[(j \text{ no hace } Q) \rightarrow (\text{que } j \text{ no haga } P)]$, por tanto se niega la equivalencia entre (iii) y un esquema similar a (ii) aunque con antecedente y consecuente negados; si esta equivalencia fuera admitida, se podría descartar (iii) por redundante, pero al no ser así queda abierta la cuestión de por qué Sellars ni siquiera considera esquemas de tipo (iii).

Parecidos recortes aplica Sellars a los esquemas semiformales a que da lugar la fórmula $Pj \rightarrow OQj$, que en este caso son cuatro porque no se tiene en cuenta la distribución de O dentro de predicados complejos.

- (vii) $(j \text{ hace } P) \rightarrow O(j \text{ hace } Q)$
- (viii) $(j \text{ hace } P) \rightarrow O(\text{que } j \text{ haga } Q)$
- (ix) $(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow O(j \text{ hace } Q)$
- (x) $(\text{que } j \text{ haga } P) \rightarrow O(\text{que } j \text{ haga } Q)$

Como dijimos, hemos de suponer que en el alcance de O tiene que haber alguna predicación subjuntiva, lo que descarta (vii). Sellars, por otro lado, sólo se ocupa de (viii), lo que nos mueve a suponer, de nuevo sin mucha ayuda por parte del autor, que las predicaciones subjuntivas no pueden aparecer fuera del alcance de O. Esto descartaría (ix) y (x).

El resultado final es que de todas las maneras posibles en que se cruzan O, la distinción entre predicados simples-complejos y la distinción entre predicación indicativa-subjuntiva con objeto de formalizar el enunciado B de Chisholm, maneras que nosotros hemos cuantificado en diez, Sellars sólo se ocupa de (ii), (vi), (viii). Pero aún hay más: el autor sostiene, siguiendo a Castañeda, que (ii) y (viii) son equivalentes

(Sellars, 1967a: II, 312). Según (ii) y (viii), el hecho de que Juan ayude a sus vecinos es condición suficiente para que sea obligatorio que les avise de que va a ayudarles, mientras que (vi) expresa la obligación compleja de que Juan no puede ayudar a sus vecinos sin avisarles de que les va a ayudar.

La pregunta es inevitable: ¿hacían falta tantas distinciones para quedarse como al principio? Está claro que la distinción importante es la primera: «The use of logical connectives to form compound expressions for action kinds is at the heart of our problem» (Sellars, 1967a: II, 307). Pero con la segunda hubiera bastado, si de lo que se trataba era de distinguir entre (ii) y (viii) por un lado y (vi) por otro.

Si en L_1 fijamos un solo agente j y dos predicados monarios P y Q , el lenguaje semiformal de Sellars puede reducirse a uno proposicional muy similar al de Castañeda. En lugar de $\{Pj, Qj\}$ escribimos $\{p, q\}$. Las conectivas booleanas y sus significados son estándar. Las fórmulas se dividen en fácticas y deónticas: aquéllas sin ningún operador O , éstas de la forma OA con A fórmula fáctica; quizá Sellars no considere más posibilidades porque en Sellars (1968: VII) el razonamiento de tipo práctico no requiere más que esos dos tipos de expresiones. Por último, Sellars parece querer decir que A° simboliza una fórmula atómica cuyo predicado en L_1 (simple o complejo) se relaciona en modo subjuntivo con su sujeto, aunque no se especifica cómo interpretar A° cuando A sea compleja. Esta sintaxis es similar a la de Castañeda. Escribimos A° en lugar de A' (que es como lo escribe Sellars) para recordar que el fundamento de la distinción entre A y A° por un lado, A y A' por otro lado, es distinto.

Concluye la tercera sección (Sellars, 1967a: III, 318) con una dicotomía entre $[F_{19}]$ y $[F_{20}]$, donde $[F_{19}]$ corresponde a $[F_2]$ y $[F_{20}]$ corresponde a $[F_1]$.

$$\begin{array}{ll} [F_{19}] & O(A \rightarrow B^\circ) \\ [F_{20}] & O(A \rightarrow B)^\circ \end{array} \qquad \text{Equivalente a } A \rightarrow OB^\circ$$

A continuación se llevan a cabo dos movimientos (Sellars, 1967a: IV, 319). Primero se deja en evidencia que la regla I es ambigua, pues las dos interpretaciones posibles de la fórmula $O(A \rightarrow B)$ que en ella aparece como premisa se corresponden con estas dos reglas:

- Ia De OA y $O(A \rightarrow B^\circ)$ inferir OB°
- Ib De OA y $O(A \rightarrow B)^\circ$ inferir OB°

Dada la equivalencia entre $O(A \rightarrow B^\circ)$ y $A \rightarrow OB^\circ$, reconoce Sellars que lo razonable sería descartar Ia, de la cual sin embargo dice que «is not completely lacking in intuitive support» (Sellars, 1967a: IV, 320). Retoma su estudio en Sellars (1967a: VII), aunque nunca llega a admitirla. Distinto es el caso de Ib, que sí admitirá después de varias reformulaciones.

El segundo movimiento consiste en ofrecer dos formalizaciones alternativas C_6 y C_7 que se diferencian en sus interpretaciones respectivas del enunciado B de Chisholm. Sintácticamente, C_6 se asemeja al C_5 de Castañeda y C_7 al C_1 de Chisholm.

Formalización $C_6 = \{1, 2, 3, 4\}$

- 1s Op°
 2s $O(p \rightarrow q^\circ)$
 3s $\neg p \rightarrow O\neg q^\circ$
 4 $\neg p$

Formalización $C_7 = \{1, 2, 3, 4\}$

- 1 Op°
 2t $O(p \rightarrow q)^\circ$
 3s $\neg p \rightarrow O\neg q^\circ$
 4 $\neg p$

Sin decantarse por ninguna, Sellars observa que de C_6 y Ia se sigue una contradicción, y que de C_7 y Ib se sigue también una contradicción. En ambos casos se deriva $Oq^\circ \wedge O\neg q^\circ$, que entra en contradicción con el axioma D*. Ante este hecho, una línea argumental habitual sería o bien aceptar C_6 y rechazar Ia (aceptando tal vez Ib), como de hecho hace Castañeda, o bien aceptar C_7 y rechazar Ib (aceptando tal vez Ia), cosa más difícil porque Ib es una regla ampliamente aceptada, que como vimos sólo depende de K y MP. Sellars no sigue ninguna de estas dos estrategias. Deja en suspenso la validez de Ia y Ib, pero aumenta la expresividad del lenguaje con el cual formaliza el conjunto de Chisholm.

Al comienzo de la siguiente sección leemos: «it is only if we appreciate the logical form of the *source* of the premises that we will appreciate the importance of the distinctions we have been drawing for resolving Chisholm's puzzles» (Sellars, 1967a: V, 321). Esas premisas son los enunciados del conjunto de Chisholm, y en particular a los tres primeros, cuya estructura lógica Sellars considera poco explicitada hasta ahora. Y la fuente, *source*, de las premisas está formada por las circunstancias bajo las cuales son válidas las premisas, al menos aquellas que expresan obligaciones. Por otro lado: «The fact that *obligations* are relative to *circumstance* specifications is the key to the solution of our puzzles» (Sellars, 1967a: VI, 325, cursiva nuestra). Obligaciones son no sólo fórmulas de tipo OA, como $O(pq^\circ)$ y $O(p \rightarrow q)^\circ$, sino también las reducibles a tipo OA, como $\neg p \rightarrow O\neg q^\circ$. Una circunstancia en Sellars (1967a: V, 322) es un conjunto de factores tales como haber hecho una promesa o estar en situación de evitar el dolor de alguien. Así pues, una circunstancia c es la conjunción $f_1 \wedge \dots \wedge f_n$ de n factores, sometida a restricciones sobre las cuales el autor no es demasiado claro (Sellars, 1967a: V, 322-325). Se dice por ejemplo que cada factor es la afirmación o negación de un hecho relevante para la obligación, o que ningún factor describe la acción obligada o prohibida por el operador O, pero no se profundiza mucho más en este asunto.

Llama la atención que el autor, al relativizar las obligaciones a circunstancias, lo exprese en términos intensionales: cada obligación es exigible *porque* (y no *si*) se da cierta circunstancia (Sellars, 1967a: V, 325), lo que podría emparentar la propuesta de Sellars con la noción diádica de obligación $O(\dots/\dots)$ que los lógicos deónticos estaban investigando en aquellos años. Pero luego oscurece Sellars el carácter intensional al escribir a veces $c \rightarrow OA^\circ$, siendo esa flecha la misma conectiva que en otros pasajes simboliza el condicional material. Más interesante es cuando escribe $OA^\circ / \{c\}$, aunque sin dejar claro si lo que viene después de la barra forma parte del lenguaje objeto o del metalenguaje. En algunos pasajes parece que forme parte del lenguaje objeto, que Sellars en ningún momento define con rigor.

La formalización (que nosotros llamamos) C_8 de Sellars (1967a: VI, 328) consta de cinco fórmulas. A las cuatro habituales antepone O° , que declara la circunstancia c a causa de la cual tienen validez las obligaciones en $1^\circ, 2^\circ, 3^\circ$.

Formalización $C_8 = \{0', 1', 2', 3', 4\}$

0' c

1' $c \rightarrow Op^\circ$

2' $c \rightarrow O(p \rightarrow q)^\circ$

3' $c \rightarrow O(\neg p \rightarrow \neg q)^\circ$

4 $\neg p$

¿Es C_8 consistente? ¿Es no redundante? Para responder haría falta un cálculo que Sellars sólo ha facilitado muy parcialmente. Pero sí ofrece una regla (Sellars, 1967a: VI, 329), que en su versión proposicional reza:

Ib'' De $OA / \{c_1, \dots, c_n\}$ y $O(A \rightarrow B)^\circ / \{c_1, \dots, c_n\}$ inferir $OB^\circ / \{c_1, \dots, c_n\}$

Simplificando el lenguaje semiformal de Sellars, presentamos la derivación que constituye el núcleo de su artículo. Allí se distingue entre las *circumstances* analizadas en la sección V y los *principles of obligation* analizados en la sección VI. Aquí prescindimos de esa distinción.

0) c	Premisa 0'
1) $c \rightarrow p^\circ$	Premisa 1'
2) $c \rightarrow O(p \rightarrow q)^\circ$	Premisa 2'
3) $c \rightarrow O(\neg p \rightarrow \neg q)^\circ$	Premisa 3'
4) $\neg p$	Premisa 4
5) $Op^\circ / \{c\}$	MP en 0, 1
6) $O(p \rightarrow q)^\circ / \{c\}$	MP en 0, 2
7) $Oq^\circ / \{c\}$	Ib'' en 5, 6
8) $O(\neg p \rightarrow \neg q)^\circ / \{c\}$	MP en 0, 3
9) $\neg p \rightarrow O \rightarrow q^\circ / \{c\}$	[F ₁₉] en 8
10) $O\neg q^\circ / \{c, \neg p\}$	MP en 4, 9

Un lector familiarizado con la lógica formal supondría que Sellars ha querido señalar detrás de cada obligación (distinta de las premisas) las circunstancias de las que depende para limitar su combinación. En particular, 7) y 10) no se podrían combinar mediante una regla análoga a Conj para generar $Oq^\circ \wedge O\neg q^\circ$, de suerte que no habría contradicción con D*. La respuesta del propio Sellars es distinta: localiza el verdadero problema en 0) y 4), pues c no debería contener ni p ni $\neg p$ como factores. En el fondo ambos diagnósticos coinciden en que las obligaciones deberían contener referencia a las circunstancias y en que el cálculo debería explicitar cómo afectan esas circunstancias a la derivación de nuevas fórmulas. Por desgracia, el paso previo a estas dos modificaciones sintácticas, que no es otro que una buena definición de circunstancia, no está elaborado en el artículo de Sellars, a pesar de la longitud del mismo y de las larguísimas digresiones (no siempre claras) en torno a asuntos colaterales.

§ 9. Conclusión

La reflexiones sobre obligaciones contrarias al deber de Sellars (1967a) no han supuesto una contribución importante a la lógica deóntica. El estudio Carmó y Jones (2002) sobre imperativos contrarios al deber no cita su artículo. Allí donde aparece (al-Hibri, 1978: 147; Castañeda, 1981: 83; Åqvist, 1984: 649 [Åqvist, 2002: 190]; Rönnedal, 2010: 48) sólo es un ítem más entre muchos, recogido por mor de la exhaustividad al indicarse qué artículos han abordado el tema, pero nunca es examinado en detalle. Sólo Powers (1967) se ha ocupado de la propuesta sellarsiana.

El modo en que Sellars formaliza obligaciones es poco claro, no siempre riguroso y muy alejado de la manera de trabajar en lógica deóntica. Pero destaca su propuesta de asignar a cada obligación *OA* las circunstancias respecto de las cuales es vigente. En cuanto a su sistema filosófico (Sellars, 1968), sus reflexiones sobre imperativos contrarios al deber sirven de complemento a su investigación sobre lo que significa ser persona. Como las personas se caracterizan, entre otras cosas, por su capacidad para seguir y exigir obligaciones, estudiar las que son contrarias al deber contribuye a comprender cuándo una persona se arrepiente de haber cometido una falta o cuándo es capaz de perdonar a otra que la haya cometido.

Bibliografía

- ANDERSON, A. R. (1956). *The Formal Analysis of Normative Systems*, New Haven, CT: Interaction Laboratory, Sociology Department, Yale University, 1956. Reimpreso en N. RESCHER (ed.), *The Logic of Decision and Action*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1967, 147-213.
- ANDERSON, A. R. (1967): «Some Nasty Problems in the Formal Logic of Ethics», *Noûs*, 1 (1967), 345-360.
- ÅQVIST, L. (1967): «Good Samaritans, Contrary-to-Duty Imperatives, and Epistemic Obligations», *Noûs*, 1 (1967), 361-379.
- ÅQVIST, L. (1984): «Deontic Logic», en D. M. GABBAY y F. GUENTHNER (eds.), *Handbook of Philosophical Logic. Volume 2*, Dordrecht: D. Reidel, 1984, 605-714. Reimpreso en D. M. GABBAY y F. GUENTHNER (eds.), *Handbook of Philosophical Logic. 2nd Edition. Volume 8*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 147-264.
- AUSÍN, T. (2005): *Entre la Lógica y el Derecho. Paradojas y conflictos normativos*, Barcelona: Plaza & Valdés, 2005.
- CARMÓ, J. y A. J. I. JONES (2002): «Deontic Logic and Contrary-to-Duties», en D. M. GABBAY y F. GUENTHNER (eds.), *Handbook of Philosophical Logic. 2nd Edition. Volume 8*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 265-343.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1959): «The Logic of Obligation», *Philosophical Studies*, 10 (1959), 17-23.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1960): «Outline of a Theory on the General Logical Structure of the Language of Action», *Theoria*, 26 (1960), 151-182.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1967a): «Ethics and Logic: Stevensonian Emotivism Revisited», *The Journal of Philosophy*, 64 (1967), 671-683.

- CASTAÑEDA, H.-N. (1967b): «Acts, the Logic of Obligation, and Deontic Calculi», *Crítica*, 1 (1967), 77-99. Reimpreso en *Philosophical Studies*, 19:1-2 (1968), 13-26.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1975): *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*, Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1981): «The paradoxes of deontic logic: the simplest solution to all of them in one fell swoop», en R. HILPINEN (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht: D. Reidel, 1981, 37-85.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1983): «Reply to James E. Tomberlin: Obligations and Conditionals», en J. E. TOMBERLIN (ed.), *Agent, Language, and the Structure of the World: Essays Presented to Hector-Neri Castañeda, with His Replies*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1983, 441-448.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1986): «Self-Profile», en J. E. TOMBERLIN (ed.), *Hector-Neri Castañeda, Profiles* (Volume 6), Dordrecht: D. Reidel, 1986, 3-137.
- CHELLAS, B. F. (1980): *Modal Logic: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- CHISHOLM, R. (1963): «Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic», *Analysis*, 24 (1963), 33-36.
- CHRUCKY, A. (ed.) (2006): *Correspondence between Hector Castañeda and Wilfrid Sellars on Philosophy of Mind*. Edición online de 9 cartas fechadas entre el 6 de marzo de 1961 y el 8 de agosto de 1962. August 4, 2006. URL = <<http://www.ditext.com/sellars/corr.html>>
- DEVRIES, W. A. (2005): *Wilfrid Sellars*, Chesham, Bucks (UK): Acumen Publishing Limited, 2005.
- FØLLESDAL, D. Y R. HILPINEN (1971): «Deontic Logic: An Introduction», en R. HILPINEN (1971: 1-35).
- HAKLI, R. Y S. NEGRI (2012): «Does the deduction theorem fail for modal logic?», *Synthese*, 187:3 (2012), 849-867.
- HANSSON, B. (1969): «An analysis of some deontic logics», *Noûs*, 3 (1969), 373-398. Reimpreso en R. HILPINEN (1971: 121-147).
- AL-HIBRI, A. (1978): *Deontic Logic: A Comprehensive Appraisal and a New Proposal*, Washington, DC: University Press of America, 1978.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J. (1970): *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid: Tecnos, 1970.
- HILPINEN, R. (ed.) (1971): *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht: D. Reidel, 1971 (2ª ed. con nueva introducción 1981).
- HILPINEN, R. Y P. MCNAMARA (2013): «Deontic Logic: A Historical Survey and Introduction», en D. GABBAY ET AL. (eds.), *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*, London: College Publications, 2013, 3-136.
- HINTIKKA, J. (1957): «Quantifiers in Deontic Logic», *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Literarum*, 23:4 (1957), 1-23.
- HUGHES, G. E. Y M. J. CRESSWELL [1996]. *A New Introduction to Modal Logic*, New York, NY: Routledge, 1996.
- KANGER, S. (1957): *New Foundations for Ethical Theory*, Part I, Stockholm: mimeografiado, 1957. Reimpreso en R. HILPINEN (1971: 36-58).

- KRIPKE, S. (1959): «A completeness theorem in modal logic», *Journal of Symbolic Logic*, 24 (1959), 1-14.
- MALLY, E. (1926): *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, Graz: Leuschner & Leubensky, 1926.
- MONTAGUE, R. (1960): «Logical necessity, physical necessity, ethics, and quantifiers», *Inquiry*, 4 (1960), 259-269.
- LEMMON, E. J. Y D. S. SCOTT (1977): *The "Lemmon Notes". An Introduction to Modal Logic*, Edited by Krister Segerberg, Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- O'SHEA, J. R. (2007): *WILFRID SELLARS*, CAMBRIDGE: POLITY PRESS, 2007.
- POWERS, L. (1967): «Some Deontic Logicians», *Noûs*, 1 (1967), 381-400.
- PRIOR, A. N. (1954): «The paradoxes of derived obligation», *Mind*, 63 (1954), 64-65.
- PRIOR, A. N. (1955): *Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1955 (2^a ed. 1962).
- RESCHER, N. (1967): «Semantics Foundations for Conditional Permission», *Philosophical Studies*, 18 (1967), 56-61.
- ROBINSON, J. (1967): «Further Difficulties for Conditional Permission in Deontic Logic», *Philosophical Studies*, 18 (1967), 27-30.
- RÖNNEDAL, D. (2010): *An Introduction to Deontic Logic*, Lexington, KY: CreateSpace, 2010.
- ROSENBERG, J. F. (2007): *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SELLARS, W. (1963): «Imperatives, Intentions, and the Logic of 'Ought'», en H.-N. CASTAÑEDA Y G. NAKHNIKIAN (eds.), *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, MI: Wayne State University Press, 1963, 159-214. Primera versión en *Methodos*, 8 (1956), 227-268.
- SELLARS, W. (1965): «Reflections on Contrary-to-Duty Imperatives», Manuscrito. Fechado por el autor: Pittsburgh, October 16, 1965. URL = <<http://digital.library.pitt.edu/u/ulsmanuscripts/pdf/31735062220979.pdf>>.
- SELLARS, W. (1966): 'Ought' and Moral Principles. Manuscrito. Fechado por el autor: Pittsburgh, February 14, 1966. URL = <<http://www.ditext.com/sellars/omp.html>>
- SELLARS, W. (1967a): «Reflections on Contrary-to-Duty Imperatives», *Noûs*, 1 (1967), 303-344.
- SELLARS, W. (1967b): *Form and Content in Ethical Theory*, The Lindley Lecture for 1967, Lawrence, KS: University of Kansas, 1967.
- SELLARS, W. (1968): *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. / New York: The Humanities Press, 1968.
- SELLARS, W. (1975): «Autobiographical Reflections», en H.-N. CASTAÑEDA (ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, IN: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1975, 277-293.
- TOMBERLIN, J. E. (1983): «Contrary-to-Duty Imperatives and Castañeda's System of Deontic Logic», en J. E. TOMBERLIN (ed.), *Agent, Language, and the Structure of the World: Essays Presented to Hector-Neri Castañeda, with His Replies*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1983, 231-249.
- VON WRIGHT, G. H. (1951a): «Deontic Logic», *Mind*, 60 (1951), 1-15.
- VON WRIGHT, G. H. (1951b): *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.

- VON WRIGHT, G. H. (1956): «A Note on Deontic Logic and Derived Obligation», *Mind*, 65 (1956), 507-509.
- VON WRIGHT, G. H. (1964): «A New System of Deontic Logic», *Danish Yearbook of Philosophy*, 1 (1964), 173-182. Reimpreso como secciones I-X de «A New System of Deontic Logic» en HILPINEN (1971: 105-120); XI-XIV contienen «A Correction to a New System of Deontic Logic», *Danish Yearbook of Philosophy*, 2 (1965), 103-107.

Taula (UIB)
núm. 46,
2014-2015

II. LA CASA
DE LA POESIA

EL INGREDIENTE ESTÉTICO. APUNTES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LITERATURA Y FILOSOFÍA EN JOSÉ GAOS

Héctor Arévalo Benito*

Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador

ABSTRACT: It is fairly well known that José Gaos (1900-1969) suggested the possibility of talking about «Latin American thinking»: referring to «thinking», he argued that the subject matter is Philosophy, while at the same time possessing aesthetic forms of reasoning, and also that moral thought and ideology (or «philosophy») can be found in literature. Therefore, Gaos argues that in thinking written in the Spanish Language, on both sides of the Atlantic, the features of a thinking that is aesthetic in form but philosophical in its ideas could be observed.

KEY WORDS: «Latin American Thought», José Gaos, Philosophy, Literature, Aesthetics, (Non)Metaphysics, Essay, Scientific article, Spain, America.

RESUMEN: Es bastante desconocido que José Gaos (1900-1969) surgiría la posibilidad de hablar de «pensamiento hispanoamericano»: al referirse al «pensamiento», dijo que se trata de una materia que es filosofía, al tiempo que posee formas estéticas de razonar, y que, además se encuentra en la literatura el pensamiento moral, y la ideología; es decir, la filosofía. Así mismo, Gaos sostuvo que en el pensamiento escrito en lengua española, en ambos lados del Atlántico, ya se podían observar estos rasgos: un pensamiento estético en sus formas, pero filosófico en sus contenidos.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento Hispanoamericano, José Gaos, Filosofía, Literatura, Estética, (A)Metafísica, ensayo, artículo, España, América.

* hbenito@utpl.edu.ec

Para entender el lugar de este *ingrediente estético* en nuestro pensamiento, según José Gaos (100-1969), es necesario adelantar¹ algunas de las palabras que denoten qué está entendiendo aquí Gaos por *ingrediente*. Así pues, dirá nuestro asturiano universal dirá que el pensamiento hispano-americano «no se limita a tratar temas estéticos», sino que también «los trata todos estéticamente». En este sentido, la primera característica que va a señalar, de forma «indisputable»,² como propia de nuestro pensar contemporáneo en cuanto hispanoamericanos será una «característica *estética*»,³ por ser ésta la más patente y estar más a la vista en la superficie del pensamiento hispano-americano, y al mismo tiempo, ocupar una gran extensión del mismo. Gaos quiere resaltar lo patente, es decir toda la «superficie» y extensión de la cuestión estética de nuestro pensamiento, precisamente, porque lo,

[...] corriente es fijarse, por una parte, exclusivamente en la filosofías metafísicas por el fondo, sistemáticas y «científicas» por la forma, y, por otra parte, principalmente en la porción más original y valiosa del pensamiento hispano-americano contemporáneo.⁴

Para comenzar esta suerte de *reconstrucción*, va a atender en el comienzo a *la porción más generosa y valiosa* de lo que a primera vista se puede entrever en el pensamiento hispano-americano. Así, de modo apresurado pero firme, advertirá –y como medida contra los posibles adversarios–, que con respecto a la crítica que sostiene que el pensamiento español «no es filosofía, [sino que] no es más que (!) literatura», en efecto –afirma–⁵ tal tipo de pensamiento es «pensamiento estético». Este tipo de críticas no le van a «asustar»: al contrario, a Gaos le parecen más bien una conclusión «fundada».

Pero lo que a él le parece también completamente fundado, y con mayor fuerza si cabe, es la posibilidad de investigar y reflexionar –de *iure* y de *facto*– sobre este tipo de filosofías más literarias; así, defiende que, al mismo tiempo, es completamente infundado que debamos «fijarnos exclusivamente» en cierto tipo de «filosofía» –la tradicionalmente así considerada–, por ser ésta más sistemática o científica: pues Gaos está convencido de que las filosofías «fetén» son *metafísicas* en fondo, y sólo científicas en forma. En este sentido, no se puede apartar de la historia de la filosofía a las filosofías de carácter más literario por *acientíficas*. Así pues, no es menos cierto que:

De la historia de la filosofía forman parte, de hecho, y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas, «literarias». Hay que fijarse también en éstas.⁶

De hecho, para Gaos estas filosofías «ametafísicas y asistemáticas» deben figurar en los libros de historia de la filosofía si no queremos hacer una «historia de la filosofía en su integridad no mutilada», sucediendo así que estos tipos de filosofías «literarias» son

¹ GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 68.

² *Ib.*, p. 58.

³ *Ib.* Cursiva de Gaos.

⁴ *Ib.*, pp. 58 y 59.

⁵ *Ib.*, p. 59.

⁶ *Ib.*

tan merecedoras de la calificación de «filosofía», como el resto. En conclusión, afirmará que «no [se] podrá negar al pensamiento hispano-americano contemporáneo el nombre de filosofía». Dicho esto, y por esta razón, afirma que a este pensamiento hispano-americano, al mismo tiempo que «filosofía», tampoco se le puede dejar de llamar «literatura»: Gaos no cree que pueda dejar de «merecer [denominarse como pensamiento a la] [...] literatura en la misma acepción anterior [que se le ha dado a la filosofía]». El pensamiento hispano-americano, desde la Edad Moderna hasta la Contemporánea sería, para Gaos, y en la misma medida y proporción, tanto una «literatura» como una «filosofía». Gaos sabe⁷ que «según los términos de comparación, el pensamiento hispano-americano contemporáneo, resultará filosofía o no», y, en este sentido, puede ser también considerado literatura.

Así, si tomamos «la totalidad» del pensamiento hispano-americano desde la edad moderna hasta la contemporánea encontraremos dicha vertiente literaria, el mencionado ingrediente estético. Pues nuestro pensamiento, «en todos los casos, es bella literatura –de la más subida calidad»:

Sus «nombres centrales», Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno, Ortega, son los de los grandes prosistas de lengua española desde los siglos de oro. Pero cuántos nombres circundantes y periféricos que añadir. Nombres de pensadores escritores.⁸

Gaos piensa que, si bien no todos los pensadores que escriben, por el mero hecho de escribir, están forzosamente dentro de esa categoría de «pensadores escritores», sin embargo sí encontramos en ella a los escritores, digamos, *de genio*: a los «escritores de casta, de nervio» –así los calificará. Para Gaos, hay un grandísimo grupo de escritores que así se pueden calificar, pues es:

[...] frecuente excelencia del contemporáneo pensar hispano-americano el bien escribir [...].⁹

Pero no sólo es *el bien escribir* lo que caracterizaría el pensamiento hispanoamericano: también es reconocible, en nuestro pensar como hispanoamericanos, un *modo* específico de producción. Veamos la primera de las dos características.

⁷ *Ib.*

⁸ *Ib.* Aportemos, en este momento de nuestro texto, el breve resumen que Gaos hiciera sobre Sarmiento: Para José Gaos, «Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). [Natural] De San Juan. Autodidacto, fue hombre de pensamiento, palabra, pluma y acción. Residió en Chile como “proscrito”, pero interviniendo en la vida no sólo intelectual, sino política del país. Viajó por Europa, África y ambas Américas. Llego a Presidente de la República». Sobre su obra, nos dice lo siguiente: «*Civilización y Barbarie*, más conocido bajo el título de *Facundo*, ha sido reeditada tanto cuanto suelen serlo los libros clásicos: edición a la vez autorizada y asequible, la de Pedro Henríquez Ureña en la colección Las Cien Obras Maestras de la Literatura y del Pensamiento Universal, 2, Losada». También Gaos nos refiere: «*El pensamiento vivo de Sarmiento*, presentado por Ricardo Rojas. Biblioteca del Pensamiento Vivo, 18, [donde se] da perfecta idea de los principales momentos del pensador». (Cursiva de Gaos). GAOS, JOSÉ, O. C., T. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1993, p. 96.

⁹ GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 59.

Gaos considera¹⁰ que, incluso desde los niveles más «ínfimos», en nuestro pensar hay siempre un «pensamiento didáctico» y expresado con «corrección»: de hecho, nuestro pensamiento es un «pensamiento característicamente estético» por la «calidad y excelencia» que se dan en su *expresión*, por

[...] [1] sus formas de expresión y comunicación; [2] sus formas verbales, literarias, escritas y orales; [3] sus formas en la acepción de los géneros literarios y de expresión y comunicación, en general, que usa, que prefiere, y [4] en la acepción del estilo.¹¹

En este tímido esbozo de una filosofía de la «filosofía *more* literario», entendemos que a Gaos le parece¹² que el pensamiento hispano-americano destaca desde el punto de vista de la expresión por las cuatro características mencionadas –a) las formas (o *formatos*) en que nos expresamos; b) la manera literaria –escrita u oral– que usamos al pensar; c) el tipo de género literario que elegimos para hacerlo y d) el estilo que adoptamos en dicho género.

Pero hay que sumar a todas estas *formas de expresión*, las cuales son de una importancia fundamental, el también papel de *las formas mentales de la producción* de nuestro pensamiento como hispanoamericanos: así, afirma Gaos que es necesario, si queremos comprender la forma y la originalidad de este pensar, entender a fondo cómo se ha ido configurando éste en la edad moderna, y se hace en la edad contemporánea. Es decir, para Gaos es necesario explicitar todas las formas literarias de la escritura del pensamiento en lengua española, pues están en el fondo unidas a «ciertas formas mentales» que, además de «propias» y «peculiares», en el fondo son *deliberadas* («preferidas», dirá Gaos). Esta es la razón por la que la elección de la *forma literaria de filosofar* estaría relacionada con la característica específica de nuestro pensamiento hispanoamericano: pues éste vendría producido por *ciertas formas mentales* en la manera en que se dan en nuestro filosofar. Así pues, se dan en aquél:

[a]Formas unidas a ciertas formas mentales, también preferidas, peculiares, más propias, hasta como órgano creador de estas formas, en la dirección de la intimidad del pensamiento mismo. [b]Formas que resultan sociales, o unidas a formas sociales, en una dirección que puede considerarse como opuesta a la anterior.¹³

La forma literaria de filosofar no sólo es posible, sino que además hay una creación constante de formas diferentes de filosofar –nos diría Gaos, frente a la opinión que defendería Nicol–,¹⁴ que se da en este modo de filosofar. Y entre ellas se cuentan las distintas formas literarias de filosofar. De este modo, esta creación constante en las formas filosóficas del pensar nos sitúa: (a) en posición de comprender la *dirección de la*

¹⁰ *Ib.*

¹¹ *Ib.*

¹² *Ib.*

¹³ *Ib.*

¹⁴ Recuérdese, al respecto, la polémica con Nicol acerca de la posibilidad o imposibilidad de darse nuevas formas de filosofar. Para ampliar esta cuestión, puede verse: NICOL, EDUARDO., *Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos*, «Cuadernos Americanos» 3 mayo-junio (1950) 129-139.

intimidad del pensamiento mismo, dentro del «pensador escritor» hispano-americano, pues se dan «en buena parte [en maneras] orales y privadas»;¹⁵ pero también, (b) de entender, al mismo tiempo, que esta forma literaria del filosofar también va unida (es decir, nos desvela) las *formas sociales* como una característica propia, a su vez, del pensar hispano-americano pues –dirá–,¹⁶ dichas formas son, en definitiva, formas «de comunicación del pensamiento», como se verá a continuación, típicas de nuestra cultura hispanoamericana.

La autenticidad del *pensar estético* hispanoamericano: el pensamiento a través del ensayo y el artículo. España y América

En consecuencia, en este punto Gaos arroja¹⁷ una propuesta acerca del alcance de las «formas mentales» del pensamiento hispanoamericano: aquéllas son una característica propia del pensamiento hispano-americano contemporáneo en cuanto «formas ametódicas de ideación y expresión» del pensamiento. Será en este sentido en el que hable Gaos de «estética» en nuestro pensamiento: «son formas estéticas» en su ideación y expresión, en cuanto que «hacen de gala» de una forma ametódica de producción, pero no porque sean carentes aportaciones filosóficas dignas de tener en cuenta.

Buscando definir estas formas ametódicas de producción del pensamiento, Gaos va a distinguir,¹⁸ en consecuencia, dos modelos de escribir filosofía en el pensamiento hispano-americano. Sin embargo –como rápidamente se verá–, ninguno de los dos siguientes le servirán para ejemplificar su ansiada forma de pensamiento *asistemático*: a) el primero es el que llevan a cabo «profesores de filosofía», impartiendo cursos «de forma sistemática, «científica», didáctica, redactados y publicados más o menos directa y fielmente», los cuales también:

[...] componen y publican monografías y tratados filosóficos, magistrales o elementales [...].¹⁹

Constituyen un tipo de pensar absolutamente tradicional. El segundo modelo, (b) es el que lleva a cabo algún que otro autor, por ejemplo, aquel que «no es profesor de filosofía» pero que –y aun siendo menos tradicional que el anterior expuesto–, «de la misma forma» que el que sí es profesor, el *no-filósofo*, en ocasiones también publica monografías y tratados filosóficos (magistrales o no) a la manera tradicional.

En definitiva, entre aquéllos y éstos (profesores y no profesores de filosofía), con cierto sabor tradicional, Gaos cita a los jesuitas españoles y mexicanos desterrados en Italia, así como a distintos filósofos contemporáneos. Pero ninguno de éstos estaría dentro del prototipo que ahora busca sobre los pensadores hispanoamericanos (es decir:

¹⁵ GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 83.

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ *Ib.*, p. 59.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ *Ib.*

un «modelo» del pensamiento *asistemático* y de *ideación y creación ametódica*). Aquéllos son:

[...] Martí y Llórens, Lafinur y Agüero, Varela y Luz, Sanz y Giner, Varona, Hostos, Korn, Vasconcelos²⁰

Reparése en la distinta procedencia de la variada lista de nombres (y épocas) que nos proporciona: desde Martí d'Eixalá, o Llórens i Barba, pasando por Varela, Giner..., hasta llegar a Vasconcelos. De todos ellos dirá algo, pero sus observaciones se centrarán en José E. Varona (1833-1949), pues Varona será considerado el tipo profesor de filosofía tradicional descrito por Gaos en este punto; Hostos²¹ y Alejandro Korn son autores contemporáneos que Gaos va a considerar como fundamentales para hacer una historia del pensamiento hispano-americano, pero, en el caso de Alejandro Korn (1860-1936) se le podrían atribuir las dos dimensiones de carácter sistemático y, en alguna medida, con tintes de filósofo un poco a la antigua usanza, pues fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires –desde 1906–, y su primera formación fue como «Médico alienista», ocupando previamente la cátedra de Anatomía del Colegio Nacional de La Plata.

Es decir: a pesar del interés que tiene Gaos en todos los anteriores autores mencionados, sin embargo va a matizar que «esta literatura» no es la más destacable del «pensamiento hispano-americano contemporáneo, salvo algunas excepciones».

Pero tampoco le va a parecer²² que lo sea «la cultivada precisamente por los “nombres centrales”»: Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno y Ortega. No lo son todos, ni tampoco en toda su obra. Y para demostrar que estos *nombres centrales* tampoco son los más valiosos necesariamente, en este punto Gaos repara en un ejemplo paradigmático y trata la vertiente filosófico-ensayística de Ortega y Gasset, mencionando cómo a éste se le ha *reprochado* el no haber escrito ningún texto estrictamente de «este género» –y el reproche se le ha hecho en diferentes foros–:

[...] cuando no en lo público de la palabra impresa en periódico o libro o dicho en voz alta en algún foro, en lo privado de la escrita en carta o dicha a media voz alta en algún foro, en lo privado de la escrita en carta o dicha a media voz en los mentideros, o en lo íntimo de lo pensado en el fuero interno.²³

²⁰ GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60. Al respecto, brevemente cabe señalar que Gaos se refiere explícitamente en este párrafo a «los jesuitas mexicanos y españoles» exiliados. El resto que menciona (Varona, Hostos, Korn y Vasconcelos) no son jesuitas, aunque Gaos los mencione aquí.

²¹ Eugenio María de Hostos (Mayagüez, 1839-1903), fue una «nacionalista puertorriqueño, abogado y moralista que fue más importante como político que como literato. Sus O. C. (La Habana, 1939-1954, 21 vols.) no han incluido otros veinte [volúmenes] que permanecen inéditos.[...]» WARD, PHILIP, *The Oxford Companion to Spanish Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1978; trad.cast. de Gabriel Zayas, *Diccionario Oxford de Literatura Española e Hispanoamericana*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 390. José Ferrater Mora no lo incluye en su edición de 1979 del *Diccionario de Filosofía*.

²² GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60.

²³ *Ib.* Al respecto nos hace notar Gaos que en «nota posterior habrá de ocuparse con los fundamentos del reproche» y que incluso se puede extender a algún otro autor. *Ib.*

Gaos sabe que con estos «mismos fundamentos» los reproches también se podrían dirigir a algún otro autor (tanto central como «periférico»...), afirma, aunque no especifica cuáles); sin embargo, Gaos va a ignorar, en este momento, a aquellos cuyas publicaciones han tenido la forma de «monografías y tratados filosóficos, magistrales o elementales». Pues las formas literarias de ideación de nuestro pensamiento se *metamorfosean* mejor de otros modos.

Sobre la forma más *original* y *valiosa* del pensamiento hispanoamericano. El *ensayo* y el *artículo*

Lo que Gaos va a proponer es que hay otra forma «literaria» –o mejor expresado: dentro de la filosofía escrita en formas literarias–, que es «más original» y «valiosa» en el pensamiento hispano-americano contemporáneo, y que ya hemos mencionado: son las referidas al *ensayo* y el *artículo*. Es decir, aquellas que denomina²⁴ como formas filosóficas de expresión propias del «burgués laico» y del «hombre moderno», en definitiva, *hijas* de un inmanentismo y perspectivismo filosófico.

En consecuencia, la característica destacable en el pensamiento hispano-americano será que, en lo tocante a filosofía, se hayan preferido «géneros más literarios» tanto para «la exposición de sus ideas» y «la publicación de sus enseñanzas más filosóficas», así como para la «expresión y divulgación de las demás» enseñanzas –aunque no fueran éstas filosóficas. Este tipo de pensamiento filosófico-literario se ha venido haciendo a través de:

[...] el ensayo y el artículo de revista general y de periódico; el libro de génesis, estructura y calidades, valores, reducibles a los del ensayo. Que no es el libro integrado con ensayos y artículos publicados o no anteriormente [...].²⁵

Asimismo, además del *ensayo* y del *artículo* cabe mencionar –y aunque en esta parte del texto Gaos no lo mencione–, que también éste especificará²⁶ una tercera forma, la *correspondencia epistolar*, la cual también contribuiría a forjar la forma de expresión nacida con «el hombre moderno» en su filosofar de lo *inmanente*. Pero no nos detendremos en este género aquí.

Es el momento de conocer, ahora, los nombres de los grandes autores que lo han cultivado. La lista casi coincide con los «nombres centrales» –a falta de dos–²⁷ que

²⁴ *Ib.*, p.49.

²⁵ *Ib.*, p. 60.

²⁶ *Ib.*, p. 62.

²⁷ Es decir: que quizá fueran Martí, Sarmiento y Darío los autores «de los nombres centrales» dados por Ureña que a Gaos no le parecían encajar en las tres «categorías» que está defendiendo en este apartado: pues, en consecuencia, sus obras no le parecían ni carta, ni ensayo, ni artículo. No obstante, más adelante incluirá a Martí como un tipo de pensador filosófico-literario y ensayístico. *Ib.*, p. 61.

Los «nombres centrales», (pero de la «literatura»; no del *ensayo*, etc.) dados por Ureña los recoge Gaos cuando escribe: «La historia literaria de la América española [según Ureña] debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó». *Ib.*, p. 57.

(La anterior afirmación la hacía Pedro Henríquez Ureña en sus *Seis ensayos de nuestra expresión*, Buenos Aires/Madrid, Editorial BABEL (Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias), 1928.)

hemos mencionado ya. Entre estas formas de expresión ensayística del pensamiento, Gaos no sólo cuenta²⁸ con que se puedan considerar como *ensayo* los «Siete Tratados»²⁹ de Juan Montalvo, sino –en su opinión, y a pesar de las críticas–, también «El Espectador» de Ortega y Gasset,³⁰ así como «El sentimiento trágico de la vida» de Miguel de Unamuno, todos los cuales cumplen con uno de los requisitos exigidos por Gaos: que sea un «libro más o menos largo cuya naturaleza es, cualquiera que sea su largura, la de un ensayo». Asimismo, también considera como perteneciente al «ensayo» un libro como el de los *Motivos de Proteo*, el cual le parece un libro «espiritualmente, y formalmente incluso, *ensayístico*».

Como vemos, en esta nueva lista de nombres centrales del ensayo y las formas de creación filosóficas asistemáticas, Gaos incluirá tanto autores americanos de lengua española como españoles –y ya hemos visto que, de entre éstos, tanto de lengua española como catalana–. En esta combinación residirá el juego de su propuesta. Para conocer mejor qué autores destaca en cada una de ellas –América y España–, además de los ya mencionados, vayamos, paso por paso, y repasemos algunos cultivadores de este género, en lengua española y en la península, en los que Gaos centra su interpretación.

a) España. Así, comienza por hacer mención explícita de los autores destacados en el pensamiento en España («relativos a la filosofía y el pensamiento español», dirá).³¹ Considerará que hay un gran número de «pensadores escritores», a destacar como decisivos:

[...] desde Feijóo hasta la generación del 98 y la inmediata, Ortega, Ayala [...].³²

En esta enumeración asimismo, para Gaos, se puede contar a aquellos que ya «la [generación] del 98 destacó como antecesores», es decir, a:

Cadalso, Larra, Costa, Ganivet, Unamuno.³³

²⁸ *Ib.*, p. 60.

²⁹ «Juan Montalvo (1832-1889) dedicó buena parte de su obra a atacar los regímenes caudillistas. Su entusiasmo fue tal que tras el asesinato de uno de sus grandes enemigos políticos, el presidente Gabriel García Moreno, en 1875, sentenció: “Mi pluma le mató”. *Siete tratados* (1882-1883) condensaban su personal valoración de las consecuencias negativas de la persistencia de valores señoriales hispanos entre los detentadores del poder». MARTÍNEZ RIAZA, A., «Los proyectos nacionalistas 1830-1930», en AA.VV., *América Latina. 200 años de historias (1810-2010). Catálogo de la Exposición*, Madrid, Biblioteca Nacional de España/Misterio de Cultura/Acción Cultural Española, 2011, 325 págs., pp. 41-51, p.47.

³⁰ ORTEGA Y Gasset, JOSÉ, «El Espectador I (1916-1934)», *O. C., T. II (1916)*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004, 964 págs., pp.153-828 Recuérdense las palabras de Ortega en su Introducción al primer número, «El espectador I (1916)»: «Pues me interesa, sobre todo, advertir que no es mi intención hacer cosa que se parezca a una “revista”, las cuales no son óbice para confirmar la propuesta gaosiana, pues Ortega, a renglón seguido, dirá algo que sí congenia muy bien con aquélla: «Es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el “gran público”, que debería, en rigor, aparecer *manuscrita*. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor». *Ib.*, p. 155. (Cursivas nuestras)

³¹ GAOS, JOSÉ, *O. C., T. VI, Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60.

³² *Ib.* En este punto, Gaos obviamente incluye autores en distintas lenguas de la península, si bien sus lecturas, hechas en México, fueron de textos publicados –tal y como parece, por lo que sabemos– en castellano.

³³ *Ib.*

Ganivet y Unamuno ya habían sido citados por Gaos como un referente de los siglos XIX y XX. Sin embargo, si nos retrotraemos a los siglos XVIII y XIX, debemos tener presentes a José Cadalso y a Mariano José de Larra (1809-1837). Así, sobre José Cadalso (1741-1782)³⁴ afirma Rusell P. Sebold³⁵ que si bien no había sido el primer autor «teórico» de un tratado acerca de «los principios y técnicas románticas», sí habría escrito el «primer manifiesto en prosa»: *Noches lúgubres*. Con relación a Mariano José de Larra (1809-1837), podríamos situar como fundamental su obra al completo, pero –y tal y como señala Iris M. Zavala–³⁶ debemos mencionar, especialmente, que su «vena satírica hunde sus raíces en la prensa político-satírica del Trienio Liberal», todos ellos escritos con «intención docente-moralizante» en la línea de Cadalso (y entre otros anteriores: v.g. Quevedo).

Asimismo, Gaos sugiere que se añada a éstos aquellos *pensadores escritores* los cuales, aunque sus nombres fueran «procedentes de otras direcciones» (o, si se prefiere, de otras latitudes del pensar), sin embargo «lo principal de [...] [su] obra gravite» en la mencionada: Cadalso, Larra, Costa, Ganivet, Unamuno, etc.

Así por ejemplo sucederá «eminente», afirma, con Juan Valera (1824-1905), un autor proveniente de lo que Gaos denomina exactamente como «literatura de ficción», sin embargo del cual contamos con una obra extensísima y rica en pensamientos «extendidos a lo largo de medio siglo», recogidos en «treinta y dos tomos» por «el *Espectador* sin par» Juan Valera y de calado ensayístico-filosófico y literario. Gaos menciona de Valera las siguientes obras:

«Discursos académicos», «Crítica literaria», «Estudios críticos sobre filosofía y religión», «[Estudios críticos] sobre historia y política, «Cartas americanas» y «Miscelánea».³⁷

³⁴ De Cadalso, el propio Gaos afirma brevemente en otra parte: «De Cádiz. Militar “ilustrado”, pero de vida en que destaca un episodio de notas típicamente románticas. Escribió sátira literaria y de costumbres y elegía en prosa, poesía y teatro en verso, además de las *Cartas Marruecas*, obra póstuma. Edición, prólogo y notas de Juan Tamayo, Clásicos Castellanos, 112». GAOS, JOSÉ, O. C., T. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1993, p. 95. Ya hemos mencionado más arriba la semblanza que de él hizo Philip Ward.

³⁵ SEBOLD, RUSSELL P., «La filosofía de la ilustración y el primer romanticismo Español», en RICO, FRANCISCO Y ZAVALA, IRIS M., *Historia y Crítica de la Literatura Española. Volumen V. Romanticismo y Realismo*, Barcelona, Crítica, 1982, 741 págs., pp. 20 a 27, p. 20 y ss. Originalmente aparecido como: SEBOLD, RUSSELL P., «Enlightenment philosophy and the emergence of Spanish romanticism», en A. Owen Aldrige (ed.), *The Ibero-American Enlightenment*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago y Londres, 1971, pp. 111-140 (Existe traducción castellana).

Como nota interesante, recuérdese que Cadalso era de la opinión de que sus *Noches lúgubres*, debían «imprimirse en papel negro con tinta amarilla». *Ib.*, p. 20. Esta imagen, claramente haría referencia a la noche: simbolizando la tinta amarilla, seguramente, la luz lunar.

³⁶ ZAVALA, IRIS M., «Capítulo III. Larra y Espronceda», en RICO, FRANCISCO Y ZAVALA, IRIS M., *Historia y Crítica de la Literatura Española. Volumen V. Romanticismo y Realismo* (Coord.: Elvira Pañeda; Traducciones: Carlos Pujol), Barcelona, Crítica, 1982, 741 págs., pp. 98-109, p. 100.

³⁷ GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60.

El andaluz Juan Valera se convierte, según el retrato que nos ofrece Gaos, en una especie de gran desconocido filósofo: pues Valera no sólo fue eminente *espectador* de la segunda mitad del siglo XIX, sino que su obra está repleta de «ideas y juicios personales, certeros e influyentes» relativos a «la filosofía y el pensamiento español». ³⁸Y de los textos de Valera que cita Gaos y que pudieran tratar sobre *Crítica Literaria* serían: «Del Romanticismo en España y de Espronceda» (1854), «De la naturaleza y carácter de la novela» (1860), o quizá «Apuntes sobre el nuevo arte de escribir novelas» (1886-1887).³⁹ En Valera, no obstante, se puede dar un *gaosiano* paso más allá: pues según Iris M. Zavala,⁴⁰ entre «1854 y 1905 se dedicó a publicar prólogos y reseñas de la literatura hispanoamericana», los cuales conformaron los textos «Cartas americanas» (1889) y «Nuevas cartas americanas» (1890). El peso de Valera en Gaos nos parece fundamental, pues ya aquél dijo que «la literatura española y la literatura americana son lo mismo».⁴¹

Por último, al hilo de Valera y con relación al «pensamiento hispanoamericano» –pero desde la perspectiva de dos españoles–, Gaos va a apuntar que tuvo un papel parecido Pidal⁴² «y su escuela, muy principalmente [Américo] Castro», pues:

Muchos de los escritos publicados por los miembros de esta escuela son contribuciones de primer orden al pensamiento hispano-americano contemporáneo, aunque sólo lo fuesen por los puntos de vista actuales desde los que consideran, interpretan y valoran la cultura española del pasado.⁴³

³⁸ *Ib.* Cabe señalar que esta interpretación gaosiana acerca del Valera filósofo, estaría en consonancia con lo que el propio Juan Valera expresaba en la «Introducción» a *Dafnis y Cloe* (1883): «Para nosotros no hay, pues, naturalismo ni idealismo exclusivos ni estrechos. Queremos estar a nuestras anchas. Nos agrada lo real y lo ideal, lo natural y sobrenatural..., confusos siempre entre lo físico y lo metafísico, lo normal y lo anormal, lo que es milagro y lo que no es milagro». MONTESINOS, JOSÉ F. «Valera, o la ficción libre», en RICO, FRANCISCO y ZAVALA, IRIS M., *Historia y Crítica de la Literatura Española. Volumen V. Romanticismo y Realismo*, Barcelona, Crítica, 1982, 741 págs., pp. 428-433, p. 433.

En 1957, el propio Montesinos nos hace reparar en este *Dafnis y Cloe*; recuérdese, que Montesinos y Gaos impartirían a la *limón* las clases de «Literatura y Filosofía» en la Facultad de Filosofía y a las que asistiría Ortega. Asimismo, Montesinos también ya señaló que Valera en ciertos planteamientos está «agitado por la inspiración, “más libre que el aire” [...] [y] fantasea, pues, según le place, y el cuerpo en que encarnen sus fantasías será novela, cuento, [o] diálogo filosófico [...]». *Ib.* Cabe señalar que el texto de Montesinos –recogido en la magna obra de F. RICO, por el que aquí citamos– vio la luz por primera vez en 1957. *Ib.* p. 415.

³⁹ MONTESINOS, JOSÉ F., «Valera, o la ficción libre»..., p. 429.

⁴⁰ ZAVALA, IRIS M., «El Naturalismo y la Novela», en RICO, FRANCISCO y ZAVALA, IRIS M., *Historia y Crítica de la Literatura Española. Volumen V. Romanticismo y Realismo*, Barcelona, Crítica, 1982, pp. 403-415, p. 409.

⁴¹ SALVADOR, ÁLVARO, «Las letras en la formación de los imaginarios continentales», en AA.VV., *América Latina. 200 años de historias (1810-2010)*. Madrid, Biblioteca Nacional de España/Ministerio de Cultura/Acción Cultural Española, 2011, 325 págs., pp. 69 a 85, p.71. Este punto de vista, según el propio Álvaro Salvador, «lo compartieron también desde el lado de allá Andrés Bello, Caro y Cuervo, Calixto Oyuela o Bartolomé Mitre». *Ib.* Sobre los tres últimos, no tenemos noticia de que Gaos también así lo considere; sobre Bello, varias a lo largo de nuestro trabajo de investigación. Dicho sea de paso, quizá un trabajo estudiando a Gaos, al hilo de Valera, sería novedoso.

⁴² GAOS, JOSÉ, O. C., T. VI, *Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60.

b) América. Dentro de la línea del «pensamiento hispano-americano», Gaos se ocupará⁴⁴ específicamente ahora de los que hay «igualmente, en América», y entre los cuales va a citar los que son para él los grandes «nombres centrales» de ese tipo de pensamiento que ha utilizado *géneros más literarios* en su filosofar. Destacan:

Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó.⁴⁵

Y también:

[Manuel González] Prada [...] Pedro Henríquez Ureña [...] Alfonso Reyes.⁴⁶

Estos tres últimos para Gaos también pertenecen al pensamiento hispano-americano escrito en forma de *ensayo* y *artículo*, y le parecen fundamentales tanto los procedentes de la literatura (Prada),⁴⁷ como el procedente de la ciencia (Ureña). A Reyes lo citará Gaos como representante tanto de la literatura como de la ciencia.

También menciona Gaos, como perteneciente al pensamiento hispano-americano escrito en las formas filosóficas inmanentistas, ciertas obras de Enrique José Varona, autor el cual, a pesar de sus *Conferencias filosóficas* —de un «género corpulento y riguroso» influido por Comte, Spencer y Mill, y que había clasificado como, en buena medida, «sistemático»—, abandonó tal estilo y se dio a otro distinto «más breve, libre, vario», es decir, el «del artículo». Por último, citará al último autor americano que se dará a estas formas, y que será el argentino Francisco Romero, al considerar que su obra es *sui generis*, pues destaca por ser:

[...] periodística como no lo son las demás [obras] filosóficas y didácticas, y el ser periodística como no lo son las demás [obras] periodísticas.⁴⁸

⁴³ *Ib.*, pp. 60 y 61.

⁴⁴ *Ib.*, p. 61.

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ *Ib.* José Ferrater Mora no los incluye en su edición de 1979 del *Diccionario de Filosofía*.

⁴⁷ Con relación a Manuel González Prada, en el Perú, Gaos reparará en la gran importancia de su obra. De ésta, Gaos mencionará (pero en este texto que estudiamos, sino en GAOS, JOSÉ, «Introducción», «Antología de lengua española en la Edad Contemporánea», *O. C., T. V...*, p. 821) tres obras: *Discurso en el palacio de la exposición*; 2) *Discurso en el teatro olímpico* y 3) *La muerte y la vida*. Del primer texto y el segundo forman un *continuum* en la exposición, textos en los cuales Prada muestra «el pensamiento aplicado a la vida en torno» —tema el cual, pensamos que a Gaos le debe de parecer *orteguiano*. Asimismo, el tercero de los textos de Prada —*La muerte y la vida*—, le parece estar en esta línea de «un pensamiento atento a la vida», en el cual para Gaos, Prada: «[...] da expresión a su visión y sentido de la vida y del mundo, si no por original de él, por compartida y apropiada (*Ib.*, p. 82.) Además de lo ya explicado, cabe señalar aquí que Prada (1848-1918, fue un «Reformador y poeta» que viajó en 1898 por Europa, y fue a su vuelta cuando en su país hizo «una campaña en contra de la corrupción y el nepotismo». Posteriormente, fue director de la Biblioteca Nacional (1912-1918) al mismo tiempo que «continuó escribiendo periodismo sociopolítico de alto calibre, buscando siempre la claridad y la honestidad en la prosa, al igual que en la vida y en la filosofía». WARD, PHILIP, *The Oxford Companion to Spanish Literature...*, p. 355. Prada «fue un puente entre los posrománticos y los modernistas. Comenzó como traductor de Schiller y Heine, leyendo a filósofos como Hegel, Schopenhauer y Nietzsche y a positivistas como Comte y Spencer. Difería de estos últimos, pues situaba la libertad y al igualdad por encima del orden y la jerarquía [...]. Atacó la noción de inferioridad racial de los indios y también el colonialismo español y el poder temporal de la Iglesia. [...] [Luego] adoptó a los anarquistas Proudhon y Kropotkin como maestros [...]». *Ib.*

⁴⁸ GAOS, JOSÉ, *O. C., T. VI, Pensamiento de Lengua Española...*, p. 60.

Bibliografía

- GAOS, J., O. C., T. V. (1993): *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM.
- (1990): *Obras Completas VI. Pensamiento de Lengua Española. Pensamiento Español*. Prólogo de José Luis Abellán (pp. 5-20). Coordinador: Fernando Salmerón. México, UNAM.
- HENRÍQUEZ UREÑA, P. (1928): *Seis ensayos de nuestra expresión*, Buenos Aires/Madrid, Editorial BABEL (Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias).
- MARTÍNEZ RIAZA, A. (2011): «Los proyectos nacionalistas 1830-1930», en AA.VV, *América Latina. 200 años de historias (1810-2010). Catálogo de la Exposición*, Madrid, Biblioteca Nacional de España/Misterio de Cultura/Acción Cultural Española, 325 págs.
- NICOL, E. (1950): *Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos*, «Cuadernos Americanos» 3 mayo-junio, pp. 129-139.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): «El Espectador I (1916-1934)», *O. C., T. II (1916)*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 964 págs.
- RICO, F. y ZAVALA, IRIS M. (1982): *Historia y Crítica de la Literatura Española. Volumen V. Romanticismo y Realismo*, Barcelona, Crítica, 741 págs.
- SALVADOR, Á. (2011): «Las letras en la formación de los imaginarios continentales», en AA.VV, *América Latina. 200 años de historias (1810-2010)*. Madrid, Biblioteca Nacional de España/Ministerio de Cultura/Acción Cultural Española, 325 págs.
- WARD, PH. (1978): *The Oxford Companion to Spanish Literature*, Oxford, Oxford.
- UNIVERSITY PRESS (1978): trad.cast. de Gabriel Zayas, *Diccionario Oxford de Literatura Española e Hispanoamericana*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL DECADENTISMO LITERARIO EN *CORTE DE AMOR*, DE VALLE-INCLÁN

José Servera Baño

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: Most turn of the century Spanish writers were classified under modernism which, at the same time, included various literary trends: symbolism, Parnassianism, Decadent, the Generation of '98, etc. However, at the same time, some authors cultivated these different tendencies, as is the case with Valle-Inclán. In his modernist beginnings we can already find not only symbolist or Parnassianist features, but also decadent ones. This can be seen in the short-story collection entitled *Corte de Amor* which will be subject to study here. Nevertheless, Valle- Inclán's decadence gains more intensity with the «grotesque».

KEY WORDS: Decadent movement, modernism, short story, Valle-Inclán.

RESUMEN: La mayoría de los escritores españoles de fin de siglo fueron incluidos en el modernismo que, a su vez, tuvo diferentes tendencias literarias: simbolismo, parnasianismo, decadentismo, noventayochismo, etc. Pero a su vez, algunos autores cultivaron estas diferentes tendencias, tal es el caso de Valle-Inclán, en cuyos inicios modernistas ya se encuentran rasgos no solo simbolistas o parnasianos sino también decadentistas, así ocurre en la colección de cuentos titulada *Corte de amor*, que es lo que nuestra aportación estudia. Pero el decadentismo valle-inclaniano adquiere mayor intensidad en el esperpento.

PALABRAS CLAVE: Decadentismo, modernismo, narrativa breve, Valle-Inclán.

Introducción: algunas apreciaciones sobre el decadentismo

En la crítica literaria española parece haber existido cierta prudencia o temor *pacato* ante el vocablo decadentismo. En el momento de su aparición en las letras hispanas se optó por el término modernista, aunque algunos estudiosos no ignoraran el vocablo y lo que se entendía por ello en otros lugares. En América la palabra «modernista» iría sustituyendo a la palabra «decadente», que no se prodigó en la crítica literaria española. Por ello hasta hace relativamente poco tiempo parecía estar fuera de nuestras taxonomías literarias. Juan Ramón Jiménez (1962) fue uno de los primeros en considerar que el movimiento modernista panhispánico comprendía diversas tendencias como el simbolismo, el parnasianismo, incluso el decadentismo o el noventayochismo –nueva concepción de dicha tendencia al ser incluida en ese movimiento general y plural del modernismo–. Además, el autor de *Platero y yo* distinguió una evolución y unas etapas en lo que consideraba un movimiento general, el modernismo que, a su vez, se relacionaba con algunas de las tendencias citadas. El esfuerzo de Jiménez por aclarar dicha cuestión, no solo terminológica sino también de concepción del movimiento literario moderno, tuvo su premio, pues era evidente la confusión que en tiempos anteriores se producía. Un ejemplo de dichos equívocos terminológicos lo expuso Gullón (1971: 21) quien escribía muchos años después que «Rubén emplea el término simbolista con ambigüedad, confundiéndolo con los de modernista y decadente.» Ello mostraba las reticencias y lo equívoco de la cuestión. Tanto es así que Juan Ramón Jiménez se refirió, en algún momento de su emblemático libro, al término en sentido vital, no literario:

De todos modos en esa época había una gran decadencia que se manifiesta mucho en literatura (...) Verlaine como se dedicaba a hacer cosas para ir a la cárcel era un decadente. Claro eran decadentes, ¿quién lo duda? Pero la poesía no era, no era decadente; ellos eran decadentes; es una cosa diferente. Poe era un decadente mucho antes, claro, era un borracho, era un hombre fuera de la sociedad; era (...) claro, es un decadente. (...) En suma, es una época decadente. Toda la gente es decadente. (1962: 201-3)

Por el contrario, «a Valle Inclán le llaman decadente porque escribía una prosa trabajada y pulida, de admirable mérito formal» (Gullón 1971: 21). Así, pues, el vocablo tenía una acepción referida a lo vivencial y otra a lo puramente técnico, a la consecución bella de la forma.

La problemática parecía confundirse más debido a dos hechos puntuales, entre otros. Por una parte, las dificultades en trazar una línea divisoria entre una y otra tendencia, por lo que algunos estudiosos argumentaron, no sin razón, que en un texto literario podían converger rasgos simbólicos y parnasianos, o parnasianos con decadentes, etc. Por otra parte, la demostración, mediante diversos análisis textuales, de que esa fusión de elementos o rasgos procedentes de las diversas líneas o tendencias (simbolismo, parnasianismo, decadentismo, etc.) sucedía en la obra de autores tan principales y significativos como Rubén Darío, los hermanos Machado, Francisco Villaespesa o Valle-Inclán. Si bien es cierto que el decadentismo siempre se vinculó más con el parnasianismo¹ que con el resto de tendencias. En principio, con el decadentismo se

¹ El nombre procede de una antología de jóvenes poetas publicada en 1866 bajo el título de *Parnasse contemporain*. También en algún momento fueron decadentes Rimbaud, Mallarmé, Villiers de l'Isle-Adam y el propio Verlaine.

relacionaron escritores como Leconte de Lisle, Teófilo Gautier, Teodoro de Banville o Baudelaire, todos ellos citados directamente o bien por medio de algún personaje o texto significativo en la obra literaria de don Ramón. Sin duda, Jules Laforgue junto a Joris Karl Huymans, con la novela *À rebours*, fueron los creadores más emblemáticos de los decadentes, que en torno a 1880 escribían en revistas como *Nouvelle Rive gauche*, *Lutèce* o el semanario *Le décadent*. También don Ramón, junto a ellos, posiblemente tuvo presente en su primera narrativa los *Cuentos crueles*, de Villiers de L'Isle-Adam.

El decadentismo se opuso, entre otras cuestiones, a la exhibición sentimental, a la finalidad socio-político y al intimismo romántico, por el contrario pretendía la consecución del arte por el arte, así la creación de la belleza formal se convirtió en su máximo objetivo. Este esteticismo aristocrático condujo a una moral transgresora, perversa; la atracción malsana por el propio arte fue el germen del decadentismo, que exhibió la belleza de los placeres prohibidos; también lo que resultaba escandaloso, insólito o extravagante, encumbrando, además, lo oscuro y lo irracional.

Lo expuesto hasta aquí suponía un atentado a la sociedad biempensante, de signo anti-burgués y anti-utilitario, de ahí que se propiciara la figura del poeta o escritor maldito. En ese ambiente decadentista también coexistieron la figura del bohemio, tan común en la literatura modernista, (con su escenografía y vestuario propios: largas melenas al modo romántico, sombreros blandos, ropas amplias y flotantes, chalinas, etc), prácticamente identificada con la imagen del decadente, y el dandi,² figura casi opuesta a la anterior pero que, al igual que ella, era una manifestación contra el *statu quo*.

A la sazón, Nordeau³ expuso la decadencia como un agotamiento, una enfermedad basada en la degeneración y en la neurastenia.⁴ De ahí que el sexo y el erotismo, en su vertiente *negra*⁵ y transgresora, fueron temas primordiales. La actitud decadente implicaba literaturizar manifestaciones censuradas por la *buena* sociedad del momento. El personaje Des Esseintes, en *À rebours* (1884), de Huysmans, con sus aficiones transgresoras de la sexualidad establecida se convirtió en un modelo del erotismo decadente.⁶

Algunas figuras principales del grupo de escritores españoles e hispanoamericanos de fin de siglo adoptaron una actitud decadente, así coincidieron en ese cultivo exacerbado de algunos aspectos eróticos y sexuales, resaltando el carácter lascivo y galante; o trataron el tema del adulterio como transgresión de la norma social; insistieron en las perversiones sexuales de ciertos personajes; se fascinaron ante el pecado; se complacieron en asociar amor y muerte; el satanismo; lo macabro; la barbarie;

² Véase AAVV, *Dandismo*, Barcelona, Anagrama, 1974. Entre otros se hallan ensayos de Blazac, Baudelaire y Barbey D'Aureville.

³ Para la influencia de Nordau en España véase DAVIS, L. E.: «Max Nordau. *Degeneration* y la decadencia en España». *CHA*, 326-327, 1977, Madrid, págs. 307-323. Celma Valero (*La pluma ante el espejo*, 1989, págs. 123 y ss.) explica como en las revistas de nuestro país se divulgaron las teorías de diversos estudiosos extranjeros (Nordau, Lombroso, Louys, Moreau) y españoles (Rafael Altamira) sobre la patología del genio.

⁴ *Degeneration*. Appleton, New York, 1893, p. 15.

⁵ Concepto de Lily Litvak «Eros negro», capítulo del libro *Erotismo fin de siglo*. Antoni Bosch, Barcelona, 1979.

⁶ Dentro de la línea decadente habría que situar la aportación teórica de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (1881-83), en concreto su último capítulo, «Théorie de la décadence», exaltación de Baudelaire.

escribieron sobre esos aspectos tan molestos, para los miembros de una sociedad conservadora y puritana, como el placer de la enfermedad y la agonía, el sacrilegio, la necrofilia, la homosexualidad, el incesto, el estupro, las aberraciones, etc., que provocaron en ocasiones una fuerte censura institucional. Así, gran parte de la literatura, entre el cruce de siglos XIX y XX, se relacionó con la degeneración del instinto sexual, con la voluptuosidad y las perversiones. Sirvan de ejemplo los nombres de Leopold von Sacher-Masoch o de Oscar Wilde, que aireó con escándalo su homosexualidad o transformó el mito de Salomé, dándole una naturaleza decadentista: «Esta Salomé no es la bíblica intermediaria de la venganza de su madre, sino la enamorada apasionada y morbosa que se prenda del Bautista y no ceja hasta besar sus labios, aunque sean ya los de una cabeza muerta.» (Pedraza, F. y Rodríguez, M. 1986: 43)

En España se podría considerar decadente, entre otras manifestaciones, las escenas sadomasoquistas de los primeros libros de Villaespesa; la bohemia de Manuel Machado; el desarrollo de la novela erótica de un Felipe Trigo, entre tantos otros; Baroja y su inclinación por presentar la sensualidad pervertida, la abulia enfermiza y el mundo de la prostitución, etc. Pero, Valle-Inclán es probablemente el que mejor representa la actitud decadente, en esta generación modernista, ya que incorporó a su literatura diversas pautas y modelos en esa línea. Según Schiavo (1989: 55): «Basta citar la *Autobiografía* que publicó en 1903, que puede leerse como un cita de tópicos decadentistas». Además, en don Ramón se ha estudiado la presencia de lo morboso y satánico en su obra; el carácter lascivo y galante de algunos cuentos; el adulterio como transgresión de la norma social, habitual ya en una serie de relatos y dramas; el erotismo decadente de las *Sonatas*, manifiesto en diferentes aspectos: perversión del protagonista, fascinación por el pecado; la complacencia en asociar amor y muerte –tan presente en muchos otros relatos–; el regodeo por ciertas escenas «transgresoras» del buen comportamiento social en el terreno del amor; etc.

Resumen sobre la estrategia textual de *Corte de amor*

En *Femeninas* (1895) se publicaron seis relatos breves: «La condesa de Cela»,⁷ «Tula Varona», «Octavia Santino», «La Niña Chole», «La Generala»⁸ y «Rosarito». La primera edición de *Corte de amor* (1903) contenía «Rosita», «Eulalia», «Augusta» y «Beatriz». Más adelante se eliminó de la colección «Beatriz» y se incorporó «La condesa de Cela» y «La Generala», que se habían editado con anterioridad en *Femeninas*. Por otra parte, *Epitalamio (Historia de amores)* (1897) se convertiría pronto en «Augusta». Así quedó configurada la versión que más habitualmente se ha considerado el texto base, la de 1922, con prólogo de M. Murguía y nota del autor, en Madrid y en la editorial Sociedad General Española de Librería, que se compuso de cinco narraciones: «Rosita», «Eulalia», «Augusta», «La condesa de Cela» y «La generala». Sobre esta edición se basan las ediciones modernas, posteriores, por ejemplo, por la que se cita en esta aportación, *Obra completa* (2002).

⁷ Sobre la estrategia textual de «La condesa de Cela» véase Xaquín Núñez (2005: 35-64).

⁸ Sobre la estrategia textual de «La Generala» véase Xaquín Núñez (2005: 157-190).

Todo este trasiego de narraciones breves es una pequeña muestra de una forma de proceder característica de Ramón del Valle-Inclán, de ahí el enorme sentido que tiene estudiar la estrategia de la escritura y de la genética textual en su obra literaria.⁹

Aspectos decadentistas en *Corte de amor*

El rasgo común entre los relatos del libro es que todos presentan un desencuentro amoroso. El sello valleincliniano es el tono irónico, casi sarcástico, que despoja a las historias de toda moralización tradicional y establece una valoración, al respecto, crítica. Así, Ramos-Kueth (1983: 52) cuando se refiere a estas obritas como «críticas de valores y actitudes tradicionales en un momento de crisis histórica. (...) Valle analiza la actitud de la mujer española hacia la institución matrimonial». Al mismo tiempo su máxima preocupación es el efecto estético. Los títulos de cada uno de los relatos como el subtítulo de la obra, *Florilegio de honestas y nobles damas*, indica el protagonismo de la mujer y, en general, la crítica ha señalado «una marcada ironía en el uso de este título y subtítulo.» (González del Valle 1990: 33). Además, el subtítulo es una referencia al Marqués de Sade, que había subtulado *La Philosophie dans le Boudoir* como *Diálogos destinados a la educación de las señoritas. Las madres recomendarán la lectura a sus hijas*. Valle escribe sobre un grupo de mujeres con marcadas diferencias, aunque el adulterio —en distintas facetas o situaciones— sea la base común de los argumentos de estas historias y, en cierto modo, se presenten estas figuras femeninas como transgresoras de la norma social establecida. Parece que el narrador las presenta como dominadoras de la relación que establecen con el hombre, sin embargo, el elemento sorpresa que nos depara al final no causa esa impresión. Las protagonistas femeninas tienen una posición social elevada, son malcasadas, alguna pertenece a la aristocracia, y de inicio son un tanto desdeñosas para con los protagonistas masculinos, con la excepción de Eulalia.

«Rosita», las apariencias de la nobleza

«Rosita» relata la historia de Rosita Zegri, a la que se ha asociado a la bella Otero (Lavaud-Fage 1991: 97), figura legendaria y sobre la que tanto se ha escrito. Aquí Valle describe el encuentro entre Rosita Zegri y el Duquesito Ordax. No solo el diminutivo indica que la protagonista femenina domina la escena también las situaciones y la gestualización del hombre:

Metióse un confite en la boca, y tomando otro con las yemas de los dedos, brindóselo al Duquesito:

-Ten. ¡No hay más!

⁹ Es fundamental para el estudio de toda esta problemática en la primera narrativa de don Ramón la aportación de Javier Serrano Alonso (1996), que establece diversas series en que agrupa los cuentos. Así, la que nos compete sería la serie formada por *Femeninas / Corte de amor*.

El galán, con uno de sus gestos de polichinela, solicitó el que la dama tenía en la boca. La dama sacóle al aire en la punta de la lengua:

-¡Vamos, hombre, no te encalabres! (OC: 123)

Algunos elementos decadentes se encuentran en la historia. Tal vez el más visible es la configuración del personaje femenino como mujer de mundo, que se acerca a la mujer fatal, así se manifiesta en el diálogo una posible comparación entre Rosita y Lucrecia Borgia, figura asociada a la crueldad. También alguna pincelada rubeniana del narrador recuerda ese prototipo libertino: «Su risa faunesa, alegre y borboteante, iluminaba con una claridad de nieve la rosa de su boca.» (OC: 127). Sin embargo, en todo momento Rosita Zegri quiere mantener las distancias con Ordax, argumentando su reputación, cuestión que no puede ser entendida por quien antes conoció su comportamiento, tan alejado de cualquier preocupación por la imagen de la respetabilidad. Toda esa fórmula de apariencia, gestualidad y juego de seducción entre ambos responde, en el fondo, a la crítica valle-inclaniana de la nobleza decadente.

El ambiente carnavalesco del «Foreign Club» le permite al autor contrastar el lujo social con las actitudes pícaras de los personajes, todo como en una gran farsa en que nada es lo que parece y la sensación de caos preside toda esta colectividad aristocrática. La gitana bailadora se ha casado con un rey negro, una gran posición para una triste realidad, pero hay que guardar la apariencia. Por lo tanto, bajo ese superficial refinamiento de las formas cuidadas se ve una realidad vulgar. Todo es falso, también el amor, que es un rito, un juego, de forma que no hay nada espontáneo, de ahí las confesiones de Ordax recordando que todas las manifestaciones de su amor por ella en el pasado se basaban en referencias literarias de Echegaray y Bécquer e incluso los gestos en el actor Rafael Calvo y todo ello no lo ignoraba Rosita. Esta visión crítica y desengañada también se pone en boca de la protagonista: «Por lo visto, en la aristocracia únicamente servís para malos cómicos.» (OC: 128) Pero también ella ha aceptado ese papel falso. Así, González del Valle (1990: 45) apunta que los amantes «reflejan la distancia que existe en el mundo de este relato entre lo que debe ser y lo que en verdad es todo».

La narración tiene una estructura «circular, al comenzar y concluir la acción en el vestíbulo del Foreign Club.» (González del Valle 1990: 50-51) Las insinuaciones eróticas y el galanteo frívolo lógicamente se diluyen ante la presencia del marido de Rosita, el rey negro de las Islas Dalicam, y así también muere toda posibilidad de transgredir la norma social. Así, pues, es un relato en parte decadentista por presentar una parte de la sociedad, la nobleza, decadente y absurda: la gitana se ha convertido en reina, el rey negro está arruinado y es analfabeto, y ambos dicen estar de incógnito; el duquesito no puede ejercer de donjuan. Esa es la realidad de la sociedad española de la época.

«Eulalia», la tensión de la prohibido

«Eulalia» se aleja de los planteamientos decadentistas y se inserta en el modernismo o simbolismo arcaizante, tan propio de una parte de la obra de don Ramón. Aunque

presenta el motivo del amor extramatrimonial, prevalece la dura autoimposición ética de la protagonista. Tal vez esa presencia constante de la muerte sea el único rasgo decadente, sin embargo Eulalia no supera la pugna entre amor prohibido y el deber maternal y solo encuentra la salida de la muerte, sea por suicidio o por la debilidad física que se produce después de una decisión irreversible y de ruptura.¹⁰ Un rasgo morboso en su carácter puede verse como decadente, así mientras cruza el río «sentía una larga delicia sensual al sumergir su mano» (OC: 140) La confesión a su esposo del adulterio y «otro impulso de sinceridad le lleva a declarar a su amante que, de haberlo presentado, el dolor de su esposo le hubiese impedido engañarlo.» (Lavaud-Fage: 112) producen la ruptura con su amante, Jacobo Ponte, que la rechaza y le devuelve sus cartas.

González del Valle considera que «hay poca elaboración de los sentimientos de Eulalia y Jacobo» (1990: 59), que se desconoce su psicología. Ello se debe a que el mundo rural es lo fundamental en la historia, lugar pleno de «armonía cósmica» y «amor idílico» (1990: 60), pero la transgresión, el amor adúltero es el elemento que rompe esa paz bucólica, de ahí que la relación amorosa no pueda continuar y, así, el trágico final se presiente desde el principio de la historia, mediante indicios que el narrador proporciona: el caudal del río, la triste mirada de la protagonista, el paisaje e, incluso, alguna frase paradójica ante el final que nos espera: «— No tenga miedo de mojarse, mi señora. El agua del río no hace mal.» (OC: 140) Así, pues, la historia se despliega bajo la amenaza del desenlace fatal, la muerte, y así se sugiere mientras Eulalia cruza el río que la lleva junto a su amante, pues el río simboliza el transcurso irreversible, como si estuviésemos ante un nuevo Leteo, cuyo anciano barquero Gondar es un nuevo Caronte.

Valle define la estética del cuento cuando se refiere a la pareja de amantes: un encanto doloroso y poético. La historia desarrolla un rasgo muy del gusto decadentista: la tensión del prohibido encuentro amoroso y la sugerencia de los posibles efectos hasta desembocar en el desenlace fatal ante el amor imposible. Por lo tanto, el planteamiento decadentista y simbolista tiene aún rasgos románticos.

«Augusta», la transgresión sexual

La primera versión de «Augusta», titulada *Epitalamio*, no fue bien acogida, tal vez por su carácter decadente y libertino, en concreto por la amoralidad que se encuentra en diversos pasajes y también por el sentido final del relato. Así, a la pobre y ciega crítica de Clarín¹¹ podrían añadirse la de valleinclanistas, algunos insignes, muy posteriores.¹²

Fueron significativas las diferencias que se produjeron entre ambas narraciones (*Epitalamio* «Augusta»), en especial, por lo que se refiere al decadentismo hay que destacar que el cambio de algunos nombres le dio un carácter más mundano y cosmopolita a la historia. Así, Beatriz de *Epitalamio* se transforma en Nelly¹³ en

¹⁰ Algunos críticos pensamos que se produce el suicidio, otros dudan y algunos ofrece la idea de que suicidio y debilidad física no se oponen. Al respecto, véase González del Valle (1990: 69-70).

¹¹ Clarín realizó una reseña peyorativa sobre la obra en *Madrid-Cómico* (25-9-1897), reproducida en José Esteban, *Valle-Inclán visto por...*, Editorial Gráficas Espejo, Madrid, 1973, pp. 13-16.

¹² Véase González del Valle (1990: 95, nota 5).

¹³ Apunta al respecto Lavaud-Fage (1991: 149): «la vaca cambia de nombre y se llama, irrespetuosamente, Foscarina, igual que la ardiente herfina de la novela de D'Annunzio aparecida en 1900: *El fuego*.»

«Augusta» y su sonrisa se compara con la Gioconda, rasgo esteticista; la vaca Maruxa cambia a Foscarina; la «pastorela» se convierte en «égloga». Con ello Valle logra la coherencia de los nombres con el decorado italianizante de jardines bucólicos y con las evocaciones mitológicas y clásicas, que son el telón de fondo, en un ambiente de voluptuosidad y erotismo pagano, con muchas reminiscencias dannunzianas y decadentes, pues hay notables similitudes entre *Il piacere* de D'Annunzio y «Augusta». En el continuo reír de la protagonista se manifiesta su condición de mujer frívola y se presiente su carácter transgresor y libertino. Augusta pertenece a la aristocracia, su amante la trata de «madona», y apunta Lavaud-Fage que Augusta «promete pendientes a la Virgen si le ayuda a casar a su hija con su propio amante. ¡Es difícil ir más lejos en lo sacrilego» (1991: 123) La depravación del personaje también se manifiesta cuando su amante le pregunta:

¿Y si la moral llama a tu puerta, Augusta?

No llamará. La moral es la palma de los eunucos.

(...)

El príncipe reía alegremente. Hallaba encantadora aquella travesura de Colombina ingenua y depravada y aquella sensualidad apasionada y noble de Dogaresa. (OC: 166)

Además, el contraste entre Augusta y su inocente hija, Nelly, aumenta la perversidad de la primera.

Las citas culturales y literarias también se relacionan con el decadentismo. Así Pietro Aretino fue conocido sobre todo por sus escritos licenciosos, por los sonetos lujuriosos, transgresores de la moral de la época. También la figura de Péladam responde al canon de un heterodoxo en cuanto fundador de la orden de la Rose-Croix, a la que Valle parece que perteneció en algún momento de su vida, y en ese sentido también por intentar dar nueva fuerza al ocultismo puede verse como un personaje transgresor. Benvenuto Cellini, al igual que Valle, escribió una autobiografía, y es el modelo de hombre renacentista que vivió de forma intensa; este escultor y orfebre responde más a la deuda literaria esteticista del relato, que con tantas referencias culturales provocan una ambientación suntuosa, de carácter esteticista y decadente. Así, se presenta la lectura dentro de la lectura, es decir, en los *Salmos paganos*, obra del personaje Attilio Bonaparte, evocación de las *Prosas profanas* de Rubén Darío; además, se despliega un decorado del Renacimiento florentino, con el aroma de los camerinos del Palacio Borgia o con los laberintos del Jardín de Bóboli en Florencia. Todo ello son exhibiciones de refinamiento decadentista. De mayor importancia es la fuente señalada por Lavaud-Fage (1991: 147-150): uno de los episodios más conocidos del «Infierno» de *La Divina Comedia*, de Dante, que don Ramón parodia como tantos otros modelos literarios.

El argumento es sencillamente transgresor de la moral establecida del momento. Augusta dispone el matrimonio entre su hija Nelly y el príncipe Attilio, amante de la primera, quien accede para poseer a ambas, madre e hija. Así, pues, se plantea el tema del incesto. Al mismo tiempo, Augusta es el prototipo de mujer fatal, caracterizada por una extrema perversidad y un sutil o perspicaz sadismo, que radica en fustigar el deseo sin satisfacerlo para someter a Attilio.

El relato es el más cínico de cuantos aquí se han analizado, ya que no hay remordimiento alguno por parte de los protagonistas, Augusta y Attilio. El placer por el

adulterio y el pecado en general, es decir, por la transgresión de la norma supera a los cuentos anteriores. Es más, gusta a la pareja protagonista que lo vive con deleite. Por ello este cuento implicaba una infracción de las reglas de la moral burguesa. El desprecio de Valle por la mesocracia le hizo elegir personajes que no acataban los valores establecidos. La mayor parte de estos personajes eran aristócratas que no asumían la moral medio burguesa, que se creían por encima de esa burguesía pacata.

Si en un momento Augusta parece compadecerse de su hija, Nelly, luego su actitud se endurece en beneficio de su egoísmo erótico, así antepone su placer sexual a su propia hija. El cinismo final de la historia, puesto en boca de Augusta, es muy diferente a los anteriores finales de *Rosita* y de *Eulalia*: «¡Qué verdad es que las madres, las verdaderas madres, nunca nos equivocamos al hacer la felicidad de nuestras hijas!...» (OC: 171) En este relato se produce la transgresión, propia del decadentismo, alejado de toda sumisión a cualquier sentimiento de culpabilidad.

«La condesa de Cela», propósito de enmienda

«La Condesa de Cela» es la narración del último encuentro entre amantes. Por una parte, Julia es una dama de mundo que ha tenido amoríos, de vida disipada y licenciosa, desde antes de los quince años; muestra un carácter voluble y se toma a la ligera los asuntos de amor. Por ello no cree en el amor pasión; posee una sólida educación tradicional y religiosa –acude a la catedral antes de citarse con su amante, tal vez para reforzar la decisión tomada sobre la ruptura amorosa que propondrá– que no le impide tomar la iniciativa erótica, posiblemente porque diferencia el amor del sexo. Esta distinción le permite fundamentar en lo institucional la propuesta de romper la relación con Aquiles. En efecto, la familia, es decir, las obligaciones que tiene como madre, esposa e hija, es el argumento esgrimido. Sin embargo, su tendencia a transgredir, en cuestiones de amor, se hace evidente en una relación pasada:

Dio mucho que hablar con el hermano de su doncella (...) que acababa de ordenarse de misa, y era la más rara visión de clérigo que pudo salir de Seminario alguno. (...) la Condesa le había amado algún tiempo, con ese amor curioso y ávido que inspiran a ciertas mujeres las jóvenes cabezas tonsuradas. (OC: 175)

Por otra parte, Aquiles Calderón representa al bohemio «tronado y calavera» (OC: 173), fracasado pero de temperamento apasionado como buen criollo cubano. La elección de algunos nombres de los personajes valleinclinianos no es fortuita, así, pues, las referencias al héroe griego y al dramaturgo áureo algo indican de su configuración, ya tenga una intención grave o paródica. El personaje no es solo un estudiante ingenuo, así lo demuestra hiriendo con sus palabras a Julia; no en balde el narrador le da un aire demoníaco: «la ojera ahondada, el cabello revuelto sobre la frente, que una vena abultada y negra dividía a modo de tizne satánico.» (OC: 179)

Ambos protagonistas coinciden en la artificialidad: «Los dos adoptan poses que les convierten en ejemplo de individuos genéricos cuyo común denominador es la artificialidad que les caracteriza y que les resta humanidad.» (González del Valle 1991: 101). En efecto, todo es falsedad y pose en la entrevista que mantienen.

La acción se inicia con el mensaje de Julia concertando una cita con Aquiles. El motivo es conseguir que le devuelva las cartas amorosas que ella le escribió y romper definitivamente, pues su marido le ofrece a cambio el perdón. La condesa piensa

plantear solo una interrupción en sus relaciones, amparándose en sus deberes familiares, sobre todo en el disgusto que este amor adúltero causa a su madre. La acción primordial se produce cuando Julia empieza a echar las cartas al fuego, provocando la desesperación y el ruego de Aquiles. Así, se llega a un momento tierno y luego sensual que lleva a Julia a cambiar de decisión: continuarán sus relaciones amorosas, pero deberán ser más secretas. Valle prepara un final equívoco pero acorde con la personalidad dubitativa de la protagonista. Aquiles, intentando asegurarse el amor, pero al mismo tiempo deseando vengarse de la madre de Julia, provoca la ruptura:

– ¡Pareces una niña, Julia! No comprendo ni ese respeto fanático ni esos temores. Tu madre aparentará que se horroriza... ¡Es natural! Pero, seguramente, cuando tuvo tus años, haría lo mismo que tú haces. ¡Solo que las mujeres olvidáis tan fácilmente!...

– ¡Aquiles! ¡Aquiles! ¡No seas canallita!... ¡Para que tú puedas hablar de mi madre necesitas volver a nacer! ¡Si hay santas, ella es una!.. (OC: 187)

(...)

– ¡Julia! ¡Julia! También tus hijos dirán mañana que tú has sido una santa. Reconozco que tu madre supo elegir mejor que tú sus amantes. ¿Sabes cómo la llamaban hace veinte años? ¡La Canóniga, hija! ¡La Canóniga! (OC: 188)

Aunque finalmente Julia decide la definitiva separación, con su venganza, a través de sus palabras, Aquiles parece ser más fuerte. Con otra sonrisa el narrador provoca el enigma: «Aquiles Calderón no dudó que la perdía. ¡Y, sin embargo, la mirada que ella le dirigió desde la puerta, al alejarse para siempre, no fue de odio, sino de amor!...» (OC: 188)

La transgresión del adulterio tiene rasgos decadentes en este relato y, además, la configuración algo malvada o vengativa de los dos personajes. La condesa de Cela consigue su propósito inicial al concertar la cita. Pero, la narración se sitúa en el grupo de las obritas, «Rosita» y «Eulalia», en las que se impone la norma social frente a la solución más cínica de «Augusta». No obstante, hay rasgos perversos de carácter sádico en la composición de la condesa como se comprueba al decirnos Valle: «no se vio libre de ese sentimiento femenino, que trueca la caricia en arañazo. ¡Esa crueldad, de que aun las mujeres más piadosas suelen dar muestras en los rompimientos amorosos!» (OC: 178) La venganza de Aquiles no es menos vengativa y sádica.

«*La Generala*»,

Fernández Almagro (1966: 28) consideró «*La Generala*» como una narración trivial y galante,¹⁴ sin mayor trascendencia. Clarín que, de alguna manera, representaba la crítica literaria oficial del sistema –como antes vimos– criticó *Epitalamio* y en esta narración don Ramón le contestó sutilmente: «El hermoso ayudante, como era asturiano, era también algo crítico.»¹⁵ (OC: 192). En ella se cuenta cómo Currita Jimeno,

¹⁴ Fernández Almagro se refiere en esa página a la versión de *Femeninas*, pero como las diferencias no son muchas podemos interpretar que tal valoración sirve para todas las versiones de «*La generala*».

¹⁵ Laavaud-Fage (1991: 103) se refiere a esta alusión a Clarín. Cuando incluyó el relato en *Historias perversas*, la referencia se hace explícita.

aristócrata, hija del conde de Casa Jimeno, se casa con el general don Miguel Rojas, formando un matrimonio de insalvables diferencias.

El primer procedimiento de contraste se halla en la edad, y actitud ante la vida de ambos cónyuges: la seriedad del General frente a la jovialidad de la aristócrata. Así, «Era desarreglada y genial como un bohemio; tenía supersticiones de gitana, e ideas de vieja miss sobre la emancipación femenina.» (OC: 190), con tales frases el narrador ya está apuntando a posibles tendencias naturales transgresoras del carácter de Currita. Sin embargo, tras su matrimonio la generala cambiará de actitud y se regirá por su adecuado comportamiento a su estatus. A la pareja se añade el «teniente bonito» (OC: 191), Sandoval. Este triángulo, tan tradicional en la literatura, «donde un marido viejo es engañado por su joven esposa con otro hombre» será parodiado, con lo que Valle critica «esa vaciedad vulgar tan típica (...) en la sociedad española de finales del siglo XIX y principios del XX» (González del Valle 1990: 114-115), preocupada por señalar las consecuencias sociales del adulterio.

La aparición del Teniente Sandoval, dando lugar así al típico triángulo amoroso, provoca otro contraste, ahora surgido de la discusión literaria y de la lectura del libro que realizan Currita y Sandoval: el contraste entre lo que están leyendo (la ficción literaria), ejemplo de gravedad, y la comicidad de la situación concreta a la que finalmente se llega (la realidad del relato). Esta polémica literaria entre ambos es el principal elemento cultural de la obra. La reproducción del fragmento final de *Lo que nunca muere* (1884) de Barbey d'Aurevilly,¹⁶ y las citas de *Jack* de Daudet, de *Germinal* de Zola, y del novelista español López Bago sirven para constrar la formación y el gusto de la condesa y el teniente, cuyas preferencias y exigencias estéticas son muy diferentes a las de Currita: «Él quisiera que la dama no pronunciase más que sentencias, que tuviese el gusto tan delicado y elegante como el talle. Aquella carencia de esteticismo recordábale a las modistas apasionadas de los folletines, con quienes había tenido algo que ver.» (OC: 192) Toda una serie de reflexiones indican la incultura de Currita, que pasó mucho tiempo en un convento, tiempo que solo se destinó a la práctica religiosa y no a la formación intelectual. Estas exigencias esteticistas así como el tema del adulterio tienen cierto resabio decadentista, al igual que la comedia o farsa de los dos jóvenes, pues no es amor lo que sienten sino deseos de cumplir con el papel social al que están destinados. «Ni Currita ni Sandoval, repitámoslo, son verdaderos amantes. Ellos representan papeles con antecedentes literarios en otras relaciones amorosas.» (González del Valle: 117)

Valle anticipa uno de sus personajes prototipo, el marido burlado, que reaparecerá en algunas de sus obras más significativas como en *Farsa y licencia de la reina castiza*, en *Divinas palabras* o en *Los cuernos de don Friolera*.

Lo jocoso, habitual en Valle, es particularmente importante en este relato, ya que con su uso logra cierto distanciamiento valleinclaniano que se acentuará en su literatura posterior. Así en «La Generala» la marca del final cómico incide en que este elemento sea más sobresaliente que en el resto de los relatos de *Corte de amor*. Final abierto y enigmático pues deja la escena en suspenso, ignoramos qué ocurrirá cuando el general abra la puerta.

¹⁶ Valle posiblemente tuvo más en cuenta *Les Diaboliques*, de entre las obras de Barbey, el cual se quejó en diversas cartas de haber tenido que retocar sus obras, antes de publicarlas, para eliminar contenidos que pudieran escandalizar.

La obra no es solo cómica, también prelude los esperpentos antimilitaristas de Valle, que se insertan en el conjunto de obras que implican una crítica de ciertas instituciones sociales, en este caso el Ejército. Las pullas que le dirige –a veces intencionadas generalizaciones: «Pero ya se sabe que los militares españoles son los más valientes para todo aquello que no sea función de guerra.» (OC: 190) no son solo un indicio cómico, pues hay una valoración crítica de su función social, de su modo de vida y de su aportación supuestamente altruista a la sociedad.

Conclusiones: frívolas, transgresoras pero no fatales

Estas damas transgresoras de las buenas costumbres burguesas de la época, ya que unas están cometiendo adulterio (Eulalia, Augusta y Lulia) y otras juegan con su pretendiente a ello (Rosita cometió adulterio en el pasado y Currita juguetea con ello), no pueden considerarse muy crueles. Rosita, Augusta, Julia y Currita, casquivanas, no parecen muy enamoradas ni supeditadas a sus amantes o pretendientes. Rosita consigue su propósito, solo mero juego, e igual, Currita; también, Augusta que concierta su futuro, y Julia que rompe definitivamente como se había propuesto. Así, pues, ninguna de ellas, en un sentido estricto es una mujer fatal ya que no destruye al hombre. En este sentido, ninguna de ellos padece. El duquesito Ordax sigue tal cual; Jacobo la ignora; Attilio presiente un futuro feliz; Aquiles es quien se impone con su intervención aunque ve que la pierde, pero tal valoración no parece dolerle; el final de «La Generala» lo deja en el enigma pero todo hace pensar que es un mero juego.

Rosita se comporta de forma teatral, pero solo se entretiene eróticamente con un jugador nato en lides de amor, sabiendo que no lo dañará, y que acepta ese juego seductor, en el que todo es apariencia y falsedad mutua, por último no cometerá adulterio pues esa era su intención. Julia rompe con el adulterio, parece querer enmendarse, pero solo busca una mayor comodidad social. Currita devanea frívolamente con el ahijado de su esposo guardando el decoro debido, ya que él la aborda y ella se resiste. Así, pues, en Rosita, Julia y Currita se impone la norma social, no hay transgresión de la norma. Por el contrario, Augusta es voluntariamente transgresora de la norma moral y social, propiciando el matrimonio incestuoso de su hija, cuya felicidad se supedita al egoísmo erótico de la madre. Eulalia es un caso singular. Es de una sinceridad y honestidad total, pues no puede mentir ni a su esposo ni a su amante, de ahí su trágica resolución.

Valle aborda el adulterio, no desde una perspectiva moral, sino como una situación límite ideal para crear belleza, una belleza que ya no surge de la identificación con la moral establecida. Sin embargo, ofrece diversos amores, variantes sobre el mismo tema, donde el adulterio, el incesto y otras transgresiones son un comportamiento habitual en determinadas clases sociales, en concreto, la nobleza, con cierto poder y estatus, que se sienten por encima de la moral establecida. En «Eulalia» el final trágico parece una advertencia sobre a donde conduce ese comportamiento transgresor, pero los otros finales no suponen ninguna advertencia ni castigo. El decadentismo surge de la consideración de que el amor ya no salva sino destruye. Al mismo tiempo, Valle se burla en estas obritas de ciertos tópicos del decadentismo europeo y de la literatura finisecular.

Estas historias, aparentemente intrascendentes, supondrán el inicio de la parodia y la crítica del comportamiento de las clases dominantes de la sociedad de la época. No solo dicha denuncia y burla tiene carácter decadentista –se han citados rasgos al respecto–

también la entidad de los personajes, más o menos transgresores, aunque no lleguen a los extremos que en posteriores obras de don Ramón, implican un pequeño avance en este sentido. Sin duda «Augusta», con su propuesta extrema, es la narración con mayor carácter transgresor y, por tanto, decadente; pero todas ellas tienen en gestación algún aspecto que Valle-Inclán intensificará en su producción posterior.

Bibliografía

- FERNÁNDEZ ALMAGRO, M. (1966): *Vida y literatura de Valle-Inclán*, Madrid, Taurus.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, L. T. (1990): *La ficción breve de Valle-Inclán. Hermenéutica y estrategias narrativas*, Barcelona, Anthropos.
- GULLÓN, R. (1971): *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Gredos, 2ª ed. aumentada.
- JIMÉNEZ, J. R. (1962): *El Modernismo. Notas de un curso (1953)*, México, Aguilar.
- LAVAUD-FAGE, E. (1991): *La singladura narrativa de Valle-Inclán (1888-1915)*, La Coruña, Fundación Pedro Barrie de la Maza, conde de Fenosa.
- LITVAK, L. (1979), *Erotismo fin de siglo*, Barcelona, Antoni Bosch.
- NÚÑEZ SABARÍS, X. (2005): *La novela corta en Valle-Inclán. Estudio textual de «Femeninas»*, Universidade de Santiago de Compostela.
- PEDRAZA, F.; RODRÍGUEZ, M. (1986): *Manual de literatura española. VIII. Generación de fin de siglo: Introducción, líricos y dramaturgos*. Tafalla. Cénlit.
- RAMOS-KUETHE, L. (1983): «El concepto de libertinismo en la narrativa temprana de don Ramón del Valle-Inclán», *Hispanic Journal*, 4, pp. 51-63.
- SCHIAVO, L. (1989): «Supervivencia de tópicos decadentistas en Valle-Inclán», en Juan Antonio Hormigón (Ed.), *Quimera, cántico, busca y rebusca de Valle-Inclán*, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 55-61.
- SERRANO ALONSO, J. (1996): *Los cuentos de Valle-Inclán. Estrategia de la escritura y genética textual*, Universidade de Santiago de Compostela.
- SERVERA BAÑO, J. (1991): «Edición, introducción y notas», en Valle-Inclán, Ramón, del, *Corte de amor*, Barcelona, Círculo de lectores, Biblioteca Valle-Inclán 17, pp. 18-35.
- VALLE-INCLÁN, R. del (2002), *Obra Completa, vol. I Prosa*, Espasa, Madrid.

VOLVER A CONTAR LA HISTORIA: ARANZUEQUE Y GABILONDO SOBRE LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA METAFÍSICA DE DESCARTES

Natanael F. Pacheco Cornejo

Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN: El presente artículo tiene por objeto la revisión de ciertas tesis de inspiración heideggeriana, defendidas por A. Gabilondo y G. Aranzueque (2015), respecto al *Cogito* y a la noción de pensamiento en la filosofía de Descartes. Para ello efectuamos una revisión de la lectura *filosófica* que realizó M. Heidegger de la metafísica cartesiana, así como de las tesis mencionadas, a partir de una perspectiva *histórica y contextual* del proyecto filosófico cartesiano. Ello nos permitirá revisar tres tesis atribuidas a Descartes: la consideración de «*Cogito ergo sum*» como proposición fundante de su metafísica, la identificación entre pensamiento y representación y la supuesta identidad entre pensamiento y comportamiento.

PALABRAS CLAVE: Descartes, Heidegger, metafísica, pensamiento, postidealismo.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to review some Heideggerian-inspired theses, defended by A. Gabilondo and G. Aranzueque (2015), regarding *Cogito* and the notion of thought in Descartes' philosophy. For this purpose, we review the *philosophical* interpretation by Martin Heidegger of Cartesian metaphysics and the Heideggerian theses of these authors from a *historical and contextual* point of view of the Cartesian philosophical project. As a result, we review three treatises attributed to Descartes: «*Cogito ergo sum*» as the fundamental outline of Descartes' metaphysics, the identification between thought and representation, and the supposed identity between thought and conduct.

KEY WORDS: Descartes, Heidegger, metaphysics, thought, post idealism.

Las múltiples lecturas de los hitos de la metafísica occidental realizadas por Martin Heidegger conforman, no sólo una de las interpretaciones globales de la historia de la filosofía más influyentes de todos los tiempos, sino también una poderosa herramienta de análisis que todavía permanece vigente dentro del panorama filosófico contemporáneo. De entre todas estas lecturas, aquella dedicada a Descartes ocupa un lugar especial, no tanto por su extensión o profundidad (menor en comparación con otros autores),¹ sino por el lugar que le atribuye dentro de la historia de la metafísica: para Heidegger, Descartes sienta las bases de una nueva época caracterizada por la irrupción de la subjetividad y de la técnica, época de la cual somos herederos directos. De ahí que cualquier interpretación de la historia de la metafísica que se inspire en las realizadas por Heidegger otorgue una importancia primordial a la filosofía de Descartes, entendiéndola como el origen de muchos de los problemas que nos conducen hasta la postmodernidad.²

Este es precisamente el caso de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, quienes dedican un capítulo de su nuevo libro³ al examen de la filosofía del autor francés, considerado como el iniciador de la época moderna y a partir de cuyo pensamiento se pretende identificar «el fundamento de la forma de la esencia» de su tiempo (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 182.). El presente trabajo nace de la intención de aprovechar la oportunidad que nos brindan Gabilondo y Aranzueque de revisar la interpretación heideggeriana y postidealista de la filosofía cartesiana. Nuestro objetivo no será cuestionar la interpretación heideggeriana que hacen los autores de la modernidad como época ni como «signo del pensar occidental», sino más bien revisar ciertas tesis sobre la filosofía de Descartes que se derivan de esta interpretación. Partimos de la idea de que una lectura filosófica y globalizadora como la heideggeriana puede mostrarnos el influjo de un pensador y su filosofía sobre su propia época pero tiende a desatender o infravalorar el influjo de su contexto sobre su filosofía. Esto conduce en ocasiones a descuidar las motivaciones particulares del filósofo e incluso a atribuirle el apoyo a tesis que parecen entrar en conflicto con tales motivaciones. Por esta razón revisaremos la perspectiva filosófica heideggeriana de la que parten Gabilondo y Aranzueque, y tres tesis que, derivadas de aquella, son atribuidas a Descartes a partir de una perspectiva histórica y contextual de su filosofía. El itinerario a seguir será el siguiente: en primer

¹ Heidegger no dedicó una obra monográfica al pensamiento de Descartes como sí hizo con otros autores modernos como Kant (*Kant y el problema de la metafísica*, 1929), Hegel (*Hegel*, 1942) o Nietzsche (*Nietzsche*, 1961), sin embargo, sus reflexiones en torno a Descartes aparecen de manera recurrente en diversos trabajos.

² Cf. LYOTARD, J.-F. (2006), *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra.

³ Concretamente, el capítulo 8 de *Ser de Palabra. El lenguaje de la metafísica*, (Madrid: Gredos, 2015, 523 pp.), obra estructurada en quince capítulos que van desde la metafísica de los presocráticos hasta la metafísica contemporánea, y que aborda el problema de la relación entre las palabras y las cosas bajo la inspiración de algunos de los hitos de la tradición fenomenológica contemporánea, principalmente Martin Heidegger. Su tesis nuclear es la relación esencial entre ser y lenguaje y su propuesta es examinar «no sólo las distintas nociones propuestas en los textos de nuestra tradición para designar lo que se da, sino los modos de caracterizar tanto el ser del decir mismo como el propio decir del ser» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 12.). Así, el libro no se limita a presentar el recorrido histórico de un problema filosófico concreto, sino que, a partir de una *interpretación filosófica* de la historia de la filosofía, la cual toma este problema como cuestión fundamental y fundante de los sistemas metafísicos de occidente, lleva a cabo un «diálogo» con la tradición, motivado por «el deseo de reinterpretar el lenguaje de la metafísica» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 12.) cuyo fin último es contribuir a la autocomprensión de nuestra propia época.

lugar, presentaremos las líneas generales de la interpretación que hace Heidegger de Descartes, posteriormente presentaremos las tesis que Gabilondo y Aranzueque atribuyen a Descartes a partir de dicha interpretación, luego expondremos nuestra visión de la filosofía cartesiana como respuesta a su contexto, y, finalmente, evaluaremos críticamente las tesis de Gabilondo y Aranzueque a partir de dicha visión.

I. La lectura heideggeriana de la filosofía de Descartes⁴

Como ya hemos dicho, Gabilondo y Aranzueque basan su interpretación de la filosofía de Descartes en la lectura que Heidegger hizo de él, la cual se articula en diversos trabajos como *Sein und Zeit* (1927), *Die Zeit des Weltbildes* o *Nietzsche* (1961).⁵ Así, para comprender el origen y el alcance de sus tesis, conviene tener presente las líneas generales de esta interpretación, la cual puede dividirse en dos grandes etapas.

La primera se encuadra dentro de su proyecto de «destrucción» de la ontología occidental desarrollado en *Ser y Tiempo*, el cual consiste en el replanteamiento de la historia de la metafísica a la luz de la pregunta por el sentido del ser. Para Heidegger, esta pregunta se encuentra históricamente determinada por lo que debe revelarse la historicidad a la que pertenece. Por esta razón, se propone llevar a cabo una vuelta rememorativa a los orígenes con vistas a una «apropiación positiva del pasado», mediante la cual se logre una iluminación del presente. En la medida en que la pregunta heideggeriana se interroga por el sentido del ser, es decir, no simplemente por *qué es* el ente sino por *cómo aparece* o *cómo se muestra* en cuanto tal conforme al *modo temporal de su aparición*, está en condiciones de llevar a cabo un cuestionamiento radical de la historia de la ontología en función del modo mismo del aparecer del ser.

El lugar de la filosofía de Descartes en el itinerario histórico que Heidegger tiene en mente es muy preciso: Descartes es un punto crucial de recepción y de inflexión entre la Edad Media y la Edad Moderna. Por un lado, aplicaría sin cuestionar las categorías ontológicas medievales a su nuevo punto de partida en el *ego cogito*, interpretándolo a la luz de la metafísica griega de la *ousia* o sustancia; pero, por otro lado, modificaría decisivamente lo transmitido haciendo emerger la categoría fundante de sujeto, llevando a cabo el viraje moderno de la sustancialidad del ser a la subjetividad. Heidegger observa que en Descartes tiene que estar latente una de las más importantes «ocultaciones» de la originaria pregunta ontológica por el sentido del ser, y con ello, el olvido más radical y extremo de la «diferencia ontológica» en una cultura antropológico/humanista dominada por la técnica.

La crítica al humanismo, vinculada al fenómeno de la consumación de la metafísica occidental en la técnica moderna, es el trasfondo de la lectura de Descartes que hace Heidegger en su segunda etapa. En su curso «El nihilismo europeo», Heidegger constata

⁴ Esta primera sección está basada en la exposición realizada en un trabajo previo: PACHECO CORNEJO, N. F. (2012), «La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes», *Factórum*, n. 9, pp. 34-42.

⁵ *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003; «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995; «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*, traducción de Juan Luís Vermal, Destino, Barcelona, 2000.

que el descubrimiento de la esencia de la metafísica sólo es posible en cuanto la metafísica llega a su conclusión, y esto ocurre en el pensamiento de Nietzsche. Heidegger observa que, pese a su expresa voluntad de desmarcarse de la tradición filosófica, la metafísica de la voluntad de Nietzsche habría sido su último gran exponente. Y es que, al haber concebido el ser del ente como «voluntad de poder» (la cual Heidegger entiende como «voluntad de voluntad»), Nietzsche habría hecho manifiesta la completa falta de fundación que caracteriza al ser de la modernidad, proceso que arranca precisamente en la metafísica de Descartes: la reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no fue otra cosa que la reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo, y ella tiene el carácter de una toma de posesión; así, la reducción del ser a la representación cierta del *ego cogito* es, a la postre, la reducción del ser a la *voluntad* del sujeto. En esta «segunda» lectura, Heidegger profundiza en las profundas implicaciones históricas de la filosofía cartesiana y, especialmente, en su gran aportación: la transformación del hombre en sujeto, en *subjectum* o fundamento sobre el que se funda el ser de lo ente y la verdad. Se trata de una lectura que comparte los rasgos «destructivos» de la primera pero ya no tanto desde la perspectiva de la pregunta por el sentido del ser y del *Dasein*, sino desde la perspectiva de la «historia del ser».

II. Tesis heideggerianas

Gabilondo y Aranzueque comparten en buena medida esta interpretación heideggeriana de Descartes y de su época, a partir de la cual llevan a cabo una serie de tesis sobre la filosofía del autor francés que son, como poco, controvertidas a la luz de las investigaciones actuales dedicadas a su pensamiento y su contexto. A continuación pasamos a presentar las que nos parecen más relevantes.

En primer lugar, Gabilondo y Aranzueque sostienen que «*cogito ergo sum*» es la proposición nuclear de toda la filosofía de Descartes, además de ser aquella en la que «se funda toda ‘verdad’» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 183.) y la que consolida la visión del hombre como *subiectum*, como «el fundamento subyacente a toda representación del ente y de su verdad, el garante de cuanto pueda tener constancia y consistencia» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 197.). Esta tesis va más allá de la tesis «débil» de que el *cogito* es el punto de partida de la filosofía cartesiana, y parece comprometerse con la tesis «fuerte» de que ella es su fundamento lógico, de cuya certeza emanan la certeza del resto de proposiciones del sistema cartesiano.

En segundo lugar, Gabilondo y Aranzueque señalan que *Cogitare* no es solamente pensar, sino un *percipere*, entendido como un «tomar posesión de algo, un disponerlo ante sí, como ocurre en el hecho de ‘representar’, en el hecho de representárselo» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 183). La cuestión crucial de esta lectura es que parece identificar pensamiento y representación, es decir, parecen sostener que hay una coincidencia entre pensar un objeto y presentárselo «visualmente» ante el ojo de la mente: representar un objeto sería, en último término, «hacerlo visible» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 184).

En tercer lugar, los autores identifican claramente una equivalencia entre pensamiento y comportamiento en Descartes. Basándose en la definición cartesiana de pensamiento, dónde el filósofo afirma que «no sólo entender, querer, imaginar, sino

también sentir es considerado lo mismo que pensar» (AT VIII-1, p. 7),⁶ Gabilondo y Aranzueque afirman que para Descartes «todos los modos de comportamiento son *cogitationes*, es decir, se prueban en su ejecución», de manera que «ello impide reducir el *cogitare* a mera actividad ‘mental’» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 185).

III. El proyecto filosófico de Descartes en su contexto

Para llevar a cabo nuestra revisión de las tesis anteriores, es menester realizar dos tareas previas. La primera de ellas es cambiar el enfoque interpretativo: en lugar de adoptar una interpretación *filosófica* de la historia de la filosofía, adoptamos una interpretación *histórica* de la historia filosofía, lo cual equivale en el caso de Descartes a dejar de considerarlo como el configurador (del pensamiento) de una época y pasar a considerarlo como un pensador *situado en su época*. Procedemos de esta manera partiendo de la idea de que podemos comprender mejor aspectos concretos de su filosofía si la consideramos como una particular respuesta a determinadas posiciones filosóficas de su contexto. Aunque diversas, las dos más importantes para el conjunto de su proyecto filosófico fueron el aristotelismo escolástico y el escepticismo.

En el siglo XVI asistimos a lo que historiográficamente se ha denominado como «el nacimiento de la ciencia moderna», un momento histórico caracterizado por el esfuerzo de un grupo de pensadores (Mersenne, Gassendi, Hobbes, Galileo, el propio Descartes...) de denunciar las carencias de la ciencia aristotélica (dominadora del panorama intelectual de occidente durante siglos), así como de ofrecer una nueva visión científica del mundo de carácter materialista, mecanicista y matemático. Frente a la visión esencialista y organicista del aristotelismo de los «antiguos»,⁷ los filósofos naturales «modernos» proponen una visión del mundo según la cual todos los fenómenos naturales pueden ser explicados exclusivamente en términos de materia y movimiento.⁸ Frente a la física aristotélica, la física mecanicista prescinde del concepto de forma a la hora de explicar la materia y critica el concepto de forma substancial, lo cual lleva a excluir definitivamente las causas finales de las explicaciones naturales e incluso a separar definitivamente el ámbito explicativo del alma del ámbito explicativo del cuerpo.⁹

⁶ A partir de ahora, las citas de Descartes se harán a partir de la edición canónica de sus obras: ADAM, CH. & TANNERY, P. (eds.) (1905): *Oeuvres de Descartes*. 11 vols., Paris: Vrin-CNRS, (1964-1974). Las citas se realizarán indicando las iniciales AT, el número de volumen de la edición en números romanos y la página.

⁷ El núcleo ideológico de la física aristotélica escolástica a la que se oponen estos filósofos puede resumirse en los siguientes términos: el mundo está formado por sustancias individuales que poseen materia y forma; la materia está constituida por cuatro elementos básicos (agua, tierra, fuego y aire) cuya configuración particular da lugar a las propiedades accidentales de la sustancia, mientras que las «formas substanciales» (que siempre existen en conjunción con la materia) son aquello que le aporta a las sustancias sus propiedades esenciales. El concepto de «forma substancial» es crucial dentro de la física aristotélica en tanto que implica relaciones causales necesarias así como causas finales intrínsecas a los objetos del mundo material. Cf. OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁸ La materia es la única entidad relevante a la hora de explicar los fenómenos, y la causalidad es reinterpretada en términos de impacto de partículas materiales (por lo que se niega la acción a distancia y el papel causal de formas substanciales). Cf. OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁹ Cf. JAUME, A. (2012): «De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos. Una reflexión en torno a los proyectos epistemológicos de Aristóteles y Descartes y sus consecuencias», *Angelicum*, vol. 89, n. 2, pp. 477-492.

La física cartesiana en particular se basa en un concepto de materia cuya propiedad esencial es la extensión tridimensional, de manera que, en la medida en que existe coincidencia entre materia y espacio, la física puede ser reducida a geometría (AT VIII-1, 46-47). Esto tiene importantes consecuencias para la fisiología: no existe una distinción intrínseca entre la materia «orgánica» y la materia inerte (la naturaleza de ambas es explicable en términos puramente mecánicos) y las funciones vegetativas y sensitivas de los organismos vivos ya no son referidas al alma sino exclusivamente al cuerpo. Esto implica una redefinición profunda de las llamadas «cualidades secundarias» o «accidentales» de los objetos: ya no se entienden como propiedades de los objetos mismos, sino como cualidades «subjetivas», esto es, como figuras cerebrales (estrictamente corporales) que se producen en los casos de percepción de los objetos (explicables a su vez en términos exclusivamente corporales sin remitir a factores anímicos). Todas estas tesis son, en mayor o menor medida, compartidas por la mayoría de filósofos mecanicistas, pero lo que diferencia la física cartesiana de las demás es su fundamentación metafísica (AT III, 297-298.), según la cual Dios es la causa de la existencia de la realidad, así como la primera causa del movimiento en el mundo (AT VIII-1, 53-53; AT IV, 328.).

La voluntad cartesiana de fundamentación metafísica de la física puede explicarse como reacción a una posición filosófica distinta al aristotelismo: el escepticismo. Tras la *editio princeps* de las obras filosóficas de Cicerón en 1471 (incluyendo *Sobre el escepticismo académico*,¹⁰ nuestra mejor fuente en lo que se refiere a las diversas variedades del escepticismo Académico), y tras la traducción latina de las *Líneas maestras del pirronismo*¹¹ de Sexto Empírico, publicada en 1562, el escepticismo radical se transformó en un arma extremadamente poderosa para todos aquellos que pretendían desacreditar la razón natural en nombre de la religión, la fe y una confianza absoluta en la Escritura.¹² Descartes, consciente de las formidables dificultades que la posición escéptica representaba para el proyecto de la nueva ciencia, no sólo enfrentó frontalmente el reto planteado, sino que se valió de las estrategias que le son propias para mostrar que el escepticismo es, en realidad, un callejón sin salida. Ésta es una de las principales motivaciones de la obra nuclear de la filosofía cartesiana, las *Meditaciones*: mostrar cómo un uso más riguroso de la razón (uso que, al igual que en el caso del escéptico, no presupone su fiabilidad) no lleva a la conclusión de que la razón no es confiable, sino que conduce más bien al resultado de su fiabilidad (Gómez, 2010, 130). ¿De qué manera? Siguiendo el «método» que ha venido a llamarse «método de la duda», Descartes pretende hallar la garantía de la corrección de nuestras facultades naturales, la existencia de Dios: si la razón es capaz de demostrar la existencia de Dios, los escenarios contruidos por el escéptico (irreconciliables con este hecho pues un Dios benevolente excluye la posibilidad del genio maligno) acabarían revelándose como imposibilidades

¹⁰ Cf. C. BRITAIN, (ed.), 2006, *Cicero. On Academic Scepticism*, Indianapolis /Cambridge: Hackett Publishing Company.

¹¹ Cf. J. ANNAS, J. BARNES, (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹² Los escritos de Pedro de Valencia, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne y Pierre Charron son ejemplos claros de esta tendencia.

lógicas. Este resultado de la razón garantizaría la ontología cartesiana en la medida en que fuera el resultado de percepciones claras y distintas de la razón.

La ontología cartesiana derivada de las *Meditaciones* puede resumirse en los siguientes términos. Para Descartes, las únicas entidades efectivamente reales son las sustancias (AT VII, 161), las cuales sólo pueden ser conocidas por las diversas propiedades o modos que las determinan. Existe una sustancia eterna e infinita que subsiste por sí misma, Dios, y existen dos tipos de sustancias finitas creadas por y dependientes de aquella: la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia corporal (*res extensa*), las cuales son *realmente* distintas entre sí (AT VII, 78). Cada una de estas sustancias posee una cualidad esencial que acompaña a todas sus determinaciones particulares: en el caso de la mente, el pensamiento entendido como consciencia, en el caso del cuerpo, la extensión tridimensional. Así, todas las determinaciones de la mente (ideas, juicios, voliciones...) son *modos* del pensamiento, y todas las propiedades de los cuerpos (magnitudes, formas, movimientos...) son *modos* de la extensión. Los modos son determinaciones o actualizaciones de la esencia de cada sustancia, lo cual implica que ellos no son realmente distintos de las sustancias, sino que son semi-distintos,¹³ es decir, la sustancia puede subsistir sin ellos, pero ellos no pueden subsistir sin la sustancia a la que se inhiere. Finalmente, el ser humano constituye una unión compuesta de sustancia pensante y de sustancia extensa, si bien él mismo, en tanto que compuesto, no es una sustancia y por ello no posee modos particulares. Así, todos aquellos modos que habitualmente consideramos como propios del ser humano (sensaciones, apetitos, pasiones...) deben ser atribuidos, bien a la mente o bien al cuerpo pero nunca a la unión como tal.

IV. Revisión de las tesis heideggerianas

Una vez establecido nuestro marco interpretativo, pasamos a evaluar críticamente las tesis heideggerianas de Gabilondo y Aranzueque.

1. «*Cogito ergo sum*» no es la proposición fundante de la filosofía de Descartes.

Un análisis concienzudo de las *Meditaciones* nos muestra que «*Cogito ergo sum*» es el punto de partida de la filosofía cartesiana pero no es de ninguna manera la proposición fundante de su metafísica, ni mucho menos aquella en la que «se funda toda verdad». La certeza del *Cogito* es, en el momento de su aparición (AT VII, 28), una proposición de la que se tiene certeza subjetiva y cuya posibilidad de ser falsa no es concebible; ahora bien, pese a ello, esta proposición no excluye definitivamente la hipótesis del Dios engañador: si somos escépticos, podemos reconocer que el *Cogito* es una evidencia racional, pero al mismo tiempo podemos plantear la duda de que Dios me engañe hasta en mis evidencias racionales. Aunque la posibilidad nos parezca remota o extravagante, el hecho de no poder excluir completamente su posibilidad constituye una genuina duda

¹³ Cf. RUBIN, R. (2008), *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations*, Stanford, Stanford University Press, pp. 62-64.

que deja en suspenso la validación de nuestra racionalidad. Esta validación viene dada por una proposición que el *Cogito* encuentra pero que no depende lógicamente ni ontológicamente de él: «Dios existe» (AT VII, 51). En efecto, la existencia de un Dios perfecto y benevolente excluye por principio el escenario escéptico del Dios engañador, la única razón para dudar de la verdad de nuestras evidencias racionales. Así, la verdad de la proposición «*Cogito ergo sum*» no viene dada por su certeza sino por la validación de nuestra racionalidad proporcionada por la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Ciertamente, la evidencia del *Cogito* es el primer paso firme en el itinerario del proyecto de autovalidación de la razón que alcanza su cúspide en la demostración de la existencia de Dios, paso previo que hace posible tener conocimiento de dicha demostración; sin embargo, la prioridad del *Cogito* es meramente «cronológica» y no «lógica», pues su verdad se fundamenta en una verdad previa. En sentido estricto, el principio de la filosofía de Descartes es Dios, no el *Cogito*.

2. Pensamiento no equivale a representación en la filosofía de Descartes

Hemos visto que los autores vinculan pensamiento y representación en Descartes, y que entienden «representación» como una presentación «visual» del objeto pensado. Ahora bien, un examen atento de las definiciones cartesianas de pensamiento e idea, así como de su fisiología, nos conduce a cuestionar dicha identificación. Descartes define el pensamiento como «todo lo que está de tal manera en nosotros que tenemos consciencia de ello de manera inmediata», y de la idea afirma que se trata de «la forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata somos conscientes de esos pensamientos» (AT VII, 160). De esta última definición se colige que todos nuestros pensamientos poseen ideas en tanto que «formas» de los mismos; ahora bien, el propio Descartes señala que estas formas (a las cuales atribuirá el término técnico «realidad objetiva de la idea»: AT VII, 161) no son representaciones visuales o imágenes: «no llamo con el nombre de idea a las solas imágenes que están dibujadas en la fantasía; por el contrario, no las llamo aquí con ese nombre en cuanto están en la fantasía corporal, es decir, en cuanto que están dibujadas en algunas partes del cerebro, sino únicamente en tanto que informan a la mente misma que se aplica a esta parte del cerebro» (AT VII, 161). Esto quiere decir que la mente puede «percibir» una imagen, pero que no hay identidad entre imagen y percepción: nuestro pensamiento (en este caso, el contenido de una idea) no es la imagen cerebral sino que, al pensar, la mente se forma una idea a partir de la imagen.¹⁴ ¿En qué consiste esta idea o pensamiento? Según nuestra interpretación, consistiría en un contenido intencional de carácter proposicional, aprehendido de forma puramente intelectual mediante el acto de *conscientia* que es característico de todos nuestros pensamientos.¹⁵ En ese caso, aunque pensamiento y representación están estrechamente correlacionados en los casos de percepción sensible y de la imaginación, se trata de dos entidades distintas (un modo del pensamiento el primero, un modo de la extensión el segundo) en virtud de la distinción real entre la mente y el cuerpo.

¹⁴ Es justo aquí donde nos encontramos el viejo problema (no resuelto) de la interacción mente-cuerpo en Descartes.

¹⁵ Cf. BAKER, G.; MORRIS, K. (1996): *Descartes Dualism*, London, Routledge.

3. *Pensamiento no equivale a comportamiento en la filosofía de Descartes*

Gabilondo y Aranzueque se valen de la inclusión de los conceptos de imaginar y de sentir en la definición cartesiana de pensamiento como evidencia de que éste no se limita a ser una mera actividad mental para Descartes. Ahora bien, por la distinción real establecida entre mente y cuerpo (AT VII, 78), Descartes distingue claramente entre modos del pensamiento y modos de la extensión: un comportamiento, esto es, la acción corporal, que acompaña a nuestro pensamiento sobre ella, no sería un modo del pensamiento sino un modo de la extensión. La inclusión de imaginación y sensación en la definición de pensamiento no iría en contra de esta distinción si nos percatamos de la ambigüedad semántica que poseen los conceptos cartesianos de imaginar y de sentir:¹⁶ en determinados lugares hacen referencia a procesos corporales (AT I, 263; AT XI, 177; AT XI, 227) mientras que en otros, como es el caso de la definición de pensamiento, se refiere a actos puramente mentales (AT I, 366; AT VII, 28, 73, 78, 160; AT III, 479), los cuales, por la interpretación anterior del término «idea», consistirían en la intelección de un contenido proposicional concreto. Para Descartes, pensamientos y acciones estarían conectados por «naturaleza» (AT VII, 76), pero no habría identidad entre ellos sino más bien una distinción real. Afirmar que pensamiento y comportamiento se identifican en Descartes implica ignorar la voluntad cartesiana de separar claramente los ámbitos del alma y del cuerpo. «Pensamiento» para Descartes es, en sentido estricto, una actividad puramente mental (AT VII, 78).

V. Conclusión

Sin entrar a valorar su valor filosófico intrínseco, parece indiscutible que la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía (y concretamente de la filosofía de Descartes) en la que se basan Gabilondo y Aranzueque ofrece un marco interpretativo lo suficientemente amplio y coherente como para relacionar sólidamente el pensamiento del autor, tanto con el «espíritu» de su época como con los sistemas filosóficos anteriores y posteriores a él, articulándolos a partir de una cuestión concreta: la historia de la manifestación del ser en la metafísica. Este procedimiento es *filosóficamente* legítimo pues ofrece una interpretación de conjunto de la historia del pensamiento que, en mayor o menor medida, puede ayudarnos a lograr una mejor autocomprensión de nuestra propia época.

Ahora bien, uno de los problemas de este tipo de aproximaciones *filosóficas* y globales a la historia de la filosofía reside en su escasa atención al detalle. Al poner el énfasis en la influencia del pensamiento sobre la realidad de una época se tiende a infravalorar o a obviar la influencia que la realidad de una época tiene sobre el pensamiento, lo cual conduce muchas veces a ignorar las motivaciones particulares del filósofo. El principal riesgo de este proceder es el de atribuir a un pensador ciertas tesis que entran en directa contradicción con dichas motivaciones, como es, por ejemplo,

¹⁶ BAKER, G., MORRIS, K. (1996): *Op. cit.*, p. 32; MENN, S. (1998): *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 255.

afirmar que el *Cogito* es el fundamento de toda su filosofía (tesis que no tiene en cuenta el hecho de que Descartes pretende refutar las posiciones escépticas imperantes en su contexto, no mediante una certeza subjetiva sino mediante la validación de nuestras certezas racionales a partir de la demostración de la existencia de Dios), o como es afirmar que pensamiento equivale a comportamiento (tesis que sostiene una identidad entre pensamiento y cuerpo y que, por ello, obvia el esfuerzo cartesiano por superar el hilomorfismo aristotélico estableciendo una distinción real entre ambas entidades con el fin, entre otros, de establecer una fisiología científica purgada de todo elemento animista).

Por esta razón, aprovechamos la ocasión que nos presenta el libro de Gabilondo y Aranzueque para reivindicar que, pese al indiscutible valor de una lectura filosófica de la historia de la filosofía, especialmente a la hora de lograr una autocomprensión de nosotros mismos a partir de la comprensión del pasado gracias a un hilo conductor muy definido, es importante recordar que siempre es necesario volver a contar la historia, atendiendo a la historia y no solamente a la filosofía si queremos evitar el riesgo de atribuir a un pensador tesis que entren en conflicto con su proyecto filosófico y, por ende, de comprenderlo equivocadamente.

Referencias bibliográficas

- ADAM, CH. & TANNERY, P. (eds.) (1905): *Oeuvres de Descartes*. 11 vols., Paris: Vrin-CNRS, (1964-1974).
- ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.) (2000): *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAKER, G.; MORRIS, K. (1996): *Descartes Dualism*, London, Routledge.
- BRITAIN, C. (ed.) (2006): *Cicero. On Academic Scepticism*, Indianapolis /Cambridge, Hackett Publishing Company.
- DES CHENE, D. (1996): *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- GABILONDO, A., ARANZUEQUE, G. (2015): *Ser de Palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos.
- GAUKROGER, S (2002): *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GÓMEZ, M. (2010): «Descartes: la autovalidación de la razón», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, xxxvii.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Ser y Tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1995): «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (2000): «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II* (traducción de Juan Luís Vermal), Destino, Barcelona.
- JAUME, A. (2012): «De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos. Una reflexión en torno a los proyectos epistemológicos de Aristóteles y Descartes y sus consecuencias», *Angelicum*, vol. 89, n. 2, pp. 477-492.
- LYOTARD, J.-F. (2006), *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra.

- MENN, S. (1998): *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PACHECO CORNEJO, N. F. (2012), «La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes», *Factótum*, n. 9, pp. 34-42.
- RUBIN, R. (2008): *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations*, Stanford, Stanford University Press.

EL COMPENDIUM MUSICAE DE DESCARTES EN EL CONTEXTO DE LAS DOS CORRIENTES INTELECTUALES COMPOSITIVAS DEL XVII

Vega Oreja Escribano

Universidad de Salamanca

RESUMEN: El presente artículo aborda el contexto musical del *Compendium Musicae* de Descartes. La tesis que se defiende es que el *Compendium*, que parece moverse en una línea zarlinista, resultará ser una obra independiente, más relacionada con el interés por la matemática que por la tarea compositiva.

PALABRAS CLAVE: Descartes, música, *Compendium Musicae*, Zarlino, Galilei.

ABSTRACT: This article discusses the musical context of Descartes *Musicae Compendium*. The thesis of the author is that the *Compendium*, which seems to move along the lines of Zarlino, could be considered as an independent work more related to an interest in mathematics than in the task of composing.

KEY WORDS: Descartes, Music, *Compendium Musicae*, Zarlino, Galileo.

Introducción

El *Compendium Musicae* de Descartes es elaborado en una época de ebullición en el terreno de la elaboración intelectual de la llamada *Nueva Música*. Los compositores y teóricos intentan crear una música con base científica apoyándose en la antigua tradición griega, por un lado en los mitos y la tragedia clásica y por otro en la tradición pitagórica y las obras de Platón y Aristóteles. El *Compendium*, que parece moverse en una línea zarlinista, resultará ser una obra independiente, más relacionada con el interés por la matemática que por la tarea compositiva.

1. La música italiana del XVII, la Camerata Bardi-Orsi y el nacimiento de la ópera

La ópera nace *ca.* 1600 en la ciudad de Florencia, como una obra teatral en la que se combina el canto solista con diálogos, acción dramática, decorados y música continua.

En la Edad Media y primer Renacimiento (XV-XVI), existieron combinaciones anteriores y diferentes de drama literario y música, ejemplos de teatro musical no definibles como ópera por la ausencia de monodía en ellos. Entre estas obras precursoras se encuentran el drama litúrgico o auto medieval, el drama escolástico con coros y canciones (los misterios y cantos al Santo Sepulcro medievales de los siglos XIV-XV), el drama con música incidental y el drama pastoril o comedia madrigalesca que derivó en la llamada *commedia dell'arte*. Estas composiciones medievales se asemejan pero no son melodías acompañadas, es decir, en ellos no se utilizaba la *monodía*, sino la textura polifónica (por ejemplo los textos de Lope de Vega musicados por Juan del Enzina). También los intermedios son antecedentes directos de la ópera. Se ejecutaban entre los actos de una pieza teatral aunque tenían un tema propio, generalmente alegórico, pantomimas, diálogos, música (danzas, arias, coro y, sobre todo, madrigales). Así, *La Pellegrina* de Bargagli, estrenado en 1589 para la boda de los Medici, fue el primer intermedio que trató el tema de la armonía de las esferas. Fue compuesto por Marenzio y Caccini con música de Rinuccini.

En la segunda mitad del siglo XVI, el conde Bardi creó en su casa un cenáculo tertulia de intelectuales y músicos con el objetivo de recuperar la música de la Antigüedad griega, es decir, la idea de construir un Renacimiento musical. La llamada Camerata Fiorentina o Camerata Bardi, institución académica según el modelo de la Antigüedad, reunía a nobles, sabios, filósofos, poetas (Rinuccini, Chiabrera) y músicos en torno al conde Bardi y, después, al conde Orsi, que intentaban imitar las «propiedades milagrosas» de la música que describían Platón y Aristóteles, especialmente las de la monodía griega. A la luz de los textos clásicos, y en ausencia de ejemplos musicales, encontraron dos posibilidades: La primera consistía en interpretar los dramas clásicos y cantar sólo los coros. En Grecia el coro era un personaje que estaba debajo del escenario y comentaba la escena. En principio, ésta fue la postura más aceptada. En 1585, con motivo de la inauguración del Teatro Olímpico de Vicenza, se organizó una representación de *Edipo* de Sófocles con coros musicados por Andrea Gabrielli. A pesar de su éxito inicial, este modelo fue desplazado por la segunda posibilidad. La segunda opción aparece asociada a la figura de Girolamo Mei. Éste estudioso de la Antigüedad griega, que pasó varios años analizando los textos relativos a la música, plasmó sus conclusiones en una obra de 4 volúmenes titulada *De modis musicis antiquorum*, que se resume en la idea de que, para poder representar y caracterizar a un personaje, la mejor

opción era reducir la textura a una sola voz melódica (monodía) que podría representar mejor las emociones y los afectos. Mei justificaba su teoría a través de la doctrina antigua referente a la música. La Camerata Bardi tomó a Mei como estandarte ideológico y utilizó su vía para reconstruir el drama clásico.

Vicenzo Galilei, padre de Galileo, compositor y miembro de la camerata, publicó el tratado *Dialogo della musica antica e della moderna* (1581) un alegato contra la polifonía flamenca que aceptaba y justificaba las ideas de Mei, es decir, la aplicación de la monodía como un intento de imitar el habla y las emociones. En definitiva, la monodía griega, capaz de representar los afectos, fue el germen de la ópera. Consistía en la interpretación de un aria solista vocal con acompañamiento de cítara. Dentro de este género, Vincenzo Galilei compuso dos obras con acompañamiento de laúd no conservadas: las *Lamentaciones de Jeremías* y las de Ugolino en el *L'inferno de Dante*. Posteriormente aparecería *Le nuove musiche* de Giulio Caccini y el tratado de E. Cavalieri. Éstos serán los primeros tratados sobre música vocal conservados. *Le Nuove musiche* es la biblia de cualquier intérprete de barroco italiano temprano que se precie. En la primera época de la Camerata, el principal libretista fue G. Rospigliosi, cuyas obras fueron musicadas por J. Peri, G. Caccini, E. Cavallieri, G. Strozzi y V. Galilei. La Camerata Bardi desapareció en 1590 por la caída en desgracia del conde, desplazado por un nuevo gobernante en la ciudad de Florencia.

El primo de Bardi, el Conde Orsi, retomó sus actividades en 1592. Aunque eran rivales políticos, tenían gustos parecidos. Fue en esta última etapa cuando surgieron los primeros ejemplos de óperas primitivas. En 1597 se estrenó la *Dafne* de Peri marcando el nacimiento del nuevo género. El argumento era pastoral, tomado de la poesía de ambiente bucólico y autores teatrales como Ariosto y Tasso. Dado que la Camerata pensaba que el teatro clásico era generalmente pastoral, este contexto se repitió en la primera ópera conservada, la *Euridice* de Peri y Caccini (1600), que estaba basada en el mito de Orfeo. Euridice, esposa de Orfeo, muere y baja a los Infiernos. Orfeo lamenta su muerte y con su canto emociona a los dioses, que le someten a un periplo de ultratumba. Al no resistir la última prueba es separado de su amada para siempre. Orfeo simboliza el poder de la música capaz de conmovir a los Infiernos y subvertir la muerte en vida. Peri fue dramaturgo antes que músico y Caccini, por el contrario, era cantante. Peri había planteado lo que él llamaba *stile recitativo*, un canto que imitara las inflexiones del habla, silábico, con notas repetidas, notas largas al final de cada frase, etc. El pobre resultado musical llevó a que terminara peleado con Caccini, que decidió realizar su propia versión, cuajada de improvisadas vocalizaciones, adornos melódicos, etc., elementos que serían característicos de su estilo. En su *Nuove Musiche* aparecen ornamentos improvisados como la *gorgia*, los *passagi* o fragmentos en forma de escala, los *groppi*, que equivalían a un trino y el *trillo*, que era una especie de trémolo (repetición de la misma nota) sistematizado por Caccini que se convirtió en un recurso frecuente en la música vocal en general. Los cantantes los estudiaban y, aunque se empleaban mucho, generalmente no figuraban en la partitura. De no ser por el tratado de Caccini no sabríamos de su existencia. Ejemplo de su estilo es «Perfidissimo volto», obra en la que incluso la clave varía en función del texto. Coincidiendo con el estreno de *Euridice* en 1600, E. Cavalieri compuso una ópera sacra alegórica llamada *Rappresentazione di anima e corpo*. El cuerpo aparece encarnado por un hombre engalanado al uso de la época, el alma o desapego y virtud, por una doncella vestida de blanco y el Placer aparece cantando con sus compañeros a coro en una obra que toma

elementos del teatro medieval presentados con una música representativa, descriptiva y pictórica. La culminación de estas tendencias compositivas llegará con el estreno de *L'Orfeo* de Claudio Monteverdi. Monteverdi trabajaba al servicio del duque de Mantua, uno de los señores más poderosos del norte de Italia. Maravillado por la *Euridice*, apadrinada por su amigo Orsi, pensó en producir una obra similar en su palacio de la mano de Monteverdi. El resultado fue el nacimiento de la primera gran ópera de la historia que conservamos completa, *L'Orfeo* (1607). Para su realización utilizó el mismo libreto de la *Euridice* florentina y encargó a Alessandro Striggio su ampliación. Así, la figura principal pasó a ser Orfeo y no Euridice, como en las primeras óperas florentinas. La ópera ganó en envergadura llegando a los 5 actos y a una duración de cerca de 2 horas. Además mejoró en lenguaje melódico, dejando muy atrás el *stile recitativo* de Peri. Asimismo, la armonía de esta obra es capaz de transmitir los estados de ánimo de los distintos personajes. Es decir, gana en caracterización. Monteverdi amplía la orquesta a 40 músicos (las florentinas tenían 7): añade los sacabuches, utiliza el órgano nasal para el Infierno y aumenta los instrumentos de viento, que no eran frecuentes en la época. No utiliza todos a la vez, sino que usa los timbres dependiendo del contexto dramático. Muy en la línea de las discusiones intelectuales de la época, el tema central de *L'Orfeo* es el poder de inducción de la música, llegando a incluir en su introducción un canto alegórico en la que ella misma se presenta y enumera sus capacidades. Hasta 1640, la ópera es un espectáculo muy intelectual, elitista y privado al que se asiste por invitación y relación con el mecenas.

2. Zarlino y la polifonía vs. Galilei y la monodía

Dentro de la música de la segunda mitad del XVII se desarrolla un intelectualismo que está representado por dos corrientes originadas en el XVI. Por una parte, aparece la ya descrita Camerata Bardi, con los primeros teóricos del melodrama que subrayaban el valor melódico de la música por encima del armónico, vinculando de modo indisoluble la música y la palabra. La música es para ellos un complemento de la palabra, un vehículo, pero no un lenguaje en sí mismo: la música sirve a la palabra y vive sometida a ella. Por otra aparece la figura de Zarlino, que concibe la armonía como el lenguaje específico del que debería servirse la música. En esta línea es en la que se desarrollará la labor de todos los teóricos de la armonía posteriores hasta Rameu y sus sucesores, que sentarán las bases de su autonomía y la validez de la música como lenguaje autosuficiente de los afectos, generando un verdadero vocabulario de ellos a través de procedimientos armónicos, leyes de concatenación de acordes, intervalos consonantes y disonantes, figuras armónicas específicas, etc.

El enfrentamiento entre estas dos posturas, una de corte italiano, la otra más francesa, ha sido una constante que aún tiene sus frutos a día de hoy y que encuentra su cénit en la obra teórica de Wagner y su creación de la *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total). El alcance de este debate se extiende al mundo literario y humanístico, a músicos, libretistas e, incluso, científicos: los teóricos de la armonía, el sonido y la física-acústica.

3. Descartes y el *Compendium Musicae*

En 1618, Descartes escribe una de sus primeras obras, un pequeño ensayo titulado *Compendium Musicae* que, elaborado sin ínfulas de publicación, fue editado

póstumamente en 1650. En él describe la eficacia de la música para operar sobre el espíritu humano. El *Compendium* está muy alejado de las discusiones que hemos descrito. De sus cuatro grandes obras (*Discurso del método*, 1637; *Meditaciones metafísicas*, 1641; *Principios de filosofía*, 1644 y *Les passions de l'âme*, 1649), la última es la que, indiscutiblemente, contiene más alusiones al campo de la estética musical, sin ser, al contrario del *Compendium*, una obra exclusivamente musical.

La primera parte del *Compendium Musicae* intenta explicar el mecanismo acústico y fisiológico por el cual la música influye en los sentidos y, a través de estos, en el alma. Es decir que la relación música-poesía está totalmente fuera de las explicaciones de Descartes que trabaja fuera del contexto general del momento.

El *Compendium Musicae* está dedicado a Isaac Beeckman, matemático al que Descartes conoció a los 22 años durante su pertenencia a la milicia del duque de Baviera que luchaba contra los protestantes bohemios. Hay que subrayar este hecho, porque es Beeckman el primero en utilizar la expresión *Physico-mathematicus*. Descartes se mostró muy interesado por el hecho de que Beeckman estudiara ambas ciencias de modo unitario, precediendo a las futuras grandes sistematizaciones. Asimismo, ambos mantenían grandes discusiones sobre música y acústica porque Beeckman consideraba que la ciencia musical era el dominio por excelencia para desarrollar sus ideas y entender la filosofía físico-matemática.¹ Beeckman fue un músico mediocre que se ejerció como teórico musical en lo referente a «una física del sonido asociada a una explicación fisiológica del oído»,² pero vivió totalmente ajeno a la práctica compositiva. Esto explicaría que el tratado que Descartes le dedica sea una teoría incompleta en la que no se hacen referencias a las técnicas compositivas ni a las ideas interpretativas que hemos explicado anteriormente.

Algunos autores se han precipitado englobando el *Compendium Musicae* de Descartes dentro de la corriente compositiva de Zarlino, aunque el autor haga referencia a él en varias ocasiones. Si bien Descartes mostró un claro interés matemático por él, tuvo una teoría propia y divergente. Descartes declara que «la música tiene por objeto divertirnos y suscitar en nosotros diversos sentimientos», siendo «competencia de los físicos estudiar la naturaleza del sonido, el cuerpo que lo genera y las condiciones en que resulta más agradable». En el *Compendium*, Descartes hace una pobre investigación musical, muy básica, pero realiza otra física y, sobre todo, psicológica. En esta última reside el germen de sus *Pasiones del alma*. A cada tipo de intervalo le atribuye un determinado efecto que se produce en el campo de los sentidos y, por consiguiente, del espíritu. Este efecto puede ir desde el más simple agrado o divertimento hasta las más complejas y matizadas emociones y pasiones. En este punto, Descartes se alinea en un plano científico-materialista que no es el de Zarlino, ni será el de Leibniz o el de Rameau. No es de extrañar tal atracción hacia Zarlino, puesto que concedió gran importancia a la explicación de los intervalos musicales y a sus relaciones numéricas y proporciones. Zarlino, en una época en la que se ensalzaba la tradición clásica, intentó simplificar la teoría musical griega, alejarse del complicado sistema modal del contrapunto y encontrar un orden natural matematizando y racionalizando. Es decir, consideraba que la matemática era el reflejo de la naturaleza, por lo que postulaba que

¹ «Introducción» de Ángel Gabilondo al *Compendio de música* de René Descartes, pág. 15.

² BUZON, F., *Abrégé de musique*. «Descartes, Beeckman et l'acoustique». PUF, París, 1987. Pág. 5 8.

el placer estético se derivaba de la belleza de ciertas relaciones numéricas con respecto a otras. En cambio, para Descartes, la relación entre un intervalo determinado y un estado de ánimo es de naturaleza mecánica, luego no existe ninguna afinidad metafísica entre ambos fenómenos.

Por otra parte, el *Compendium* muestra también una influencia de la teoría de la monodía de Mei y de Galilei, ya que se resiste al uso de la polifonía. Aunque admite la belleza de algunas estructuras polifónicas, como las fugas y la imitación, se muestra contrario a los artificios superfluos, alejándose más de Zarlino y la polifonía religiosa y acercándose más a la monodía y la ópera italiana.

4. Un epígono. Athanasius Kircher y la teoría de los afectos

Dentro del campo de la música, la teoría del *Affektenlehre* (teoría de los afectos) nace con las premisas de Zarlino. Su primer codificador es Athanasius Kircher en su *Misurgia Universalis sive ars magna consoniet dissoni* (1650) sentó las bases que funcionaron durante más de un siglo. La teoría de los afectos es la retórica del nuevo lenguaje armónico-melódico, de la nueva música. Kircher retoma las antiguas clasificaciones griegas, como la doctrina de los temperamentos de Hipócrates (flemático, sanguíneo, colérico, etc) y define las figuras musicales que corresponden a los respectivos efectos psicológicos. Además, particulariza tres estilos musicales: individual, nacional y funcional, y subdivide el último en varias especies. Dice Kircher que «El espíritu se halla en posesión de determinado carácter que depende del temperamento innato de cada individuo; en base a esto, el músico se inclina hacia un tipo de composición más que hacia otro. La variedad de composiciones es casi tan amplia como la variedad de temperamentos que se pueden encontrar en los individuos».³ En consecuencia, hay una conexión rigurosa entre estado anímico y armonía y cada estilo musical se corresponde a un estado.

Conclusiones

El objetivo común de las distintas posiciones que adoptaron los teóricos del siglo XVII fue ordenar racionalmente el mundo de los sonidos y, en correspondencia con éste, el mundo de los afectos. Fubini señala que «Descartes se inclina explícitamente por una sistematización racionalista y laica del mundo de los sonidos y sus efectos, excluyendo la metafísica relativa a sus vínculos con el alma; Descartes indagó acerca del poder de los sonidos constriéndolo a un mecanismo de causa efecto».⁴ No obstante, persiguió el mismo orden que pretendieron Mersenne, Kircher y Kepler, pero por una vía distinta de las tradicionales concepciones pitagóricas de la relación de la música y el alma, sus adaptaciones cristianas posteriores y las cosmologías medievales y renacentistas. A

³ Citado en FUBINI, E., *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. G. Einaudi. Torino, 1976. Alianza Editorial. Madrid, 2005. Pág. 177.

⁴ FUBINI, E.. op. cit.

pesar de su desalineación con el campo de la musicología en sí, las teorías de Descartes representaron un potente estímulo para el desarrollo de estudios posteriores sobre el sonido y la armonía relativos a la afirmación de la autonomía de la música, fundada en sus propias leyes y en una rigurosa e identificable relación psicofísica de dicho arte con nuestra sensibilidad acústico-emotiva.

Bibliografía

- AUGST, B. (1965): «Descartes's Compendium on Music», *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, pp. 119-132, University of Pennsylvania Press.
- DESCARTES, R. (1897-1914): *Oeuvres de Descartes*, (Vols. I-XII), Adam y Tannery (Ed.), París, CERF.
- (1992): *Compendio de música*, Ed. Tecnos, Madrid.
- FUBINI, E. (2005): *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid, Alianza.
- GROUT, D. (1999) *Historia de la música occidental*, vol. 2, Madrid, Alianza.
- LOCKE, A. W. (1935): «Descartes and seventeenth-century music», *The Musical Quarterly*, Vol. 21, No. 4, pp. 423-431.
- MICHELS, U. (1998): *Atlas de la música*, vol. II, Madrid, Alianza.

CRISI DE LA RAÓ I IMATGE DEL PENSAMENT A GILLES DELEUZE*

Arnaud Villani

RESUM: Davant d'una Raó que recull i expressa pel seu compte els drets d'allò que sotmet el pensament, el pensament només reconquereix els seus drets desplaçant els components de la sèrie racional fins a trobar aquest límit —per a ella, impensable— on fulgura un sense-imatge o no-pensat (l'Afora) que neutralitza la negativitat essencial, la voluntat de control i marcatge; en una paraula, el règim de signes paranoic, propi de la raó-poder. Lliure de tota Imatge (transcendència), el pensament ve —sota el guiatge de Deleuze— a situar-se del costat d'allò esquizo-inventiu, de la metamorfosi: recobra el sentit de la superfície (pla d'immanència) per no tractar més que amb multiplicitats (Idees) la afirmació de les quals implica una redefinició (intensiva) del concepte, així com la relegació, a un segon pla, de la qüestió de la veritat. L'element del pensament és d'ara endavant el sentit, de la producció del qual la creació problematitzant és l'acte constituent; i l'experimentació, la condició real. No hi ha doncs crítica radical —és a dir, lluita contra l'estúpidesa— que no consisteixi en sentir d'una altra manera: una altra sensibilitat, per afectes i perceptes. Empirisme transcendental i elevació de les facultats a la més alta potència: heus aquí, al capdavant, el racionalisme superior de Deleuze que, a tall d'un gran corrent d'aire fresc, ens permet respirar de nou la filosofia.

PARAULES CLAU: raó, pensament, imatge, representació, veritat, sentit, estúpidesa, violència.

* Nota preliminar: el present article va ésser originalment publicat (2003) a França (*Noesis*, nº 5, «Formes et crises de la rationalité au XX^{ème} siècle», Tome 1: «Philosophie», pàgs. 203-216. Enllaç: <<http://noesis.revues.org/1502>>).

** Arnaud Villani (1944) és catedràtic de filosofia i de lletres clàssiques, doctor en filosofia amb la tesi *Philosophie critique de la communication* (1991) i poeta. Actualment ensenya la filosofia en *Khâgne* al Lycée Masséna de Niça. Entre les seves principals línies d'investigació, figuren: 1º- l'escritura i crítica poètica («Oiseaux noirs et autres textes», *Revue NU(e)*, nº 18, 2002), 2º- el «pensament simbòlic» (*Kafka. L'ouverture de l'existant*, Paris, Belin, 1985), 3º- la «filosofia de l'infinit» (*Petites méditations métaphysiques sur la vie et la mort*, Paris, Hermann, 2008), y 4º- el pensament de Deleuze, sobre el que té nombrosos treballs, dels quals mereixen ser destacats: «Deleuze et Whitehead» (*Revue de métaphysique et de morale*, nº 2, 1996), «La métaphysique de Deleuze» (*Futur antérieur*, nº 43, 1998), «Deleuze et l'anomalie métaphysique» (en Alliez, É. [dir.]: *Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998), així com *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (con Sasso, R. [dir.]: Nice, Les Cahiers de Noesis, 2003), *La Guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris, Belin, 1999) i *Logique de Deleuze* (Paris, Hermann, 2013).

ABSTRACT: In the face of Reason, which gathers and expresses on its own account the rights that subjugate the thought, thought only recovers its rights by shifting the components of rationality until reaching the edge – irrational for Reason – where a non-image or a non-thought sparkle (the Outside) which neutralise essential negativity, the will to control and mark; in one word, the regime of paranoiac signs characteristic of the power of reason. Free from any Image (transcendence), thought is situated – according to Deleuze – close to inventive-schizophrenia, or metamorphosis: it recovers the sense of the surface (immanence level) to consider only multiplicities (Ideas) which affirmation supposes an (intensive) redefinition of the concept, and relegates questions about truth to a second level. The element of thought is, from now on, the sense from which the ‘problematising’ creation of the constitutive act is produced; and the experimentation, the real condition. There is no radical critique –that is to say, fight against stupidity– which does not consist of feeling in a different manner: another sensitivity to different effects and perceptions. Transcendental empiricism and elevation of the faculties to the greatest power: this is, in definitive, Deleuze’s superior rationalism which, like a powerful, breath of fresh air, allows us to breathe philosophy again.

KEY WORDS: reason, thought, image, representation, truth, sense, stupidity, violence.

Posem per cas la sèrie següent: *nouïs* hegemònic, sentit i raó raonable (oposats al deliri i a la violència), direcció metòdica del seu pensament, respecte de les regles de construcció de les proposicions, saber accessible a tots, necessitat i universalitat, igualtat en l’ús de la paraula, comunitat i comunicació, discussió demostrativa i crítica, judici de veritat, llum natural, sentit comú i bon sentit, ordre intel·ligible del Món, Enteniment i Raó, mediació, representació, *Logos* i *Ràtio*.

Tot seguit, procurarem mostrar que Deleuze durà a terme dues operacions sobre aquesta sèrie: privilegiar certs punts que es convertiran en els components del concepte de raó, desplaçar-los per tal que, de regulars, passin a ésser notables i constitueixin les anomalies, o, dit d’una altra manera, les asprors de la raó. D’aquesta manera, la sèrie s’haurà tornat, per dir-ho així, divergent, constarà de singularitats que constituïran una multiplicitat continua i heterogènia, en virtut de la qual la dita sèrie transitarà de l’estatut de línia (localitzable, calculable) al de plec (il·localitzable, nòmada, plegat fins a l’infinit). Tal és, breument resumida, l’operació que Deleuze efectuarà sobre el concepte de Raó i de racionalitat. Si bé és fàcil endevinar quins components essencials rescataria Deleuze per desplaçar-los (en realitat, els desplaça tots): sentit i raonable, hegemònic, transcendència de la intel·ligibilitat, teatre de la representació, llum natural, judici de veritat; i si tampoc no resulta massa complex advertir cap a on els desplaça (allò sentit es torna deliri no clínic; allò raonable, violent; allò hegemònic, menor; la transcendència intel·ligible, immanència transcendental-sensible; el teatre, fàbrica; la llum natural, fulguració; el judici de veritat, rebuig del judici i sentit), farà falta descobrir-ne el fi, per tal que aquesta operació no quedi reduïda a un simple passatemp.

El primer efecte estimulante de l’acostament deleuzià al problema resideix en que ens insta a intentar –i no hi ha res més difícil– distanciar-nos del mer catàleg dels components de la sèrie racional per trobar la raó d’aquesta, raó de la Raó o idea de la Raó. El doble naixement, històric i emblemàtic, de la raó-discurs-poder, ubicat al centre del *meson**

* Sobre el *meson*, en qualitat de «cercle dels “semblants”» i de precursor de l’*àgora*, que funciona simultàniament com a «posada en comú de l’ús de la paraula» i «repartiment dels béns», vegeu Détienne, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pàgs. 91-92 [N. Del T.].

dels guerrers i de la deessa Raó revolucionària, ens posa en el camí d'una raó-repartiment (en el primer sentit de *+nem-***). Si la raó és el procés que situa a equidistància d'un grup de pretendents dotats de desitjos, de paraula i de sentit comú, però que amanseixen llurs passions, el bé *neutralitzat* d'una veritat i d'un poder (d'una veritat-poder) en una situació global de panoptisme (publicitat), d'igualtat i de mediació, és des del començament i per sempre que la Raó està gràvida de negativitat.

Del *meson* a l'*àgora*, el centre s'ha desplaçat des del botí fins al discurs i al poder dipositats *enmig*, i des de l'*àgora* fins a las nostres societats racionals i racionalitzades. És aquest complex béns-discurs-poder el que s'ha mutat en Raó, de manera que els subjectes de la comunitat s'autocontemplen i s'atorguen, per mitjà de llur repartiment, un valor infinit, heretat del *Logos* mateix: heus aquí, a l'origen, l'elecció escrupolosa (*religio*) que permet afrontar amb esperança la mirada crítica de tots, com a forma neutralitzada de l'interès, de la passió recelosa, de l'enveja.

Així és com, personalment, intentaria retre compte de l'autocentrament, de la negativitat essencial, del valor afegit (l'*efecte-logos*, el coeficient de racionalitat o de científicitat) d'autosatisfacció de la raó a les societats occidentals. No fer *qualsevol cosa*, no dir bajanades, acatar les lleis, les regles i les tècniques en vigor, en una comuna exclusió de les parts animals, vegetals, minerals; en poques paraules, de la metamorfosi (no és precisament per això que, a Plató, estan els Poetes condemnats al bandejament?) o de l'*Afora*: heus aquí la raó perquè, sempre i per tot arreu, el *Logos* i un cert *Nomos* romanen lligats.

Ara bé, no és quelcom negatiu –ho sabem– el que Deleuze col·loca al centre, sinó l'afirmació; no és el segon sentit de *+nem-*, sinó el primer (distribuir aleatòriament), el que Deleuze privilegia; el seu *Logos* (de *+leg-*) consistiria més aviat a extraure fluxos d'ençà d'una primera síntesi connectiva immanent (la boca que cull la llet del pit) i no transcendent, atès que, en cas contrari, portaria precisament de tornada el poder de control de la raó que inscriu, classifica, optimitza i dedueix el resultat; finalment, el règim de signes del qual dependria la raó clàssica seria el règim paranoic, amb tota la seva espiral d'interpretacions de signes sobrecodificats, culpabilitzants, victimaris.

1. La imatge del pensament com a punt d'inflexió de la raó

Quan la situació ho exigeix, Deleuze parla sense subterfugis:

Històricament s'ha constituït una imatge del pensament anomenada filosofia que impedeix que les persones pensin.¹

** Cf. VILLANI, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, pàg. 43: «[Deleuze] invoca la distinció dels dos sentits del radical **nem-*, essent el primer el que li permet postular un *nomos nòmada* [...] que distribueix sense voltar ni mesurar». Vegeu també *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, pàg. 72: «*+Nem-*, el radical de la *norma*, [conserva] almenys el seu origen nòmada, el d'espargiment d'un camp per tot arreu» [N. Del T.].

¹ DELEUZE, G., PARNET, C.: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pàg. 20.

Entrar al cor de la qüestió exigeix polir la raó, escombrar tots els *seus* components d'allò que, personalment, anomenaria les seves «malcesures».* Però desplaçar no vol dir suprimir. Significa analitzar més detalladament, micrològicament i eliminar, onsevulla que s'allotgi, allò negatiu. D'aquí, sens dubte, la necessitat d'afirmar, al final del recorregut, l'existència d'un racionalisme deleuzià, però amb la condició que es tractaria d'un *racionalisme superior*. Una mena de resum de la teoria de la Imatge del pensament pot trobar-se als *Diàlegs*,² encara que paga més la pena remetre's al capítol III de *Diferència i repetició*.³

Seguiré la demostració, en vuit punts, d'aquesta obra. Els postulats de la *imatge del pensament* són:

- 1) – la bona voluntat de pensar;
- 2) – el sentit comú;
- 3) – el reconeixement;
- 4) – els quatre fonaments de la representació: allò mateix, allò semblant, allò anàleg i allò oposat;
- 5) – la veritat, contrària a l'error;
- 6) – la proposició com a designació i no com a sentit;
- 7) – els problemes calcats de les solucions;
- 8) – la subordinació de l'aprendre a un saber preexistent.

Ara bé, el que aflora progressivament tocant a tal imatge, en un «entre» o en un «para-» que resumeix tot Deleuze, és un negatiu de la imatge, un sense-imatge que no cessa d'envoltar-la com el seu límit impensat on es decideix, segons Deleuze, l'esdevenir de la raó.

És a tall d'autèntic *insipiens*, en el sentit que Gauniló replica a Sant Anselm, com Deleuze salta a peus junts dins el problema:

Hi ha algú que no arriba a saber el que tothom sap. No està dotat de bona voluntat ni de llum natural, és un singular ple de mala voluntat que no assoleix pensar.*

Als ulls d'aquest «insensat» que «es fa l'idiota», la pretesa universalitat de tot pensament descansa sobre un element del sentit comú transformat en exigència universal i natural.

Contra la bona voluntat de pensar i el seu caràcter natural, Deleuze promou allò involuntari. Contra el sentit comú, que és subjacent a l'«ortodòxia», i, al capdavall, contra la identitat del jo en el «Jo penso», que fa servir de fonament a la *concordia facultatum*, fomenta la paradoxa i la discordança de les *facultats*. Contra el

* *Malcésure* al text original. Es tracta d'un neologisme creat per Villani mitjançant contracció de l'adjectiu femení *mauvaise* («mala», «dolenta») i del substantiu femení *césure* («cesura», «incisió»). Hem optat, forçant una mica el significat, més aviat poètic, de «cesura», per conservar l'esperit d'aquesta contracció traduint-la per «malcesura» [N. del T.].

² *Op. Cit.*, pàg. 31.

³ DELEUZE, G.: *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pàgs. 169-217 (després abreviat *DR*).

* Cf. *DR*, pàgs. 170-171 [N. del T.].

reconeixement (i tot el que hi ha en joc en la fórmula kantiana de la síntesi de reproducció: «si el cinabri fóra [...] ara lleuger, ara pesat»),* que es converteix, per a la Imatge del pensament, en un model, de la mateixa manera que la *doxa* s'havia convertit en la seva forma exclusiva, Deleuze recorre a la ironia: «qui pot creure que en això hi vagi el destí de la filosofia, i que nosaltres pensem quan reconeixem?».⁴ Heus aquí, novament, que el presumpte *dret* d'aquest model no prové més que de l'extrapolació de certs fets. D'allò irreconeixible en fa falta per tant, atès que és l'única cosa capaç de destituir el tribunal de la Raó, al que es suposa, per endavant, immune a les il·lusions i als honors, i cessar de regir-nos pel sentit comú.

El que hi ha aquí en joc és considerable, quan separa els filòsofs artistes dels obrers de la filosofia, els exploradors de la idea dels seus explotadors. Perquè –i això constitueix precisament el cor de la qüestió–, «què és un pensament que no fa mal a ningú, ni a qui pensa, ni als altres?».**

El primer moment del pensament el constitueix la violència efractiva. Només hi ha vertader pensament quan aquest és involuntari, coaccionat, vacil·lant, balbucient. Deleuze es troba a les antípodes del naixement del pensament com a antiviolença, simbolitzada per Néstor, a tall de discurs sàviament racional i tan moralitzant, que intervé per separar Aquil·les i Agamèmnon. Ara bé, és aquesta violència originària del pensament el que la raó pretén jugar:

Hi ha de tot a la Crítica: un tribunal de jutge de pau, una cambra de empadronament, un cadastre, menys el poder d'una nova política que enderrocaria la imatge del pensament.*

Així és com, novament, ens acostem a la descripció de Nietzsche on la veritat (podríem dir, en un sentit més ample, la Raó) se'ns apareix com aquesta criatura bonassa que dóna incessantment a tots els poders establerts la seguretat que mai no causarà a ningú la menor incomoditat.⁵

La representació, com a forma emblemàtica de la raó, contra la qual Schopenhauer erigirà els drets de la voluntat, assimila tota diferència sota quatre formes: la identitat en el concepte, l'oposició en la determinació del concepte, l'analogia en el judici i la semblança en l'objecte. Tot això bloqueja el pensament en el que té de més propi: la localització d'una diferència en sí mateixa, no referida a allò idèntic; l'elevació de les facultats al més alt que són capaces. Arribat a aquest punt, Deleuze reprèn (sense citar-lo) l'anàlisi que sostreu de les síntesis passives humeanes a *Empirisme i subjectivitat*, i que desenvolupa en quatre temps, l'exhaustiva exposició del qual, però, ens és impossible ressenyar aquí: el *sentiendum* com a sentir insensible, el *memorandum* com

* Citat a DELEUZE, G.: *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pàg. 20 [N. del T.].

⁴ DR, pàg. 176.

** Cf. DELEUZE, G.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pàgs. 120-121 (després abreuiat *NPh*) [N. del T.].

* DR, pàg. 179 [N. del T.].

⁵ NIETZSCHE, F.: *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli, M. Montanari, Paris, Gallimard, 1988, 2-2, *Considérations inactuelles* 3 et 4, *Schopenhauer comme éducateur, Richard Wagner à Bayreuth* [també citat a *NPh*, pàg. 119. N. del T.].

a recordar immemorial, l'*imaginadum* com a imaginar inimaginable i el *cogitandum* com a pensar impensable. Així, cada facultat «surt de les seves frontisses»** i divergeix en una discòrdia que Deleuze equipara amb un cordó explosiu de pólvora.***

Tot comença, per tant, a cobrar forma —una estranya i inquietant forma. El primer element que és diferència no referida a allò idèntic, que engendra tant la qualitat en allò sensible (*aisthétion*) com l'exercici transcendent de la sensibilitat (*aisthétéon*), és la intensitat. Ara bé, la dita intensitat no és només sensible, sinó sensible-intel·ligible, sobresensible immanent i transcendental, i no suprasensible transcendent.

Del que es tracta, així mateix, és de la Idea com a problemàtica i diferencial, i de la singularitat com a element anòmal de la multiplicitat. Dit d'una altra manera, és la intensitat la que deu vindre, al sistema deleuzià, *es to meson*, enmig. Sols ella pot fer miques les cadenes de la raó, clivellar el Jo [*Je*] i dissoldre el Mi mateix [*Moi*],* substituir allò clar i distint per allò obscur-distint (segons unes vies ja indicades per Leibniz i Baumgarten), i la llum per un efecte de llampec. I, de fet, ocorre que la singularitat mai no designa un resultat, sinó un moment diferencial, lligat com a tal, més que a l'infinitesimal o a un límit, a la inseparabilitat de dues coses captades en una zona de veïnatge, que encara les fa vacil·lar entre açò i allò, entre ser una recta o una corba, ser un home o un llop.

Estant així les coses, resulta cada vegada més clar que la qüestió d'allò transcendental no serà la mateixa que la de la veritat o que la de l'error (encara que s'enriqueixi a aquest últim amb la ignorància, la superstició o la neciesa, amb la il·lusió necessària de la raó o amb l'alienació), sinó que es tracta, al contrari, de la possibilitat de l'estupidesa com a problema que afecta el fons i que fa que el fons pugui a la superfície.⁶ I, alhora, se'ns brinda l'oportunitat d'entendre millor la irrupció, des del final del debat sobre la influència compartida entre Carroll i Artaud en Deleuze, del Cos sense òrgans, *àgora* generalitzada o camp de distribució (en el primer sentit de *+nem-*).

D'una altra banda, la veritat ja no pot constituir el problema fonamental de la filosofia, atès que, com es mostrarà detalladament més endavant, la designació i la significació, que remetien a un concepte, deixen pas al Sentit que ve referit a la Idea.⁷ Puix que es situa entre les coses i les paraules, el sentit com a *extra-ser* prolifera fins al no-sentit i recobra el problema de la estupidesa, cuidadosament apartat pel concepte i la significació.

Afrontar el no-sentit i la estupidesa té, en efecte, el mèrit d'emparar-nos contra la *puerilitat* de proposicions vertaderes enteses com a respostes a preguntes predeterminades. Deleuze es fa ressò de la «cuculització» de Gombrowicz, oposada al

** Cf. DELEUZE, G.: *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», pàgs. 40-49 (després abreviat CC) [N. del T.].

*** Cf. DR, pàg. 184 [N. del T.].

* Per recalcar amb més claredat la distinció que la filosofia estableix entre els dos aspectes del subjecte, el Jo universal i el jo individual, la unitat transcendental i l'existència concreta del mateix, distinció que, contràriament a allò permès en català, es pot remarcar amb facilitat en francès mitjançant la diferència que aquest idioma contempla entre el *je*, pronom de la primera persona del singular, i el *moi*, predicat també referit a la primera persona, hem optat per traduir el *je* per «jo» i el *moi* per «mi mateix» [N. del T.].

⁶ DR, pàg. 197.

⁷ Deleuze, G.: *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, «3^e Série. De la proposition», pàgs. 22-35 [després abreviat LS. N. del T.].

balbuzeig de *Ferdydurke*, o al no-sentit de *Cosmos*. Fa falta, no obstant això, una inversió més: allò vertader i allò fals són tan secundaris i inessencials com les solucions. El que resulta decisiu són les situacions problemàtiques com a formes formants, objectivitats ideals [*idéelles*],* actes constituents. És del problema a la invenció de novetat, i no de la solució al problema simplista i exsangüe que se li fa correspondre, que la conseqüència és bona.

La Idea platònica –ho sabem– era ja relació de relacions, identitat a sí mateixa com a pura relació. Definida com a problemàtica o diferencial, la Idea deleuziana ens introdueix a un racionalisme superior, que sols es desvela sempre que l'altre racionalisme li cedeixi el seu lloc. La Idea està, en efecte, per tot arreu. És menor, passa desapercebuda:

Sota els grans i sorollosos esdeveniments estan els petits esdeveniments del silenci, de la mateixa manera que sota la llum natural estan els petits resplendors de la Idea.⁸

Es tracta de la pura relació del Plec, distribució de punts heterogenis però continus, que entren en unes relacions ideals [*idéelles*]. Heus aquí una notable reminiscència plotiniana de l'«esfera diàfana» com a coexistència dels intel·ligibles que s'entremescen fora de l'espai, fora del temps, en allò immaterial, i que donen compte de tot naixement de forma actualitzable. La Idea és, sobretot, la conjunció d'una elevació de la sensibilitat i de la intel·lecció, del *sentiendum* i del *cogitandum*, a la més alta potència.

Entenguem, però, que l'orientació, la finalitat d'aquest racionalisme superior no resideix en un pur pensar, un contemplar o un representar, sinó en un *fer*. Per això, és precís donar prioritat a l'aprendre sobre el saber. Vegem-ho mitjançant l'exemple de la natació que, al seu torn, ens revela el sentit de l'agençament: el mar ideal [*la mer idéale*] és un sistema de lligams o immediacions diferencials entre partícules i de singularitats que corresponen als graus de variació entre les dites relacions. Aprendre a nadar significa conciliar els punts notables del nostre cos amb els punts singulars de la Idea per formar un camp problemàtic l'equivalent del qual, en la producció, és l'agençament. La mirada de Cézanne només es torna plegament de la muntanya (agençament) sota condició que l'esdevenir-muntanya passe per un plegament (ideació, funció-muntanya). En un racionalisme superior, la ideació constitueix la cara oculta de l'agençament, i allò immanent, la prova d'allò transcendental.

* A Deleuze es troba una distinció clau entre *idéel* i *idéel* que no té equivalent en català. Mentre que *idéel* fa referència al caràcter, no sols abstracte, sinó també actual, del concepte entès en sentit clàssic: es tracta de la imatge mental que *re-presenta* o «presentifica» una cosa en una consciència i per a un subjecte, i que respon d'aquesta manera a l'exercici (inferior) del pensament com a *acte de reconeixement* (= nivell proposicional de la veritat-adequació); *idéel* designa per la seva banda la dimensió inactual (és a dir: virtual o «despresentificant»), però no per això menys real, de la Idea deleuziana que, en qualitat de «multiplicitat pura», es sostreu a les coordenades d'allò recognizable (la Idea, segons una fórmula proustiana, és «real sense ser actual, ideal [*idéelle*] sense ser abstracte» — *DR*, pàg. 269), trobant-se ja sempre en situació de desbordament respecte del subjecte, la consciència i el concepte, i requerint, per ser pensada, un ús (superior) de les facultats pensants que Deleuze anomena *acte de problematització* (= nivell extra-proposicional del sentit com a produït) [N. Del T.].

⁸ *DR*, pàg. 212.

El pensament mateix, no és el que en cap cas pot ser la raó figurada del racionalisme: una màquina desitjant? La qual cosa queda perfectament resumida en la següent sentència dels *Diàlegs*: «la unitat real mínima no és la paraula, ni la idea o el concepte, ni el significant, sinó l'agençament».⁹ D'aquí es segueix aquesta confessió:

El que en realitat em preocupava era descriure eixe exercici del pensament, o bé en un autor, o bé per sí mateix, en la mesura que s'oposa a la imatge tradicional que la filosofia ha projectada, erigida en el pensament per sotmetre'l i impedir-li pensar.¹⁰

2. La subversió estoïcitzant de la proposició

O d'una Lògica del Ser a una Lògica del Sentit. Sabem que, a Deleuze, cal oblidar l'ÉS en benefici de la I.* En primer lloc, per evitar l'eminència del Gran Significant. Tot seguit, per fer valdre les síntesis connectives que Deleuze relaciona amb el pensament empirista. Finalment, per abandonar les nostàlgies alemanyes del *Grund*, amb el fi de concentrar-se en l'asíndeton i en la importància de l'ús, propis de l'anglès. Hom oblida, aleshores, l'Endins per recuperar l'Afora; el Fons, per fer sorgir el Sense-Fons.¹¹ I és l'estil deleuzià el que caldria interrogar minuciosament, amb la seva parataxi i la seva asintàxia, les seves fórmules nominals i la velocitat dels seus enunciats.

Però, més profundament, Deleuze vol acabar d'una vegada amb el judici. En dos sentits. En primer lloc, com suggereix el text «Per acabar d'una vegada amb el judici» de *Crítica i clínica*,¹² es tracta de posar fi a la mania judicial, al seu càstig i a la seva mala consciència, a la seva voluntat de domini, a la seva sicofància. Després, per tal de confirmar la importància absoluta del Sentit, cal anar a cercar, més enllà de la designació, la manifestació i la significació, allò expressat (*lekton*) de la proposició. El que Deleuze aguaita és aquest *incorporal* en el sentit estoic del terme: ni paraula ni cos, ni representació sensible o racional, sinó entre-dos, extra-Ser, Afora. Per a un mateix designat, l'estel, es manifesten dos expressats incorporals o «noemes»: l'estel de la tarda i l'estel del matí.*

⁹ D, pàg. 65.

¹⁰ *Ibid.*, pàg. 23. Vegeu també LS, «31^e Série. De la pensée», pàgs. 253-260. [En la versió original d'A. Villani, la corresponent nota a peu de pàgina conté una errata: nota 10, pàg. 212, llegiu <31^e série> en lloc de <3^e série>. N. del T.].

* L'orientació filosòfica de Deleuze, indissociable com a tal d'una extinció del nom de «ser», comporta l'aterrament de l'ontologia (clàssica) i de la lògica predicativa en benefici d'una lògica de l'esdevenir i de les relacions; inversió-enderrocament que Deleuze procura restituir en francès mitjançant un joc de paraules, sense equivalent en català, entre l'«és» (*est*), tercera persona del singular del present de l'indicatiu del verb «ser» (*être*), i la conjunció de coordinació «i» (*et*), ambdós fonèticament idèntics en eixa llengua. Així mateix, si tinguéssim que encunyar l'estil deleuzià amb un símbol, sense caure no obstant això en pedanteries a les quals el nostre autor era més aviat aliè, subratllariem d'entrada aquesta amputació silenciosa d'una lletra que permet el francès: *E(S)T*. Sobre aquest punt, vegeu en particular ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, pàg. 9 [N. Del T.].

¹¹ D, pàg. 70.

¹² *Op. Cit.*, pàgs. 158-169.

* Deleuze reprèn la cèlebre distinció fregeana entre *Sinn* («sentit», «connotació», «intensió») i *Bedeutung* («referència», «denotació», «designació»), entre *el que diu* (*o expressa*) una proposició i *allò de què* es diu el sentit, «allò expressable o allò expressat de la proposició». No la reprèn, però, sense prosseguir alhora la

Així com els Estoics insistien en el verdejar de l'arbre o en l'alletar de la dona, més aviat que en la mortalitat de Sòcrates, així mateix Deleuze priva la lògica de l'atribució (Whitehead, en el mateix sentit, s'oposava a la forma d'una «lògica de subjecte-predicat») i li restitueix el poder d'expressar l'esdeveniment (la dona alleta) o les implicacions (la dona alleta, per tant ha tret a llum). És tota la racionalitat clàssica la que en surt tergiversada, i, més profundament, la imatge del món en el seu conjunt, la que es modifica, puix que, per damunt i al voltant dels objectes i dels sers, es propaga una cosa així com la boira dels seus esdeveniments, el bavor de les seves formes vacil·lants, indecises, atrapades en esdevenir i en encontres.

3. L'esdevenir del concepte

S'adverteix aquí una evolució del pensament deleuzià. A l'època de *Diferència i repetició*, els conceptes continuen estant del costat de la imatge del pensament. D'ençà dels *Diàlegs*, es troben expressions tals com: «els conceptes són monstres». El concepte «encara es mou», s'ha convertit en la Idea mateixa com a pla de perplecció i de fabricació virtuals. És de contorn irregular, de límit porós. És un tot fragmentari, en la mesura que cada concepte és un encreuament de problemes i realitza nous talls.

El temps dels conceptes globalitzants ha arribat a la fi. Fins i tot els conceptes són hecçeitats, esdeveniments.¹³

No és que es tracte d'advocar per un esperit que «divaga» i que passa del disbarat a la desraó. Entre la crítica i la clínica, l'experimentació esquizo-inventiva i la desferra drogada*, el fil és tènue. El filòsof, però, està del costat d'allò inventiu; creador de conceptes, «mobilitza noves connexions, camins, sinapsis».¹⁴

El gran text sobre el concepte segueix essent el de *Què és filosofia?*. Comprendrem millor l'estat de la qüestió gràcies al següent exemple:

El concepte d'un ocell no resideix en el seu gènere o la seva espècie, sinó en la composició de les seves postures, dels seus colors i dels seus trinat.**

«inspiració estoica» d'un Husserl que, en distingir al seu torn el sentit, no sols de la vivència psicològica i de les representacions subjectives (àmbit de la manifestació), sinó també dels conceptes lògics (àmbit de la demostració), ens presenta el sentit mateix (igualmente anomenat *noema*) com a un impassible, un incorporeal, que està mancat –per descomptat– d'existència física, però també d'existència mental. Després, si bé és cert que hi ha molts noemes o sentits per a un mateix designat, és a dir, molts modes que té de presentar-se un mateix designat en unes expressions, no per això es pot dir d'ells que existeixin, sinó tan sols que *insisteixen* o *subsisteixen*. D'aquí, com bé subratlla Villani, el seu caràcter d'«entre-dos», d'«extra-Ser» i, al capdavant, d'esdeveniments purs. Sobre aquest punt, vegeu *LS*, «3^o série. De la proposition» [N. del T.].

¹³ *D*, pàg. 173.

* Cf. DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *L'Anti-Èdipe*, Paris, Minuit, 1972, pàgs. 11 i 26 [N. del T.].

¹⁴ DELEUZE, G.: *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pàgs. 204-221.

** Cf. DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, pàg. 25 (després abreviat *QPh*) [N. del T.].

Més aviat que per les eternes taxonomies, que s'assemblen a jerarquies laïcitzades i que inculquen l'hàbit de l'obediència i del «quedar-se al seu lloc», Deleuze advoca per una *sineidèsia*.^{***} En ella s'adverteix la relació de les *eidé* concebudes com a relacions internes, pulsions formants, sèries d'inseparabilitats. D'aquí es segueix la definició del concepte:

...inseparabilitat d'un número finit de components heterogenis recorreguts per un punt en sobrevol absolut, a velocitat infinita.¹⁵

Mitjançant una estranya inversió d'allò abstracte i d'allò concret clàssics, el concepte s'ha convertit en un plec de les singularitats intensives, en la seva multiplicitat de coexistència virtual, «real sense ser actual, ideal [*idéelle*] sense ser abstracta»,* i en l'encontre fulgurant de dos plecs, que propaga en aquests plecs, a velocitat infinita, la ressonància d'aquest encontre.**

I, per acabar de trencar els lligams del concepte amb una raó subvertida de cap a cap, ocorre que aquest perd la seva referència als objectes exteriors:

La filosofia no és una formació discursiva, ja que no encadena proposicions que es defineixen per la seva referència a un estat de coses. El concepte filosòfic és una relació de ressonància.¹⁶

Això és àdhuc el que la distingeix de la ciència. Deleuze actuarà de la mateixa manera amb el percepte, que perdre la referència a un estat de coses propi de la percepció, i amb l'afecte, que es dissociarà, per la mateixa raó, de l'afecció. Resumint, percepte, afecte i concepte no concerneixen els subjectes o els objectes, sinó el que s'esdevé entre ells, al voltant seu, en l'eixam o remolí que formen, d'on sorgeixen les anomalies a tall de rugositats visibles i captables.

Respirar la filosofia

Deleuze no ha perdut la raó en el seu gegantesc i heroic desplaçament de la mateixa. El seu racionalisme superior, empirisme transcendental i elevació de les facultats a la més alta potència, passa per una sòlida reactivació de les idealitats plotinianes. Conserva íntegrament la dierètica platònica com a moment de denúncia de les malposicions de les

^{***} El terme *syneidésie*, que traduïm aquí per «sineidèsia», és un neologisme inventat per Villani mitjançant contracció de *sin-*, procedent del grec *syn-* («amb»), i d'*eidós* («idea, forma, tipus»), el paper de la qual consisteix a expressar la radical *heterogènesi* a què les Idees (deleuzianes), en el seu entramat de llaços complexos, donen a llum. En aquest sentit, diríeu que la sineidèsia designa una cosa així com una «sinergia d'Idees» [N. del T.].

¹⁵ *QPh*, pàg. 26.

* Cf. DELEUZE, G.: *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1998, pàgs. 73-74 [N. del T.].

** Cf. *DR*, pàg. 154; *LS*, pàg. 216 [N. del T.].

¹⁶ *QPh*, pàg. 28.

cesures, de la que Bergson se'n recordarà.* La seva racionalitat-repartiment reprèn el contacte amb un sentit molt antic de *némô*: distribueix els fluxos en un camp no-marcad, els extrau pel mig de màquines, els intensifica, en lloc de conduir-los a un únic lloc de control i de marcatge, com feia l'epàctica socràtica.

En canvi, Deleuze trenca amb la sospitosa autoglorificació del *Logos*, que condueix directament al poder, amb la relegació de les intensitats del mite i de les metamorfosis, i amb qualsevol efecte de racionalitat que, en lloc de potenciar, esmussa les possibilitats d'actuar i de pensar, i predisposa a l'obediència, al rebuig de la resistència que caracteritza la noblesa del pensament.**

Deleuze, al meu entendre, va encara més lluny que les denúncies de l'Escola de Frankfurt, més lluny que el tema del *pensiero debole* com a pensament inerm (el pensament violent de Deleuze no ho és en el sentit que ho entén Vattimo, i presenta, almenys, l'avantatge de preservar-nos del nihilisme, a diferència de la solució del filòsof italià que ens hi precipita) o que les trivialitats de *Contra el mètode* o *Adéu a la raó* de Feyerabend. En *desmoralitzar la Raó* d'un subjecte mal format i mal fundat, Deleuze introdueix en nosaltres el *meson de la nostra relació al món en el seu conjunt*, i restaura el sentit d'una comunitat i d'una distribució més secretes, més subtils, però on creadors i artistes poden, per fi, *respirar* la filosofia.

Traducció del francès per a
Taula: quaderns de pensament
de JULIEN CANAVERA
Universitat de València

* Bergson no ignora que les coses es mesclen en realitat. Però, lluny de localitzar l'origen de les nostres confusions en els mixtos com a tals, el situa al contrari del costat de la nostra incapacitat per distingir, en les representacions que ens formem d'aquests mixtos, els elements que els componen i que difereixen en natura. Per exemple, del temps ens fem una representació impregnada d'espai, «mixt mal analitzat» que ens impedeix diferenciar clarament les dues presències pures de la duració i de l'extensió que s'hi mesclen. Les diferències de natura o les articulacions d'allò real són termes i temes constants en la filosofia de Bergson. «En aquest sentit, es pot parlar d'un platonisme de Bergson (mètode de la divisió): a Bergson li agrada citar un text de Plató sobre l'art de trossejar i el bon cuiner». Cf. DELEUZE, G.: *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, nota 2, pàg. 11 [N. del T.].

** Segons una valuosa ensenyança que Deleuze reprèn de Spinoza, el que esmussa les possibilitats d'actuar, de pensar i, per tant, de *comprendre*, no eximeix —ben al contrari— d'obeir ordres. Doncs com Spinoza ja va observar, existeix una contradicció insalvable entre «obeir» i «comprendre»: sols hom obeeix quan no comprèn, sols hom comprèn quan deixa d'obeir. En aquest sentit, bé pot Deleuze retreure a aquesta Raó que s'autoglorifica la mateixa errada que Spinoza, per la seva banda, atribuïa a la teologia, a saber: la d'«haver ignorat i ocultat la diferència de natura entre obeir i conèixer» i d'«haver-nos fet prendre principis d'obediència com a models de coneixement». Cf. DELEUZE, G.: *Spinoza*, Barcelona, Labor, 1974, pàgs. 95-96. Vegeu també PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pàg. 131 [N. del T.].

**Taula (UIB)
núm. 46,
2014-2015**

**III. SECCIÓ
D'ESTUDIS ESLAUS I
COMENIOLÒGICS**

JAN PATOČKA Y MICHEL HENRY, DOS CAMINOS EN FENOMENOLOGÍA A PARTIR DE PROBLEMAS COMUNES: APARECER, VIDA Y CORPORALIDAD*

Iván Ortega Rodríguez¹

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

ABSTRACT: This contribution aims at beginning a dialogue between the phenomenological approaches of Jan Patočka and Michel Henry. These two authors deal with very similar topics but reach opposing conclusions. Far from being two incommunicable universes, I believe that their mutual interpellation helps us to emphasise and go deeper into certain fundamental phenomenological themes.

KEY WORDS: Phenomenological, Patočka, Henry, to appear, life, corporal.

RESUMEN: En esta contribución se pretende iniciar un diálogo entre las fenomenologías de Jan Patočka y Michel Henry. Ambos autores trabajan temas muy similares pero llegan a conclusiones opuestas. Lejos de tratarse de dos universos incommunicables, creo que su interlocución mutua nos ayuda a dar relevancia y ganar en profundidad acerca de ciertos temas fenomenológicos fundamentales.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Patočka, Henry, aparecer, vida, corporalidad.

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación: Fenomenología del cuerpo. Análisis del Dolor: FFI 2013-43240-P. Asimismo, es la versión, ligeramente revisada, de una comunicación presentada en el III CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA. *Passat i present*, celebrado en Palma de Mallorca del 21 al 23 de enero de 2015.

¹ ivan.ortega79@gmail.com

De entre las posibles formas que tenemos para estudiar una teoría filosófica hay una que me parece especialmente fructífera. Se trata de comparar esta teoría con otra con la que comparte aspectos cruciales pero con la que, al mismo tiempo, diverge en cuestiones igualmente fundamentales. Con ello, adquirimos una mejor comprensión de las teorías que comparamos pero sobre todo, ganamos una consideración más penetrante de los problemas que subyacen. En esta contribución quiero presentar un contraste que me ha resultado especialmente estimulante. Me refiero a las fenomenologías de Jan Patočka y de Michel Henry.

Es cierto que estos dos autores apenas tuvieron contacto. Se sabe que Patočka leyó algunos trabajos de Henry. Así, de la correspondencia con su amigo Robert Campbell,² sabemos que el filósofo checo leyó *La esencia de la manifestación*. También sabemos que estaba interesado en el libro de Henry sobre Marx. No en vano, recibió los dos volúmenes por correo a finales de 1976. Por desgracia, no los pudo leer pues poco después fue detenido e interrogado a causa de su compromiso con el movimiento cívico *Carta 77*, muriendo poco después de la última sesión de interrogatorios. A partir de los comentarios del filósofo de Praga, podemos inferir que no tuvo una muy buena impresión del autor francés. Así, sobre *La esencia de la manifestación*, Patočka afirmó que Henry le parecía «algo como entre Hegel, Feuerbach y Heidegger». A propósito de *Marx* parecía tener una predisposición más positiva. Sin embargo, por desgracia su prematura muerte nos dejó sin conocer cuál habría sido su juicio tras la lectura.³

A pesar de este escaso contacto entre los dos pensadores, creo que sus filosofías tienen mucho que dialogar entre ellas. Lo que propongo es presentar una modesta contribución a un diálogo que con el tiempo estoy seguro de que daría mucho fruto. Un estudio minucioso requeriría tener en cuenta todos los aspectos de los pensamientos de nuestros autores, así como considerar todos los períodos de sus respectivas obras. Sin embargo, esto superaría los límites de mi exposición. Me pongo, por ello, unos límites más restringidos. De Henry consideraré sobre todo *Encarnación*, aunque también tendré en cuenta otros trabajos de los últimos años de su vida.⁴ En cuanto a Patočka, tomaré sus trabajos fenomenológicos de los años 60 y 70, correspondientes también en su caso a su etapa final.⁵ No obstante, a pesar de estas limitaciones, confío que esta presentación mostrará ya las posibilidades de su puesta en diálogo.

² Carta a Robert Campbell del 10 de noviembre de 1976: «Desde hace algo de tiempo estoy retomando el contacto con obras francesas y me comprometo a hacerlo aún más intensamente en el futuro. He visto con interés que hay un *Marx* escrito por Michel Henry, y aunque ese tal Henry me parezca, a partir de *La esencia de la manifestación* algo como entre Hegel, Feuerbach y Heidegger, quizás sea precisamente por esa razón que sea capaz de hacer de su héroe un contemporáneo».

³ A partir de la carta del 12 de enero de 1977, sabemos que Patočka ni siquiera tuvo la ocasión de abrir el paquete con los dos tomos y que fue obligado a hacerlo en presencia de un oficial del régimen. A finales de enero de 1977, expresaba en otra carta su pesar por no haber tenido la tranquilidad suficiente para estudiar y comentaba que un amigo ya había estudiado la obra de Henry.

⁴ Cf. HENRY, 2000. Todas las traducciones son mías. Lo hago así para mantener la coherencia en mi terminología. En modo alguno desmerece las excelentes traducciones que han vertido Henry al castellano.

⁵ Los textos principales se encuentran en PATOČKA, 2004, destacan «El mundo natural y la fenomenología» pp. 13-55 y «Epojé y reducción», pp.241-250; Por otro lado es importante en nuestro contexto el borrador del propio autor para su trabajo «Epojé y reducción», cf. «[Épochè et réduction — manuscrit de travail]» en PATOČKA, 1995, pp.163-210.

La comparación que proponemos se centra en dos campos ampliamente trabajados por los dos: la fenomenicidad, el hecho mismo de aparecer, por una parte, y la vida humana en su dimensión corporal-vivida, por otra. En ellos se puede ver bien tanto el terreno común como sus divergencias.

1. El concepto de fenomenicidad o aparecer en cuanto tal

Así pues, en primer lugar cabe estudiar el papel jugado por el hecho mismo del mostrarse, lo que Henry llama el «aparecer del aparecer» y Patočka el «aparecer en cuanto tal». En el caso de Henry, el rasgo esencial del aparecer es la afectividad, el *pathos*, que se corresponde con la autoafección inmanente de la vida sobre sí misma. Es el aspecto afectivo y patético lo que confiere su realidad a lo que aparece en el aparecer.

Esta primacía de lo afectivo se ve, por ejemplo, en el análisis henryniano de la impresión. Ésta debe tener un carácter precisamente «impresivo» en el sentido riguroso del término; debe haber un momento en virtud del cual la impresión, justamente, nos «impresiona», afecta e «impacta». Y sin embargo, este carácter de ser-afectado es rigurosamente imposible que venga dado en y por el aparecer objetivo. Ello es así debido a la distancia que presupone este aparecer, lo que implica para Henry una «des-realización»:

Quando el poder de aparecer se desliga de la impresión para la intencionalidad, se produce otro desplazamiento (...). Desvelada por la intencionalidad, atravesada por su ver, la impresión no se revela ya a sí misma allí donde se impresiona a sí misma (...). Es la realidad misma de la impresión la que queda desnaturalizada en la medida en que su esencia es de darse para sentirse a sí misma. En el fuera de sí del aparecer del mundo, en su exterioridad pura donde todo se dis-pone y se encuentra dis-puesto como exterior a sí, ninguna impresividad de este tipo y por consiguiente ninguna impresión advienen jamás.⁶

Por consiguiente, si la impresión es imprescindible y el aparecer objetivo no puede verdaderamente dar cuenta de ella, entonces ésta debe hacerse presente por otro camino. Y este otro camino no es otro que el hecho de que la impresión es, de hecho, auto-impresión. Además, esta auto-afección de la impresión no se basta a sí misma sino que exige un poder «venir en sí» que sobrepase la fugacidad de cada impresión particular y que es condición para que en cada impresión se reitere la auto-afección que la caracteriza. A su vez, este venir en sí no es sino la venida en sí de la Vida absoluta que tiene lugar en nuestra experiencia de vivientes:

La impresión, el dolor en su sufrimiento se experimenta pasivo en lo más profundo de sí mismo en la medida en que ella es venida en sí sin tomar parte alguna en esta venida, dentro de la impotencia que marca toda impresión con un hierro candente (...). ¿En qué consiste esta venida en sí que precede en ella a toda impresión concebible? Es la venida en sí de la vida. Pues la vida no es otra cosa que lo que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí.⁷

⁶ HENRY, 2000, p. 73

⁷ HENRY, 2000, p. 89

También Patočka se ocupa del aparecer en su darse como tal aparecer. Sin embargo, su descripción es bien distinta. Así, para el filósofo checo el aparecer es una estructura de reenvíos en horizontes que no viene constituida por la subjetividad. Esta caracterización se da sobre todo en su proyecto de fenomenología asubjetiva, aunque no exclusivamente. Y la encontramos expuesta con particular claridad en sus análisis de la *epojé* y su propuesta de una *epojé*⁸ universal. Para Patočka, en efecto, es posible tomar este tema de Husserl por separado y emplearlo con un alcance universal, en lugar de subordinarlo a la reducción.⁹ Nos vemos entonces situados frente a reenvíos de una faz objetiva a otra, de una aparición a otra, dentro de una estructura de horizontes que conforma, finalmente, un horizonte omnicompreensivo que es el mundo como horizonte originario.¹⁰ Gracias a esta *epojé* universal, el mundo queda descubierto como el verdadero apriori de toda experiencia,¹¹ tanto de los entes del mundo como de los entes subjetivos:

Gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta entonces claro que, así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, *el mundo como protohorizonte* (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del sí mismo. Ciertamente lo yoico no es nunca percibido en y por él mismo, o experimentado inmediatamente como quiera que sea, sino sólo como centro de organización de una estructura universal de aparición que no es reductible a lo que aparece como tal en su ser singular. *A esta estructura nosotros la llamamos mundo* (...). La *epojé* conduce así de golpe a un a priori universal que abre el lugar del aparecer tanto para lo real como para el sujeto que vive.¹²

En ningún caso se trata de una esfera de naturaleza subjetiva en el sentido de que el aparecer sea parte real ingrediente de los componentes de la subjetividad. Hay ciertamente una referencia al sujeto pero nunca de tal manera que haya una entidad subjetiva de cualquier tipo y que en su seno se encuentre el aparecer.

Más aún: la esfera del aparecer según Patočka no se caracteriza por la «interioridad». Al contrario, lo que queda descubierto por la *epojé* son reenvíos y horizontes que conllevan siempre una distancia respecto del sujeto. Así, el aparecer implica un campo fenoménico del que puede decirse que «está ya ahí delante». Poner al descubierto el aparecer comporta pues hacer patente una distancia y una diferencia respecto de la subjetividad, precisamente los caracteres que Henry atribuye al aparecer de objeto y aparecer de mundo, a los que él rehusa todo carácter originario.

En realidad, cabe decir incluso que sus concepciones no son sólo diferentes sino también incompatibles. En efecto, cabe conjeturar que para Henry Patočka habría

⁸ Hay dos textos fundamentales. Tenemos en primer lugar el texto acabado en su versión final pero tenemos sobre todo un manuscrito de trabajo con una extensión notablemente mayor. En este último Patočka hace observaciones muy importantes. Cf. *supra* n. 4.

⁹ Cf. «Epojé y reducción», en PATOČKA, 2004, p. 248.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 247.

¹¹ Esta es de hecho la razón profunda del fracaso de la filosofía kantiana para dar razón del yo trascendental pues para Henry esta filosofía es paradigmática de un pensamiento que toma la existencia humana como experiencia del mundo. Cf. HENRY, 2000, p. 325

¹² *Ibidem*, p. 248. El subrayado es mío.

tomado por originario lo que no puede sino ser dependiente de la Vida. Y al revés, Patočka, a partir de sus coordenadas conceptuales, habría visto en la posición de Henry una subjetivación de la esfera fenoménica aún más radical que en Husserl. Desde la perspectiva de Patočka, puede decirse que Henry habría insistido y acentuado la «contaminación de la estructura de aparición con el sujeto del yo empírico».¹³

En definitiva, la vida en tanto que auto-afección no sería –desde el punto de vista patočkiano– más que un rasgo del sujeto empírico y no un a priori trascendental que pueda ser tenido por esencia de la fenomenicidad. Mientras, desde la perspectiva henryniana, el mundo como estructura de aparición y apertura del aparecer mismo del que habla Patočka sería, a lo sumo, una descripción del aparecer del mundo y en modo alguno podría tratarse del verdadero a priori y esencia del aparecer, que sólo puede ser la Vida absoluta. Lo que para uno es fundamental, para el otro es derivado; y para cada uno la tesis del otro no puede sino ser el resultado de una confusión en la descripción de la fenomenicidad.

2. La vida y la corporalidad

El otro tema que nos ocupa es la explicación de la vida humana en su dimensión corporal vivida. A mi entender, aquí el contraste se da al conceptuar el dinamismo de la corporalidad y su dirección, según se lo entienda como siendo en su raíz inmanente o trascendente, esto es, dirigido hacia el interior o el exterior.

Así, para Henry la vida humana es una inmanencia radical hasta en su aspecto más dinámico y orientado hacia el exterior. En efecto, la vida humana tiene sin duda para Henry un momento dinámico y proyectado hacia el mundo. Se trata del «empuje» (*poussée*) de la carne dado en virtud del poder inherente a la vida, es decir, gracias a su «yo puedo». Henry, siguiendo a Maine de Biran, afirma que este empuje se tropieza con el «continuo resistente» y que, cuando cede a la presión se conforma como cuerpo propio cuyos sentidos se corresponden con las diferentes vías tomadas por el empuje de la carne. A continuación, el «yo puedo» se tropieza de nuevo con el continuo resistente, cuya resistencia es ahora infranqueable y que toma la forma de cuerpo objetivo.¹⁴ Podría entonces parecer que el empuje carnal es trascendencia y que está orientado hacia el exterior. Sin embargo, no es así. Para Henry, el empuje de la carne es en todo momento inmanente. En cada instante, el «yo puedo» viene fenomenizado en y por la auto-afección y la presencia a sí misma de la carne. En palabras de Henry:

Resulta claro entonces que la afectividad de este sentimiento [de la fuerza del ‘yo puedo’] no es la de una modalidad cualquiera de nuestra vida. Ella se edifica en la intersección de la Afectividad y de la fuerza. Allí donde, reuniéndola a sí misma, *la primera confiere a la segunda esta capacidad de ponerse en marcha a partir de sí*, que es lo único que hace de ella una fuerza verdadera, inmanente a sí misma en esta Afectividad y por ella. *Esta Afectividad trascendental que precede todo sentimiento concebible es la de la vida.*¹⁵

¹³ PATOČKA, 1995, p. 185

¹⁴ Cf. HENRY, 2000, pp. 209-236.

¹⁵ HENRY, 2000, p. 268. El subrayado es mío

Es por tanto enteramente en el seno de la auto-experiencia de la vida y en el interior de la auto-afección como aparecen el cuerpo propio y el cuerpo objetivo. La vida carnal y luego corporal-vivida es en su fondo y en todo momento afectividad e inmanencia, incluso en sus aspectos más activos y trascendentes hacia el exterior y el mundo. Esta afectividad que es siempre la nota última de nuestra vida carnal y corporal es tal que por su parte nos conduce siempre, si seguimos el camino de su posibilidad, más allá de nosotros mismos o más bien –«más acá»–, esto es, hacia la Vida absoluta.

Por parte de Patočka, la situación es bien diferente. Y es que aquí la vida humana es en su raíz trascendencia, ella es orientación hacia el exterior y hacia el mundo. Asimismo, y tal y como nos describe en sus cursos universitarios sobre la corporalidad, el cuerpo conlleva trascendencia incluso en su nivel más elemental, donde reina la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo.

Más en general, el cuerpo subjetivo tiene sin duda un papel en la donación del mundo en totalidad. Sin embargo, el centro de referencia de esta donación de mundo se sitúa *fuera* del cuerpo. Para el filósofo checo, la corporalidad vivida está intrínsecamente orientada hacia el exterior, hacia el mundo –por más que su movimiento sea vivido «por dentro»–.¹⁶ En cambio, para el filósofo francés, el «yo puedo» remite más acá de sí mismo, «ríe arriba» (si se me permite la expresión) hacia la Vida absoluta, y ello siguiendo la vía del carácter inmanente y afectivo del «yo puedo» corporalmente vivido.

A mi entender, cabe establecer una hipótesis interpretativa sobre las raíces de su divergencia. En efecto, creo que una de las claves profundas de comprensión reside en que para Patočka el rasgo decisivo en la descripción de la vida es el movimiento y que éste conlleva para él una suerte de salida de sí que se opone a la clausura sobre sí implicada en el concepto de ente: «El movimiento (...) excluye esta clausura, al no ser, por un lado interiormente posible ni, por otro lado, inteligible y cognoscibles sino porque excede toda determinación en dirección del in-finito, del universo de todo lo que es».¹⁷

Por el contrario, Henry parece afirmar que el carácter fundamental es de nuevo la afectividad, incluso cuando ésta es movimiento. En la movilidad de la vida, en el poder-moverse que resulta del «yo puedo», el rasgo decisivo para Henry sigue siendo lo afectivo y la inmanencia:

Porque se sostiene dentro de la vida, el “moverse” del poder tocar es un movimiento inmanente –es el movimiento que permanece en sí dentro de su movimiento mismo y se lleva a sí mismo consigo, que se mueve él mismo en él mismo–, [es] el auto-movimiento que no se separa de sí y no se abandona a sí mismo, que no deja que ninguna parcela de sí mismo se desprenda de él, se pierda fuera de él, en una exterioridad cualquiera, en la exterioridad del mundo.¹⁸

En suma, puede decirse que los dos filósofos ponen el acento en aspectos diferentes de la corporalidad viva, de tal manera que Henry acentúa la componente afectiva y sigue la vía de la inmanencia mientras que Patočka subraya la orientación hacia afuera y hace del mundo el verdadero centro de referencia.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 30.

¹⁷ «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en: PATOČKA, 1995, p. 29.

¹⁸ HENRY, 2000, 203

3. Vida humana y absoluto: ¿profundización en la trascendencia o en la inmanencia?

Estas divergencias sobre el aparecer y sobre la vida en su dimensión corporal-vivida cobran mayor relevancia y reciben nueva luz si consideramos ahora cómo conciben nuestros autores la referencia de la vida humana al absoluto.

Así, para Patočka, la orientación hacia el absoluto tiene lugar por el camino del trascender continuo de la existencia. En la filosofía madura de nuestro autor, esta orientación hacia lo absoluto viene tematizada en su teoría de los tres movimientos de la existencia, en particular con el tercer movimiento. En efecto, el movimiento de la existencia es en realidad una combinación de tres movimientos. Si en los dos primeros pesa la vinculación con la tierra y predomina el fin del mantenimiento de la vida (ya sea como arraigo o como trabajo), en el tercero tomamos distancia, somos puestos ante la totalidad del mundo y confrontados a nuestra finitud.¹⁹ En todo ello, la dinámica fundamental de la vida humana es un incesante salir de sí hacia lo que está radicalmente afuera. Salimos de nosotros mismos, del ámbito de la vida y del círculo de nuestra experiencia habitual para ir al encuentro de lo que es exterior a nosotros. Esto exterior se muestra en el tercer movimiento como absoluto y donador de sentido precisamente en su exterioridad y su diferencia irreductible con lo dado en la inmediatez de nuestras vidas.

Por otro lado, aunque la referencia al absoluto encuentra su conceptualización madura en la teoría de los tres movimientos, en realidad esta idea del absoluto como «exterior» está presente desde mucho antes. En efecto, la encontramos ya en un proyecto de la década de los 50 que llevaba por título «el platonismo negativo».²⁰ En él, Patočka afirma que el núcleo filosófico del platonismo es el concepto de abismo (*chorismós*), que atestigua el descubrimiento de la radical negatividad e insuficiencia de lo dado. Más aún: la idea platónica para nuestro autor no es sino el nombre del término inapresable de la trascendencia que nos llama a ir más allá de lo que nos viene inmediatamente dado: «la idea es [...] la pura supra-objetividad, la pura llamada de la trascendencia»²¹. Parece pues, en definitiva, que la «vocación de exterioridad» —si se nos permite el término— es un tema anterior e independiente, al menos en parte, de la teoría de los tres movimientos de la existencia,²² aunque ésta haya sido decisiva en su conceptualización.²³

¹⁹ La influencia de Hannah Arendt es, por lo demás, evidente. Patočka mismo la declara, citando dos obras de la pensadora judeoalemana: *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Con todo, hay que dejar claro igualmente que los elementos básicos de la teoría de los tres movimientos y especialmente la orientación a la trascendencia parecen claramente anteriores a la lectura de Arendt (especialmente en el caso de la orientación a la trascendencia, presente, como veremos más abajo, desde muy pronto en nuestro autor). El pensamiento de Arendt habría servido para que el filósofo checo profundizara y empleara nuevo utillaje teórico para sus tesis.

²⁰ Cf. «El platonismo negativo», en Patočka, 2007, pp. 57-103

²¹ LS, p.99.

²² Un estudio de mayor profundidad sobre el tema de la exterioridad podría mostrar la génesis de este tema y las formas que toma progresivamente. Puede avanzarse aquí que este tema de la trascendencia al exterior como referencia esencial de la existencia que inevitablemente con lo negativo de lo dado está presente al menos desde 1947, con el ensayo *Eternidad e historicidad*, que anticipa además algunos de los temas de su proyecto de platonismo negativo de los años 50.

²³ Por lo demás, esta trascendencia se encuentra también en otros temas de Patočka que no podemos desarrollar aquí. Es en particular el caso del concepto de «sacrificio», esto es, del gesto humano por el que entregamos todo, incluso la vida, en el nombre de algo superior indefinible pero que deshace el atemimiento al

Las cosas son muy distintas en el caso de Henry. Para él, lo absoluto no se encuentra en modo alguno en lo exterior y de ninguna manera lo descubrimos yendo «fuera» de nosotros mismos. Todo absoluto, toda fuente de nuestro poder, todo fundamento de nuestra vida se encuentran en la interioridad radical de la Vida absoluta en su autoafección: «La libertad, la autonomía, el movimiento, el ser, el poder, la Ipseidad, la singularidad, la carne, no es la exterioridad la que las da, es la immanencia a sí misma de la Vida».²⁴

Por consiguiente, el absoluto e incluso lo divino no se encuentran en un más allá del hombre sino, cabe decir, en un radical más acá. Si para Patočka la vida significaba ir siempre más afuera de sí hacia la exterioridad radical, para Henry la vida abre a una interioridad cada vez más profunda.

Así pues, la Vida absoluta, que Henry identifica con Dios, se muestra en nuestra carne, esto es, en aquello que tradicionalmente se ha despreciado como fuente de conocimiento. Es en lo más simple de nuestra vida en tanto que afectividad donde se encuentra el camino hacia lo absoluto: «En lo más profundo de su noche, nuestra carne es Dios».²⁵ Es un camino que se escapa a los entendidos, perdidos en la inteligibilidad del mundo pero es una vía que ha estado siempre abierta a los simples, a quienes se mantienen en contacto con sus vidas:

Nunca le habíamos pedido a la carne que detentase en sí el principio del saber, más aún, el saber supremo. Por esta razón ella desconcierta y desafía la sabiduría de los sabios y la ciencia de los expertos, toda forma de conocimiento que pertenece al mundo [...]. Cuando en su inocencia cada modalidad de nuestra carne se experimenta a sí misma [...] es la carne en efecto la que habla y nada tiene poder contra su palabra [...]. Es la embriaguez sin límites de la vida, Archi-gozo de su amor eterno en su Verbo, su Espíritu que nos sumerge. Todo lo que es abajado será elevado. Felices los que sufren, que puede que no tengan otra cosa más que su carne. La Archi-gnosis es la gnosis de los sencillos.²⁶

En definitiva, tenemos por un lado que según Patočka la vida se orienta hacia fuera y encuentra su sentido en un absoluto que siempre se escapa y de nuevo resulta problematizado. Para Henry, sin embargo, la vida encuentra su sentido también en el absoluto, ciertamente, pero lo hace yendo hacia el interior, hacia la Vida absoluta. Nada podemos esperar de lo exterior, del aparecer del mundo, en el que la vida se extravía a sí misma y finalmente se pierde cayendo en la «barbarie».

imperativo de mantener la vida y, con ello, da la clave para salir del dominio de la esencia de la técnica en el modo descrito por Heidegger. Cf. “Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger”, en Patočka, 2004, pp.157-186.

²⁴ HENRY, 2000, p. 263.

²⁵ HENRY, 2000, p. 373.

²⁶ HENRY, 2000, pp. 373-374.

4. Consideraciones finales

Cabe resumir todo lo anterior retomando, ahora con más contenido, nuestra tesis del comienzo, a saber, que Patočka y Henry divergen profundamente a partir de un terreno común. En particular, coinciden en lo referido al problema primero de la fenomenología. Éste es para los dos el de la naturaleza del aparecer como tal o la fenomenicidad. Este problema, a su vez, está para los dos íntimamente ligado a otro que también les ocupa: cómo comprender la vida humana en el hecho mismo de su vivir y vivirse, especialmente en tanto dada en y por un cuerpo vivido.

En cuanto a sus divergencias, creo que ellas tratan últimamente de la oposición inmanencia-trascendencia a la hora de caracterizar la fenomenicidad y la vida. Como hemos visto, para Henry el aparecer es fundamentalmente autopresencia de la vida a sí misma mientras que para Patočka el aparecer es esencialmente estructura de reenvíos y horizontes que se presenta como un «ya ahí fuera». En cuanto a la vida y la corporalidad, según el filósofo checo ella es trascendencia hacia el mundo en un movimiento nunca acabado –y es trascendencia hasta en sus niveles donde se da una armonía íntima con el mundo–; en cambio, para el pensador francés la corporalidad es fundamentalmente afectividad, *pathos*, que remite a la Archi-afectividad, el Archi-*pathos* de la Vida absoluta.

Todo esto tiene sin duda implicaciones en diversos campos. También en aspectos socio-culturales y políticos. Así, para Patočka las sociedades entran en la historia yendo más allá del círculo de la vida aceptada. Una sociedad sólo estará a la altura de su dinamismo más elevado en la medida en que se planteen colectivamente la orientación de su vida en relación a un sentido absoluto a la par que provisional. En cambio, para Henry la cultura no puede construirse sino tomando sus fuerzas de la Vida. Sólo permaneciendo atentos a la Vida es como la cultura humana puede de verdad desarrollarse.

En coherencia con esto, las amenazas que nuestros autores ven en nuestro mundo tienen características y raíces muy diferentes. En efecto, según Patočka la amenaza del nihilismo pesa sobre la cultura contemporánea porque ya no se nos invita a ir más allá y fuera de nosotros mismos –quedando dentro del círculo estrecho del mantenimiento de la vida–. En cambio, para Henry las sociedades actuales están igualmente amenazadas de nihilismo, o «barbarie», pero en su caso porque habríamos olvidado las fuentes trascendentales e interiores que nos habitan.

Para concluir estas consideraciones de manera forzosamente provisional, puedo decir que es precisamente en estas divergencias donde, a mi juicio, se halla la posibilidad de un diálogo. Éste requeriría considerar con más detalle los aspectos inmanentes y trascendentes que cabe encontrar en una descripción fenomenológica del aparecer y de la corporalidad viva. Evidentemente, el recurso a la historia de la filosofía sería imprescindible, pues desarrollos en uno u otro sentido no faltan y no han dejado de ser inspiradores para cada uno de nuestros autores –San Ireneo para Henry o el neoplatonismo para Patočka, por ejemplo–. Con todo, creo que el principal terreno de discusión debería ser el de las «cosas mismas», como manda la fenomenología y éste debería ser el que nos llevara a una u otra decisión, o a quedarnos en suspenso.

En cualquier caso, estoy convencido de que las posturas de estos dos pensadores sirven para dar renovado vigor al debate sobre la subjetividad. En definitiva, creo que puede decirse que la potencia de los análisis de estos dos pensadores, así como los

debates que pueden suscitar, atestiguan la vitalidad de la fenomenología en el estudio de la subjetividad. Y esto quiere decir –al menos, yo estoy convencido de ello– que la filosofía primera como ciencia rigurosa, según el ideal explícito de Husserl, todavía tiene una voz que merece ser escuchada.

Bibliografía

- HENRY, M. (2000): *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
— (2001): *Encarnación*, traducción de Javier Teira, Roberto Ranz y Gorka Fernández, Salamanca, Sígueme
- PATOČKA J. (2007): *Libertad y Sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme.
— (2004): *El movimiento de la existencia humana*, traducción de Agustín Serrano de Haro y Teresa Padilla, Madrid, Encuentro.
— (1995): *Papiers Phénoménologiques*, trad. de Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon.

Taula (UIB)
núm. 46,
2014-2015

RESSENYES

GARCÍA GUAL, Carlos: *Sirenas: Seducciones y metamorfosis*. Turnet Noema: Madrid, 2014, 204 págs.

Carlos García Gual es traductor, escritor, crítico y catedrático de Filología griega en la Universidad Complutense de Madrid. Ha dedicado gran parte de su investigación a la mitología, a la literatura clásica y medieval y a la filosofía griega.

Sirenas no se trata de un estudio ensayístico extenso, sino de una reflexión de la figura de la sirena a lo largo de la historia a través de la literatura (en forma de poesía, cuentos y narrativa en general), pintura, música, escultura y filosofía. La obra recorre innumerables historias míticas, desde la imprescindible *Odisea* homérica hasta James Joyce, pasando por numerosos autores y artistas. De hecho, no son pocos los que mencionan las aventuras de Ulises, tales como Calderón de la Barca, Franz Kafka, Oscar Wilde, Luis Cernuda o Dante Alighieri.

La protagonista híbrida de este libro aparece como una mujer fatal, una perdición cargada de erotismo. Definidas como seres cuya aura es mágica y angelical, aparecen en las historias siempre como criaturas realmente cautivadoras de bellos rostros, cuya seducción estriba en la falsa promesa, ya que atrapan a sus víctimas mediante un canto sugestivo y meloso, pero poderoso y letal a su vez. No se trata sino de una trampa mortífera enmascarada en la promesa de aventura, pasión y fantasía.

No obstante, si bien estas míticas ninfas poseen esta –engañosa– aura angelical, la percepción de la sirena no se mantiene constante a lo largo de la historia universal del arte y la literatura. Precisamente, José Luis Borges menciona una distinción muy interesante: la lengua inglesa diferencia los términos *mermaid* de *siren*; mientras que la primera posee cola de pez, la segunda es mitad mujer y mitad ave, cuyo aspecto es similar al de la

arpía. Es más, la noción de sirena no será la misma en el marco del cristianismo o en el romanticismo que en la actualidad, por no mencionar la idea clásica homérica. Por ejemplo, Cristóbal Colón creyó verlas y, en su diario, asegura que tenían «forma de hombre en la cara»; en cambio, Hans Christian Andersen no las presenta simplemente como un bello monstruo, sino como un ser enamorado que se pregunta por su alma inmortal y por su existencia. En contraste, en el orfismo, éstas no son más que seres que no poseen sino «un aura arrogante».

En este universo también hay lugar para la filosofía: por ejemplo, Heráclito exalta la naturaleza doble de estas cortesanas aladas, dulces y hermosas. En cambio, según el neoplatónico Proclo, existen tres clases de sirenas: las celestes, las homéricas y las que están encantadas en el Hades. Por otro lado, y muy brevemente, Sócrates comentó que nadie que las conozca desea volver a su hogar. Otro ejemplo interesante consiste en la aportación de Boecio. En su *La consolidación de la filosofía* el pensador romano mencionó que las sirenas son musas, lo cual enfureció a una dama que aparece en su obra: la Filosofía. Para esta dama, es inaceptable permitir que esas «rameras histéricas» le inspiren, en tanto que éstas conducen a la irracionalidad. Por esa razón la dama suplicó a Boecio que se alejara de ellas. Finalmente, en la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer, siempre bajo un trasfondo de denuncia, sitúan el relato de Odiseo atado al mástil, preso del canto de las sirenas mientras su tripulación no puede oír nada, como un símbolo de la vida del opresor, el cual no puede escapar de su papel social; ésto no es sino una «alegoría premonitoria de la *Dialéctica de la Ilustración*».

En definitiva, mediante un gran número de escritores y artistas, en *Sirenas* se plantea la imagen de la sirena a lo largo de la historia, figura que se manifiesta en un sinfín de metáforas poéticas. En base a esto, cabe preguntarse: ¿qué queda de este mito en la actualidad? Puede que, simplemente, el atractivo de estos seres, alados o con cola de pez, resida en lo misterioso de un mal bello y atractivo. Sin

embargo, en la actualidad esta imagen desaparece, se desmitifica, reduciéndolo a, incluso, convertirla en un recurso comercial para una conocida cadena estadounidense de cafeterías. ¿Son éstos ecos triviales? Sin duda. Pero precisamente por ello, en el libro se invita al lector a recordar el mito de las hijas del mar y de los fantasmas marinos.

Teresa Gual Parrona

J_{ARAN}, F. (ed.): *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*, Pre-textos, Valencia, 2014, 186 pp.

No es habitual hallar estudios en España que examinen el impacto y la actualidad del pensamiento cartesiano y menos aún respecto a una cuestión tan influyente como ha sido el dualismo. El libro, resultado de lo que el editor define como un «encuentro cartesiano», lo conforma un compendio de artículos en el que se recogen intérpretes de gran relevancia para los estudios cartesianos internacionales como son D. Garber o J-L Marion, proponiéndose la doble tarea que todo estudio interpretativo del pensamiento de un autor clásico como Descartes debe abordar. Por una parte, evidenciar cómo la interpretación ordinaria del autor adolece de una simplificación y malinterpretación de aspectos clave. Por otra, y en relación con la primera, realizar un análisis profundo de aquellos elementos que posibiliten una reevaluación y una aclaración que propicie una mejor comprensión. El libro de Jaran satisface ambos requisitos, tal y como se tratará de mostrar en líneas generales de aquí en adelante.

Uno de los tópicos fundamentales que

ha preservado la recepción contemporánea de Descartes ha sido la cuestión del dualismo mente-cuerpo, siendo juzgado por muchos autores que abarcan desde las neurociencias (Damasio, Eagleman) hasta la filosofía de la mente (Churchland, Dennett) como la rémora de un pensamiento caduco que debe ser superado por posiciones de tipo eliminativista. Será precisamente la disconformidad respecto a esta lectura del cartesianismo, manifestada explícitamente en varios de los artículos, aquello que conformará uno de los hilos conductores del libro. Así, la primera parte de la obra tiene como objetivo discutir esta extendida recepción incidiendo en aspectos diversos que permitan reinterpretar el dualismo cartesiano, llegando incluso a reivindicar algún aspecto de éste para nuestra contemporaneidad –como hará Marrades–.

Es Garber quien muestra, en primer lugar, cómo el dualismo cartesiano ya hubo de enfrentarse en su génesis a posturas como la hobbesiana que, en una línea similar al actual eliminativismo,

trataban de reducir todo –incluida la mente– a materia, y cuya consecuencia más directa fue la modificación de la posición dualista. El hecho de que, como muestra Garber, Descartes alterara, a raíz de las *Quintas objeciones*, los términos en los que su dualismo debía entenderse implica que un análisis de éste requiere atender a algo más que a la Segunda Meditación, donde se expresa la conocida separación entre *res cogitans* y *res extensa*. El dualismo cartesiano fue una posición que fue evolucionando y haciéndose más compleja. De esta forma, como sostienen Nájera, Marrades, Sanfélix y Ors al reivindicar otros textos como la Sexta Meditación o el *Tratado de las pasiones*, el dualismo cartesiano no representa una posición en la que alma y cuerpo estén totalmente separados, sino que éste se halla intrínsecamente vinculado a lo que Descartes bautiza como *unión alma-cuerpo*. La importancia de esta cuestión para la comprensión del dualismo lleva a que ésta se examine en el libro bajo un doble prisma. Por un lado, Llinàs evidencia el papel que la filosofía y el análisis de la unión alma-cuerpo juegan en el proyecto epistémico cartesiano constituido sobre una certeza metafísica. Por otro lado, Nájera muestra que la relevancia de la unión se materializa también en la vida cotidiana (no filosófica) del sujeto y en su dimensión ética. Por tanto, los análisis de Llinàs y Nájera son complementarios. Si Nájera examina el peso de la unión alma-cuerpo en el *vrai homme* cartesiano que se mueve en la dimensión cotidiana de la vida, Llinàs será quien ponga de manifiesto que la unión también necesita de un análisis filosófico con vistas a la construcción del proyecto metafísico cartesiano.

Así, el tema de la unión es fundamental para una consideración correcta del dualismo, pues ello permite entender, contra lo que la lectura usual sostiene, que

la *res cogitans* y la *res extensa* están inevitablemente vinculadas en el hombre, siendo susceptibles de influirse mutuamente. Será esta reconsideración del dualismo lo que posibilite a Sanfélix y Ors sostener que el *ego cogito* se «encarna» en la Sexta Meditación, en tanto que el yo es un compuesto de cuerpo y alma. Esa misma unión muy estrecha propia del dualismo permitirá a su vez, según Marrades, una experiencia del cuerpo como «cuerpo vivido» en unos términos muy similares a los de Ricœur, que impiden la reducción de la mente a la pura materia. Por tanto, es en la primera parte del compendio donde podemos hallar las aclaraciones que evidencian las carencias de que adolece la recepción contemporánea del cartesianismo. Ahora bien, la reevaluación del dualismo exige asimismo una aclaración sobre determinadas cuestiones vinculadas a ésta a fin de elucidar mejor su sentido y el del proyecto cartesiano. Será precisamente la segunda parte del libro aquella dedicada a dicho propósito.

Por lo que respecta a cuestiones vinculadas al dualismo, puede sostenerse que, como concluye Llinàs, la cuestión de la unión debe estar sujeta a un análisis filosófico en tanto que de su correcta comprensión depende la constitución del proyecto cartesiano. Sobre ello, el análisis propuesto por Pacheco acerca de qué debe entenderse por «noción primitiva» es una aportación valiosa, pues la unión alma-cuerpo es considerada por Descartes como una noción primitiva.

Por otro lado, el resto de aportaciones del libro lo componen una serie de capítulos que tratan de enfatizar algunas cuestiones decisivas respecto a la metodología cartesiana, ya sea, o bien, como hace Jaume, mostrando la herencia suarista en el concepto cartesiano de distinción, o bien, en la línea de San Juan, analizando el estilo de las *Meditaciones* –pues desde la

obra de Cunning (2010) se ha constatado que la cuestión retórica juega un papel fundamental tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*–.

En conclusión, el libro de Jaran realiza unas aportaciones valiosas para el cartesianismo. En una época donde el dualismo se ha convertido en el chivo expiatorio contra el que cargar, la obra aclara una serie de aspectos que ponen de

manifiesto las carencias de la recepción clásica del cartesianismo y expone elementos con los que determinar de mejor forma aquello en qué consiste realmente el dualismo cartesiano. Por otra parte, los autores presentan una serie de contribuciones muy diversas a los estudios cartesianos que en ciertos casos posibilita una aproximación a nuestra contemporaneidad.

Sergio García Rodríguez

DESCARTES, RENÉ: *Descartes. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel*. Madrid: Gredos, 2011. 872 pp.

Existen numerosas ediciones de las diferentes obras de Descartes en español, sin embargo la novedad de esta nueva edición es disponer de las principales obras del pensador francés en un solo volumen, lo que facilita enormemente el trabajo al estudioso. El volumen que publica la editorial Gredos se enmarca dentro de la colección *Biblioteca de Grandes Pensadores*, colección de la que ya han aparecido otros volúmenes de características similares. La novedad de la obra no cabría pues más que buscarla en el formato. En efecto, no se trata de ninguna nueva traducción de las obras cartesianas principales ni tan solo de una edición que incorpore un nuevo aparato crítico. El proyecto editorial ha consistido en reunir en un solo volumen una serie de obras ya aparecidas en épocas anteriores y de desigual valía en lo que atañe a su edición crítica.

Así pues se recogen las *Reglas para la dirección del espíritu*, en la edición de

Luis Villoro, *La investigación de la verdad por la luz natural* y la *Conversación con Burman*, en la edición de Ernesto López y Mercedes Graña, la ya clásica traducción que hiciera Manuel García Morente del *Discurso del método*, una completa edición de las *Meditaciones metafísicas* acompañada de las objeciones y respuesta, a cargo de Jorge Aurelio Díaz y la traducción de *Las pasiones del alma* que en su día hiciera Francisco Fernández Buey. Asimismo se recoge la correspondencia con Isabel de Bohemia, en la traducción de María Teresa Gallego Urrutia y el *Tratado del hombre*, traducido por Ana Gómez Rabal. Las obras están precedidas por un estudio introductorio del Prof. Cirilo Flórez Miguel, así como de una bibliografía sucinta, una cronología y un glosario.

Si, como he señalado, la presente edición tiene la ventaja de presentar las principales obras de Descartes, hay que apuntar que las ausencias no son menos

notorias. En efecto, el texto ni recoge la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, textos a los que precedía el Discurso del método y que la hermenéutica cartesiana ha tendido a obviar casi sistemáticamente, ni los *Principios de Filosofía*, obra que quizás no siempre ha recibido la atención que merecía. Pero, pese a estas notorias ausencias, constituye un volumen de enorme utilidad para el estudioso que quiera aproximarse al pensamiento de Descartes en lengua española. En particular, hay que añadir que, para esta finalidad, la presentación de Flórez es magistral. En efecto, en apenas un centenar de páginas Flórez desarrolla una exposición de la época, vida y obra de Descartes muy original, profunda y didáctica. Su enfoque presenta tanto las coordenadas históricas del pensamiento de Descartes como el desarrollo de lo que podríamos denominar «el sistema cartesiano» que, para el autor no es sino el desarrollo de la aventura iniciada con las *Regulae* y finalizado con *Las Pasiones del alma* y la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Así, como dice Flórez, el proyecto filosófico cartesiano no es otro que el proyecto de constitución de la subjetividad moderna. De esta manera vemos cómo ésta subjetividad se nos presenta polimórfica, admitiendo una faceta de constitución del sujeto epistemológico o del yo pensante -el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*- sobre la que la historiografía más ortodoxa ha puesto énfasis, y una faceta menos conocida que, como señala el propio Flórez «tiene que ver con la constitución del sujeto de la moral y con la reintegración de las pasiones humanas en el núcleo mismo del espíritu o *res cogitans*, como una dimensión fundamental de la subjetividad, considerada ahora no desde la mente separada, sino

desde la unión del cuerpo y el alma que constituyen el verdadero sujeto humano al que podemos denominar hombre o naturaleza humana: el hombre de las pasiones, como lo llama uno de los intérpretes de Descartes» (p. XCI). La clara alusión a la obra de D. Kambouchner *L'homme des passions* (1995) que señala una inflexión en el estudio del tratamiento cartesiano de las pasiones, así como las referencias a la concepción de la mente que liga a Descartes con pensadores renacentistas como Suárez o Huarte de San Juan, introducen una línea de análisis novedosa en los estudios cartesianos escritos en español. De este modo, Flórez, a la vez que señala el importante papel de las pasiones dentro del sistema cartesiano, resalta en su texto la nueva concepción del alma humana que se desarrolla en el Renacimiento y que Descartes hereda. Así, afirma: «Ahí reside la peculiaridad del pensamiento de Descartes: haber reconocido el espíritu o mente como una fuerza generadora que hay que entender de acuerdo con la teoría renacentista y barroca del concepto o idea como diseño interno del entendimiento; un entendimiento o espíritu que es creador a semejanza del entendimiento divino.» (p. LXXVII-LXXVIII). El anterior aspecto reseñado no es trivial. En efecto, si tuviéramos que señalar cuál es la contribución principal de Descartes a la Filosofía posiblemente apuntaríamos a la tematización sistemática de la subjetividad, es decir, no ya al descubrimiento de la subjetividad, sino a la cartografía de la misma subjetividad que, por ejemplo, podemos encontrar en el conocido pasaje de la II Meditación: «Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega,

que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente.» En efecto, una cosa que piensa no es una cosa sin más, es una cosa que ve al resto de cosas desde un punto de vista muy peculiar, la perspectiva de primera persona, y que al verlas, las juzga, no ya pasivamente, sino de un modo activo. Este aspecto es muy importante, pues lo mental no se ve ya como un receptáculo pasivo de formas, sino como algo activo que, como se pone de manifiesto, fabula o reinterpreta la realidad: «Nuestro conocimiento del mundo no es una copia del mundo, sino la fabulación de un mundo nuevo deducida de la observación de los efectos sensibles a partir de una figura inteligible. (...) El modelo de la teoría cartesiana de la percepción es el lingüístico, en el que la relación entre los signos y las cosas a las que los signos se refieren no es una relación de semejanza. (...) La ciencia de la naturaleza no surge de la semejanza, sino de la capacidad de la mente para interpretar la desemejanza, de su capacidad fabuladora.» (pp. XXXV-XXXVI). El carácter activo de la mente lo apreciamos en la teoría del juicio que formula Descartes. En efecto, el entendimiento capta de forma activa aquello que constituye su objeto intencional, pero no lo juzga. El lugar del juicio no es ya el entendimiento, sino la voluntad. Un juicio es un acto de la voluntad y ésta es más amplia que el entendimiento, no puede ser contenida en

sus límites. Así el error surge por desmesura, por extravío de la propia fuerza de la mente activa a la que nos referíamos hace un momento. El error es, pues, un mal uso del libre arbitrio. Así, la voluntad desempeña un importante papel en la concepción cartesiana de la mente y del conocimiento, no es ya sólo un asunto que concierna a la moral. El profesor Flórez insiste en su introducción en el carácter de las pasiones como *una dimensión fundamental de la subjetividad* (p. XCI), desde mi punto de vista esta apreciación es muy importante, pues no sólo pone de manifiesto una de las líneas de vanguardia en el estudio de la obra del pensador francés, sino que apunta a una dimensión frecuentemente olvidada y que Flórez subraya: «el conocimiento humano es siempre un conocimiento encarnado» (p. LXXIX). De este modo, donde otros han querido ver en Descartes al paladín del subjetivismo descorporeizado y al que han culpado de los muchos males de la modernidad filosófica, Flórez, con un excelente buen criterio, nos muestra a un Descartes genuino y fresco fiel a sus propios textos considerados desde una perspectiva rigurosa y global. En definitiva, un excelente trabajo que colma toda una trayectoria académica dedicada al cultivo y a la enseñanza de la Historia de la Filosofía en la Universidad de Salamanca.

Andrés L. Jaume

MOSTERÍN, J. (2013): *El reino de los animales*. Madrid: Alianza Editorial, 407 pàg.

La darrera obra de Jesús Mosterín (Bilbao, 1941) és un excepcional compendi dels problemes de la biologia i la filosofia contemporània. Amb una escriptura depurada, digna de la millor prosa de divulgació científica, el llibre estructura en una totalitat coherent i racional el coneixement actual de la zoologia amb l'anàlisi crítica de la filosofia de la biologia. Alhora, presenta una ontologia rigorosa dels conceptes i categories que l'«humán» (terme que utilitza l'autor per caracteritzar els éssers humans) emprà per pensar la vida i, finalment, una antropologia que ens situa al bell mig del regne dels animals.

Per tal de respondre a les qüestions filosòfiques més rellevants, com ara «Què és la vida?», Mosterín parteix d'una doble posició ben definida: els éssers vius són realitats físiques i els «humanes» (plural d'«humán») som animals. Tot i semblar una posició reduccionista, per tal com assegura que «la física es la autèntica metafísica» (pàg. 20), l'autor distingeix clarament el caràcter funcional i biològic del caràcter «viscut» dels organismes, donant prioritat al vessant més naturalista. Un animal, segons l'autor, és un tipus especial d'ésser viu, un tipus peculiar de sistema físic, i tota concepció que pretengui situar l'ésser humà al marge d'aquesta realitat és esbiaixada. De fet, l'autor ho deixa ben clar (i amb un to ben polèmic) des de les primeres paraules del pròleg: «Los seres humanos no somos ángeles caídos del cielo, ni gritos en la noche, ni pura indeterminación; tampoco somos máquinas ni computadoras. Lo que somos es animales. Parimos y nacemos y comemos y respiramos y morimos como animales. [...] Cualquier concepción del ser humano que pretenda alejarnos de nuestra realidad natural es un fatuo

ejercicio de ignorancia, autoengaño y superstición» (pàg. 13).

El llibre està dividit en setze capítols, que van des de la conceptualització de la vida i la classificació del regne animal fins a la descripció del metabolisme, la reproducció, la conducta, la mort o el genoma dels éssers vius. El capítol 1, titulat «Los seres vivos», és una anàlisi dels conceptes i categories bàsics que històricament s'han utilitzat per pensar la vida. Aquest capítol és un dels filosòficament més interessants. Partint de la metafísica i l'ontologia d'Aristòtil, l'autor aborda el problema de les entitats concretes, dels individus i els organismes. En aquest sentit, en el marc de la discussió sobre el problema de la *individualitat* i els *indiscernibles* de Leibniz, l'autor assegura que «quizá los animales puedan ser considerados como individuos leibnizianos en el sentido de que no hay dos iguales. Cada animal tiene su propio genoma, distinto en algunos puntos de los demás, excepto en el caso de los gemelos monozigóticos. Sin embargo, incluso los gemelos monozigóticos se diferencian por la huellas que el desarrollo y la experiencia han dejado en ellos» (pàg. 24). Una perspectiva de gran interès que entronca de forma ampla amb diferents corrents de la filosofia contemporània, no necessàriament lligats a la filosofia de la ciència, com és el cas del treball «deconstructiu» de Jacques Derrida en relació amb l'oposició humà-«animal» dins el pensament occidental.

L'apartat, a més, fa una descripció de les diferents definicions de «vida» en general, des de la definició termodinàmica fins a l'evolutiva, passant per les definicions metabòlica, reproductiva i per complexitat. Lluny d'un mer compendi, l'autor analitza els diferents problemes

que suscita cada una de les definicions, i de cada una en destaca la parcialitat, així com destaca la manca d'una axiomatització satisfactòria de la teoria de Darwin i la selecció natural. Mosterín advoca per una definició integrada de les cinc concepcions i les emmarca en el cas concret de la vida a la Terra.

Al capítol 2, titulat «Vida extraterrestre y extraterrestres», el catedràtic de lògica i filosofia de la ciència analitza les bases físiques i químiques que componen la vida. De fet, al marge d'aquest títol tan llampanant, l'interès se centra en la descripció dels processos i components físics que es donen a la Terra, tot assegurant que no és possible una conceptualització de la vida «en general» només a partir del cas concret que coneixem. Als capítols 3 i 4, titulats «Células y organismos» i «La animalidad», l'autor caracteritza els processos biològics de formació de cèl·lules, *procariotes* i *eucariotes*, així com el sorgiment dels primers éssers vius i la seva explosió evolutiva. També analitza els trets comuns dels organismes animals, els seus teixits i mecanismes bàsics de regulació. En aquest sentit, en menys d'una pàgina, l'autor descriu de forma contundent els processos d'individualització que es donen en diferents nivells, des de la coordinació cel·lular fins a les marques de l'experiència i la memòria. Com explica Mosterín, «cada animal posee un borde o frontera bien definido, normalmente la piel. Cada animal es un individuo genético, un linaje único de células, descendientes todas de una célula ancestral común, el cigoto, del que heredan un genoma común. Este genoma está presente y es idéntico en todas las células (salvo raras excepciones, como los eritrocitos o glóbulos rojos de los mamíferos); también es irrepitable (excepto en los gemelos monozigóticos). Una organización fisiológica cohesiva,

provista de sistema nervioso, sistema sanguíneo y sistema hormonal, proporciona unidad, coherencia i coordinación al funcionamiento de los diversos tejidos, órganos y células del animal. Una historia individual única, la sucesión de contingencias que han marcado al animal a la largo de su vida, se refleja en la memoria y experiencia de la vida» (pàg. 94).

Seguidament, al capítol 5, que es titula «Filogenia y clasificación», l'autor fa una classificació rigorosa de tot el regne dels animals, des dels *parazous* fins als *deuterostoms*. I als capítols 6, 7, 8 i 9, titulats «Nutrición», «Reproducción», «Locomoción» i «Percepción», es fa un estudi dels trets funcionals més característics dels animals. L'anàlisi inclou des de la descripció dels òrgans, com els aparells digestius i reproductors (en especial els dels mamífers), fins a les funcions del metabolisme i la reproducció sexual. També es fixa en els sistemes musculars de locomoció i els cicles biològics de les migracions en molts animals. Finalment, l'autor tracta el problema de la percepció, de la configuració dels sentits i els òrgans perceptius, i afirma la radicalitat i diversitat d'«horitzons perceptius» dels diferents animals. En aquest sentit destaca que «las percepciones y experiencias de animales con aparatos neurosensoriales muy alejados de los nuestros están más allá de nuestro horizonte perceptivo o vivencial. Para el ciego, las experiencias visuales están también más allá de su horizonte vivencial. [...] El horizonte de mi mundo perceptivo marca los límites de mis experiencias posibles e incluso quizá de mi imaginación, aunque no de mi pensamiento abstracto, basado, por ejemplo, en ecuaciones y signos algebraicos» (pàg. 214).

Al capítol 10, titulat «Cerebro», Mosterín fa una síntesi del coneixement

actual de la neurociència. L'autor hi analitza les característiques morfològiques de les neurones, les connexions sinàptiques i els neurotransmissors, el sistema nerviós i la morfologia de l'encèfal. També analitza el paper de la intel·ligència, així com la plasticitat cerebral implicada en els processos de personalitat. El capítol 11, titulat «Conducta y dolor», tracta de les bases biològiques de la conducta i el paper determinant del plaer i el dolor en la configuració dels comportaments dels animals. En aquest sentit, s'hi troba una crítica a Descartes i l'automatisme dels animals. Per Mosterín, l'autor del *Discours de la methode*, tot i ser un gran matemàtic i físic, va ser «un deplorable biólogo» (pàg. 258), i considera que la doctrina de l'animal màquina és completament «implausible» (pàg. 261) i que només contribuï a fer desaparèixer entre els seus seguidors «cualquier asomo de escrúpulo moral en el trato con los animales» (pàg. 261). Pel filòsof, en vista del saber contemporani, la solució del problema de la sensibilitat i la capacitat de patiment dels animals és ben senzilla: «muchos animales y, en especial, todos los craneados, estamos dotados de un sistema de alarma que experimentamos subjetivamente como dolor. En esto no hay diferencia alguna entre animales humanos y no humanos. Y en esto nos diferenciamos los animales, que sufrimos, del resto de las cosas, que no sufren» (pàg. 263).

Al capítol 12, titulat «Muerte», l'autor presenta els problemes de la mort cel·lular i la necrosi, alhora que analitza la codificació potencial de la longevitat dels animals. També tracta el problema de la consciència de la mort i les diverses concepcions històriques i culturals lligades al decés. En aquest sentit, respecte a la possibilitat que certs animals

no humans posseïxin consciència de la mort, l'autor assegura que «los humanos somos los únicos animales conscientes de que la muerte nos aguarda y capaces de articular lingüísticamente dicha conciencia. De todos modos, es muy posible que otros animales también tengan conciencia de la muerte aunque no la expresen lingüísticamente» (pàg. 285). L'apartat el clou una anàlisi de la senescència i un debat entorn de la «mort digna» i l'eutanàsia.

Mosterín, als capítols 13, 14 i 15, titulats «Especies», «Genoma» i «Evolución», analitza, entre d'altres, les categories d'espècie i els seus problemes i els darrers avanços en investigació genètica, així com els problemes teòrics de la teoria darwinista i la selecció natural. També s'hi descriuen les diverses posicions històriques de rebuig dels postulats de Darwin, i es defensa la vàlua explicativa de la teoria de l'evolució. El llibre el clou el capítol 16, titulat «Primates», que pretén ser una descripció de la classificació dels primats i els homínids, així com una caracterització de l'antropologia biològica i evolutiva dels «humanes» actuals.

El reino de los animales és, per tant, una síntesi multidisciplinària que integra els problemes de la biologia i les ciències de la vida en el marc de la filosofia contemporània. Una obra destinada tant a professionals de la filosofia com al públic interessat per aquests problemes. Com a nota curiosa, el llibre inclou setze lamine amb fotografies de diversos animals en el seu hàbitat. En aquest sentit, hi apareix una imatge d'una parella de gossos (*Canis lupus*) firmada pel mateix Mosterín. Un fet que revela com l'interès de l'autor no només queda en mera lletra.

Miquel Ripoll Perelló

DERRIDA, J. (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Ed. Trotta, 189 pàg.

La qüestió de l'animal no és un problema entre d'altres en el pensament filosòfic de Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004). Les referències al problema dels animals i el «propi de l'home» es troben disseminades en nombroses obres de l'escriptor francès i representen un dels punts més sensibles de la «desconstrucció» del pensament occidental. Ara bé, tot i que en els textos més primerencs, dels anys seixanta i setanta, ja apareix aquesta qüestió, no és fins a la dècada dels anys noranta que el problema dels animals pren un pes específic en el seu projecte filosòfic. Una rellevància que quedà palesa amb la publicació pòstuma de diversos treballs, com *L'Animal que donc je suis* i els dos volums del seminari de *La Bête et le souverain*, impartit a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales entre els anys 2001 i 2003.

L'Animal que donc je suis reproduïx la ponència íntegra pronunciada per Derrida l'any 1997 en el marc de la dècada de Cerisy titulada «L'Animal autobiographique». L'obra inclou, a més, les improvisacions elaborades sobre la problemàtica de Heidegger i els animals que Derrida pronuncià en una sessió específica d'aquest col·loqui. El llibre va ser publicat per primera vegada en francès l'any 2006 per Éditions Galilée i la traducció castellana l'han realitzada Cristina de Peretti i Cristina Rodríguez Marciel. La traducció del «je suis» de títol per «si(gui)endo» vol remarcar la doble significació d'«ésser» i «seguir» que implica el verb francès. Una polisèmia implícita al llarg de la tota la reflexió sobre la crítica a l'oposició taxativa «Home-Animal» elaborada pel filòsof d'origen jueu.

Com la majoria d'obres del filòsof francès, el llibre presenta una heterogeneïtat textual i de fonts bibliogràfiques de gran dificultat interpretativa. Des de la Bíblia fins a Heidegger o Lacan, passant per la mitologia grega, la filosofia i la literatura moderna; la reflexió teixeix un corpus textual coherent però ple de ramificacions. Entre d'altres, noms com Aristòtil, Descartes, Kant, Bentham o Darwin són citats al costat dels d'Agustí, Montaigne, Rilke, Baudelaire, Lewis Carroll o Nietzsche. Alhora, el relat del Gènesi, i el problema de la *denominació* dels animals, s'entrellaça amb Bel·lerofontes i la Quimera, així com amb les reflexions autobiogràfiques de l'autor al voltant de la seva relació amb un animal concret, en aquest cas una moixa. Una pluralitat discursiva, a voltes desesperant i amb interpretacions abusives, que té per objectiu intentar conceptualitzar les línies dominants de la cultura occidental i l'exclusió de l'animalitat. A més, l'obra intenta caracteritzar les mutacions patides al si d'aquest pensament cultural al llarg dels dos darrers segles, sobretot des del trauma antropocèntric produït per la teoria darwinista i el desenvolupament actual de la zoologia, la biologia i les ciències de la vida. Finalment, també aborda de manera expressa el problema del patiment dels animals i les mutacions en l'espai de les relacions ètiques i polítiques amb la resta d'éssers vius, que constitueixen dos dels grans temes de la filosofia contemporània dels darrers vint anys.

El punt de partida de Derrida és del tot crític. Les grans línies de la cultura i la filosofia occidental, en la seva configuració ontoteològica dominant, parteixen d'una distinció taxativa entre l'Home i l'Animal. Aquesta simplificació conceptual es presenta com un privilegi del

llenguatge i la racionalitat, del *logos*, com a «propri de l'home» enfront d'una naturalitat biològica que, tot i ser constitutiva, és devaluada a una visió merament negativa. Segons la tradició filosòfica (i simplificant molt la problemàtica), existeix un llinar insuperable entre l'ésser humà com a *animal rationale* i la resta d'éssers vius, que, tot i la seva enorme diversitat, queden emmarcats pel concepte singular plural de «l'Animal en general». A partir d'aquest moment, els animals es converteixen en un mirall trencat i les denegacions no fan sinó multiplicar-se. La pluralitat d'estructures en les quals es configuren els éssers vius només és observada des de la privació: l'animal no té llenguatge, raó, vestit, tècnica, relació amb l'alteritat, accés al «com a tal», no pateix, no «mor», no pot accedir al simbòlic, etc. L'Home, ontològicament, s'*auto-interpreta* de forma jeràrquica i *auto-inscriu* la seva història (com a escriptura particular i col·lectiva) des d'una oposició rígida que implica una violència real exercida contra la resta d'animals.

Pel filòsof francès, reduir els animals, com a pluralitat d'espècies i éssers vius concrets, a un únic concepte oposicional és un gest teòricament ridícul que amaga una crueltat manifesta envers aquesta pluralitat irreductible. El que es troba a la natura són múltiples i heterogènies configuracions de la «vida», de relacions entre el viu i el mort. Segons la seva argumentació, no es tracta tant de restituir als animals allò que hom els priva com de mostrar que no existeix un límit, un tall, simple i pur. Cosa que, alhora, implica que l'home no pot ser entès, únicament i exclusivament, des de la mera indiferenciació amb els animals. De fet, l'autor mostra un rebuig exprés a reduir l'*antropologia* a un mer saber etològic, de la mateixa manera que es mostra reticent a certs discursos militants a favor de la «causa animalista».

Així, segons l'autor, «la ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línia unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general» (pàg. 47), sinó que la presumpta excisió té una història «microscòpica y macroscòpica» (pàg. 47). Aquest fet equival a afirmar que el privilegi ontològic de l'ésser humà és el resultat d'una metafísica constituïda històricament i que parteix d'«el borde de una subjetividad antro-po-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida: a la que llama *Historia*» (pàg. 47). Per l'autor de *De la grammatologie*, no és possible caracteritzar la formació conceptual d'aquest límit des d'una posició d'exterioritat, cosa que desestabilitza tot intent d'assegurar un tall taxatiu o qualsevol «propri de l'home» transcendentalment constituït. En paraules del filòsof, en una llarga citació que sintetitza el nucli teòric de la problemàtica:

«Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de “El Animal” o de “La-Vida-Animal”, ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir “seres vivos” es ya demasiado y no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a una exterioridad simple de un término con relación a otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general. Cada vez que “se” dice “El Animal”, cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más “El Animal”, pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como “*animal rationale*”, el hombre como animal

político, como animal hablante, *zoon logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere a propósito del susodicho animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese “se”, ese “yo” dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un “digo una tontería”. Y este “digo una tontería” debería confirmar no sólo la animalidad que niega sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies» (pàg. 48).

Per Derrida, la posició dominant del pensament occidental representa, així, un *logocentrisme* que, respecte als animals, pren la forma d'un *cartesianisme* d'arrel prometeicoadàmica. La vida animal queda reduïda a un circuit precablejat, a una mera *reacció* maquinal. L'home és l'únic que té *resposta*, que té la possibilitat de respondre de si mateix, perquè és l'únic que es dona el poder de dir «Jo» i «si mateix» en l'element de la paraula, separant-se de la resta de la naturalesa. És en aquest sentit que Derrida privilegia, en la seva anàlisi desconstructiva, cinc figures del pensament filosòfic que, a parer seu, menyspreen la realitat dels animals: Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas i Lacan. Pel que fa a l'autor del *Discours de la méthode*, el filòsof francès considera que el punt de partida del *cogito* representa un intent de depurar la subjectivitat humana amb vista a la fundació d'una filosofia del subjecte, que exclouria la subjectivitat animal com a mera resposta programada. Respecte a l'autor de la *Kritik der reinen Vernunft*, considera que reescrui els motius del cartesianisme des d'un «jo sóc» que acompanya totes les representacions i que defineix la relació de la raó amb si mateixa, una raó que es nega a l'animal. Pel que fa a l'autor de *Sein und Zeit*, Derrida considera que tot i emprendre una «destrucció» de la subjectivitat cartesiana,

l'anàlisi del *Dasein* està ancorada en els postulats dels cartesianisme, des del moment que expressa l'element de l'existència des de la consciència. En aquest sentit, respecte a l'autor de *Totalité et infini*, assegura que la subjectivitat com a «hostatge» només planteja una relació entre homes, enfront d'un animal absent de rostre i de tota relació ètica. Finalment, respecte a l'autor del *Écrits*, considera que manté el motiu central del cartesianisme en emprendre una anàlisi de l'inconscient com a propietat humana, mentre exclou la subjectivitat dels animals des de la mera oposició. Pel filòsof francès, sobretot els tres darrers pensadors contemporanis, «al igual que Descartes, ni se les ocorre distinguir entre todos los animales y, al igual que Descartes, hablan de “el animal” como de un solo conjunto que se puede contraponer a “nosotros, los hombres”, sujeto o *Da-sein* de un “pienso”, “soy”, según un único rasgo común y del otro lado de un solo límite indivisible. Sus ejemplos son siempre lo más pobres posible, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no unas diferencias estructurales entre diferentes tipos de animales. Al igual que Descartes, tampoco reconocen el más mínimo derecho ni ninguna aptitud para la respuesta, en cuanto tal, a lo que ellos denominan el animal» (pàg. 110).

Finalment, si d'alguna manera es pot caracteritzar la proposta positiva de Derrida, seria amb la creació del neologisme «animote» (pàg. 64). Aquesta paraula vol significar la singularitat que representa cada subjectivitat existent, humana o no humana, i la seva relació amb les *marques* i les *empremtes* físiques i psíquiques que, estructuralment, la constitueixen. La paraula, que integra «tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal» (pàg. 65), vol fer pensar en la «multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas» (pàg. 65) al

costat de la qüestió del *nom*, el llenguatge i la conceptualització. Alhora, respecte als animals, vol fer pensar «de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación» (pàg. 66). És així que la qüestió del llenguatge humà es reescriu en un pensament de l'*escriptura* molt més ample, complex, i que dóna la mesura del projecte filosòfic de Derrida. Com assegura l'escriptor francès, elaborant una retrospectiva del seu treball, «la sustitución absolutamente inicial de los

conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *differánce* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo» (pàg. 125).

Miquel Ripoll Perelló

DERRIDA, J. (2011): *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 441 pàg.

L'amistat és un dels vertaders preàmbuls del pensament i la filosofia. El *contacte* de les idees, les marques i les empremtes del llenguatge i el discurs, necessiten l'alteritat concreta que es *toca* amb les paraules. Fins i tot quan l'altre ja no hi és, en una absència absoluta. La relació entre el filòsof Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004) i el pensador Jean-Luc Nancy (Bordeus, 1940) es pot entendre com una d'aquestes estranyes amistats constitutives d'un pensament dialògic, en el qual els seus interlocutors no necessiten anomenar-se. Amb tot, al llarg dels seus textos, les referències mútues són molt més que explícites.

Le Toucher, Jean-Luc Nancy, publicat en francès l'any 2000 per Éditions Galilée i traduït al castellà per Irene Agoff, és un llibre (escrit al llarg de molts anys) que Derrida consagrà a l'obra del seu amic. Un extens assaig interpretatiu que analitza el problema de la construcció d'un «pensament de la finitud» i d'un

«pensament finit» des del problema central del «tacte» i la «sensibilitat». L'obra (digressiva, hiperbòlica i «autobiogràfica», en el sentit especial que concedeix el filòsof d'origen jueu a aquesta paraula) intenta alhora emmarcar el pensament de Nancy dins el *corpus* de la filosofia occidental, privilegiant el moviment i el gest «deconstructiu» d'una tradició que històricament, i en les seves línies dominants, ha devaluat el problema de la sensibilitat i del cos des d'una posició teleològica i metafísica. El text, a més, intenta reinterpretar i repensar, des d'aquest espai crític, els motius cristians de l'*encarnació*, el cos de Crist, l'eucaristia, la *mà* i la *mort* de Déu.

Obres com *Corpus* (París: Métailié, 1992), *Le Sens du monde* (París: Galilée, 1993), *Être singulier pluriel* (París: Galilée, 1996) són així inscrites en els *tangents* d'un diàleg que va des del *Peri Psykhès* d'Aristòtil fins a la tradició fenomenològica de Husserl, Heidegger,

Merleau-Ponty i Lévinas, passant per Descartes, Kant i la modernitat. El punt de partida és una caracterització de la *psique* des de l'atribut constitutiu de l'*extensió*. És a dir, la caracterització d'una ànima «finita» determinada en el límit del contorn d'un teixit orgànic sensible. De fet, aquest aspecte del «límit» és per Derrida un dels punts importants que Nancy utilitza per desvelar les limitacions de la fenomenologia a l'hora de presentar les figures de la sensibilitat en la constitució de la subjectivitat, conscient i inconscient, del vivent.

Així, per Derrida, l'expressió del «tacte» remet (en darrer terme) a l'*intocable*, que representa la figura de la sensibilitat més enllà de la pell, de la superfície que sempre toca un límit i que ell mateix no es deixa tocar. És precisament en aquest aspecte que el filòsof francès emprèn tot un conjunt d'estratègies semàntiques per il·lustrar els motius de la sensibilitat i del contacte, fent distinció entre *toucher*, el «tacte» en sentit més físic, i *tact*, tenir «tacte», prudència en el tracte amb els altres i en el contacte amb les paraules. De fet, aquest darrer sentit és el més determinant a l'hora de posar en joc tot un conjunt d'expressions que signifiquen la relació amb l'alteritat. En el fons, tot el conjunt de vincles socials, de *sol·licitud*, que s'estableixen en el contacte de subjectivitats finites. Alguns exemples serien expressions idiomàtiques franceses com «*toucher le cœur*» o «*toucher au cœur*», que per Derrida mostren l'exposició d'una ànima que és al «tacte» i al «contacte», oberta tant a la carícia com a la violència.

Un dels motius més interessants de l'assaig de Derrida, en relació amb els contorns de la sensibilitat, és la qüestió dels animals. Pel filòsof francès, la filosofia presenta històricament una al·lèrgia al problema de la subjectivitat

dels animals, que devalua en relació amb el *logos* i la *racionalitat*. Un «contacte» que dona la mesura i la constitució del món per a qualsevol vivent finit, estructuralment supervivent. Com assegura el filòsof francès, «es aquí tal vez donde el tacto no es un sentido, al menos no un sentido entre otros. Un viviente finito puede vivir y sobrevivir sin ninguno de los otros sentidos; y esto les ocurre a muchos animales que no tienen visión (se puede ser sensible a la luz sin “ver”), que no tienen oído (se puede ser sensible a las ondas sonoras sin “oír”), que no tienen gusto u olfato que responda a las modificaciones físicas y fisiológicas de las que estos “sentidos” son habitualmente efecto. Pero, en el mundo, ningún viviente puede sobrevivir un instante sin tocar, es decir, sin ser tocado. No necesariamente por otro viviente, sino por algo = x. Se puede vivir sin ver, sin oír, saborear, “oler”, pero no se sobrevivirá un instante sin estar al contacto, en contacto. [...] Es aquí donde, más acá o más allá de cualquier concepto de “sensibilidad”, el tocar significa “ser en el mundo” para un viviente finito. No hay mundo sin tocar» (pàg. 204).

Aquest motiu serveix a Derrida per elaborar una crítica de l'antropocentrisme que representaria, al seu parer, la fenomenologia. En especial el projecte filosòfic de Husserl. Segons l'escriptor francès, les *Investigacions fenomenològiques* del filòsof alemany responen a una «arquitectura y teleología clásicas» (pàg. 245) que estructuren de mode ascendent la matèria, la vida i l'esperit. Així, les anàlisis fenomenològiques al voltant de la mà (de la relació de la mà i el cervell en el procés d'hominització) queden marcades per la realitat de l'*esperit* i la racionalitat, excloent qualsevol anàlisi seriosa sobre el «tacte» i els òrgans tàctils dels animals. Com assegura Derrida, amb referència al pensament husserlià, «en lo que respecta a

la vida, cuando se habla del tocar (volvemos a esto), prácticamente no se habla más que del hombre, y sobre todo de los dedos de su mano; nunca seriamente del “animal”, que sin embargo es un viviente; ¡tampoco se habla del cuerpo propio de aquellos animales que tienen miembros u órganos parecidos a manos! ¡Con dedos incluso! ¡Y, en el caso de tantos animales desprovistos de manos, con todas las posibilidades de tocarse de mil maneras!» (pàg. 245).

La crítica de la fenomenologia se centra, així, en el paper determinant de l'home com una subjectivitat auto-constituïda al marge de la resta de vivents. La crítica inclou, segons el filòsof francès, quatre punts essencials que obren la porta a repensar en profunditat les bases del projecte fenomenològic a partir d'un pensament de la sensibilitat (inclosa l'animal) molt més acurat. En primer lloc, segons el filòsof, el «privilegio antropocéntrico» (pàg. 344) no és conseqüent amb la «reducción trascendental más ambiciosa» (pàg. 344) en reduir el contingut del «món» al món humà. En segon lloc, aquest privilegi comporta «desdeñar lo que no es la “carne humana”» (pàg. 344) fora del món humà i

a voltes també dins el món humà, rebutjant la pregunta pel cos protètic. En tercer lloc, el privilegi antropocéntrico deixa fora «la historicidad» (pàg. 344) en el procés de constitució de la relació de la mà i el cervell, així com les exigències materials en el procés d'hominització. I, en darrer lloc, aquest privilegi «libera el camino» (pàg. 344-345) cap a un pensament «antropo-teològic» (pàg. 345), inclòs el del camí cristià de la «carn», que, per Derrida, no es tracta tant de rebutjar sinó de «pensar» (pàg. 345) en la seva possibilitat i magnitud.

Le Toucher, Jean-Luc Nancy és, així, un estudi interpretatiu de l'obra d'un dels filòsofs francesos més il·lustres de l'actualitat, en el qual Derrida emmarca la tasca «deconstructiva» i amb el qual vol demostrar que «esa obra es un gran acontecimiento y ofrece uno de los ejemplos capitales de esta época: un pensamiento hiperbólico y probo a la vez, exigente hasta el último extremo, exacto, en una palabra, según un sentido distinto de la *exactitud* que él habrá sabido firmar, ante el cual se habrá comprometido, él, Jean-Luc Nancy» (pàg. 13).

Miquel Ripoll Perelló

Normas de Publicación/ Normes de Publicació/ Guidelines for Publication

Presentación/ Presentació/ Presentation

Taula. Quaderns de Pensament es una publicación de periodicidad anual que publica artículos originales en las distintas lenguas europeas sobre la obra de filósofos a través de números monográficos a cargo de un editor especialista de reconocido prestigio en la materia. Todos los artículos que llegan a nuestra redacción pasan por un proceso de revisión por pares. *Taula. Quaderns de Pensament* publica en cada número una sección dedicada a considerar estados de la cuestión, notas críticas y recensiones sobre tema y textos de actualidad filosófica.

Taula. Quaderns de Pensament és una publicació de periodicitat anual que publica articles originals en qualsevol llengua europea sobre els diversos autors i les seves obres. Aquestes publicacions son dirigides per un editor especialista de reconegut prestigi dins la matèria. Tots el articles que arriben a la nostra redacció són sotmessos a un procés de revisió cega per parells. *Taula. Quaderns de Pensament* hi publica en cada número una secció dedicada a considerar estats de la qüestió, notes crítiques y recensions sobre temes i textos d'actualitat filosòfica.

Taula. Quaderns de Pensament is a journal of annual periodicity. It publishes original papers in whatever european language concerning to the study of an author through monographic volumes edited by a invited editor. All papers arrived to our redaction are subjected to a peer review process. Furthermore, *Taula. Quaderns de Pensament*, is prouded of publishing states of the art, critical notes and reviews about the different topics and texts of the whole field of Philosophy.

Normes de redacció/Normes de redacció/Instructions for preparation of manuscripts

Los artículos deberán tener una extensión no superior a 6000 palabras en formato WORD. La redacción del artículo se ajustará al sistema autor-fecha para las citas. Las notas se dispondrán como notas al pie de página, indicándose al final del artículo la bibliografía, disponiéndose ésta conforme al mismo sistema. Todos los artículos deben estar precedidos de un resumen en inglés, además de la lengua en la que se redacten.

Las referencias bibliográficas se ajustarán al siguiente modelo:

— Libros: apellidos del autor en versalita, iniciales de su nombre, año, título del libro en cursiva, lugar de publicación, editorial, página o páginas citadas. Ejemplo: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Capítulo de libro en obras colectivas: apellidos del autor o autores en versalita, iniciales de su nombre, año, título del capítulo entre comillas, datos de la obra como en el apartado anterior, primeras y última páginas del capítulo o la página citada. Ejemplo: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LIZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp.121-141.

— Artículos de revistas: apellidos del autor en versalita, iniciales del nombre, año, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número del volumen en cursiva, página o páginas citadas. Ejemplo: LINAS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.

Els articles no poden tenir una extensió superior a las 6000 paraules en format WORD. L'article serà redactat seguint el sistema autor-data per a las citacions. Les notes apareixen sempre com a notes al peu i al final de l'article s'hi indicarà la bibliografia seguint el mateix sistema. Tots els articles han de dur un breu resum en anglés a més a més del escrit en llengua corresponent a l'article.

Les referències bibliogràfiques s'adaptaran al model següent:

— Llibres: Llinatge de l'autor en versaleta, inicials del seu nom, any, títol del llibre en cursiva, lloc de publicació, editorial, pàgina o pàgines citades. Exemple: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Capítol de llibre a obres col·lectives: llinatges de l'autor o autors en versaleta, inicials del seu nom, any, títol del capítol entre cometes, dades de l'obra com a l'apartat anterior, primera i darrera pàgines del capítol o de la pàgina citada. Exemple: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LIZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp. 121-141.

— Articles a revistes: llinatges de l'autor en versaleta, inicials del nom, títol de l'article entre cometes, nom de la revista en cursiva, número del volum en cursiva, pàgina o pàgines citades. Exemple: LLINÁS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.

Papers should not exceed 6000 words in WORD format. We use author-date systems for citations and the different notes should be always footnotes. The bibliographic references will be situated at the end of the paper, following the afore mentioned system. All the papers must be preceded by an abstract in English.

— Books: Surname of the author in capital letters, initials of first (and middle) name, year, title of the book in italics, place of publication, editorial, page(s) quoted: Example: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Chapter of book in collected works: Surname of the author or authors in capital letters, initials of first (and middle) name, data of the book, title of the chapter in quotation marks, description of the work as above, first and last pages of the chapter or page quoted. Example: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LIZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp. 121-141.

Articles in journals: Surnames of the autor in capital letters, initials of first (and middle) name, year, title of the article in quotation marks, name of the journal in italics, number of the volume in italics, page(s) quoted: Example: LLINÁS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.

PRESENTACIÓ

I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. *La filosofia de Wilfrid Sellars*

1. *Normativity of Meaning: A Sellarsian Perspective*

Jaroslav Peregrin

2. *Language and Rules: A Normative Approach to the Myth of the Given*

José Giromini

3. *Is there a TV in my head? Content, Fuctional Mapping, and the Myth of the Given*

Peter Wolfendale

4. *Sellars vs. Grice on Saying*

José Luis Liñán

5. *An interpretation of Sellars' views of the epistemic status of philosophical propositions*

Dionysis Christias

6. *Justification of Inner Episodes*

Hoyeon Lim

7. *Externalism & Self-Knowledge: A Solution from Sellars*

Keya Maitra

8. *Pensando en voz alta*

Juan José Acero

9. *Conocimiento e imagen del mundo: el problema de las categorías en W. Sellars*

Andrés L. Jaume Rodríguez & Sergio García Rodríguez

10. *Sellars y los imperativos contrarios al deber*

Julio Ostalé

II. LA CASA DE LA POESIA

El ingrediente estético. Apuntes sobre las relaciones entre literatura y filosofía en José Gaos

Héctor Arévalo Benito

Algunas notas sobre el decadentismo literario en «Corte de amor» de Valle-Inclán

José Servera Baño

Volver a contar la historia: Aranzueque y Gabilondo sobre la lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes

Natanael F. Pacheco Cornejo

El «Compendium Musicae» de Descartes en el contexto de las dos corrientes intelectuales compositivas del siglo XVII

Vega Oreja Escribano

Crisi de la raó i imatge del pensament a Gilles Deleuze

Arnaud Villani

III. SECCIÓ D'ESTUDIS ESLAUS I COMENIOLÒGICS

Jan Patočka y Michel Henry, dos caminos en fenomenología a partir de problemas comunes: aparecer, vida y corporalidad

Iván Ortega Rodríguez

IV. RESSENYES

