

## TRADUCCIÓN

---

### EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA\*

JOHN R. SEARLE

Traducción:

*Henry David Pinto Escobar*

Universidad del Valle

No hay ninguna línea que divida entre ciencia y filosofía, pero los problemas filosóficos tienden a tener tres características especiales. Primero, tienden a tratarse de grandes armazones más que de preguntas específicas dentro del armazón. Segundo, son preguntas para las cuales no hay un método generalmente aceptado para su solución. Y tercero ellos tienden a involucrar asuntos conceptuales. Por estas razones un problema filosófico tal como la naturaleza de la vida puede convertirse en un problema científico si éste es puesto de una forma que admite una solución científica. La filosofía en el siglo veinte fue caracterizada como consistente en la lógica y el lenguaje, la cual es marcadamente diferente de la idea que se tenía de ella en los tempranos siglos de la filosofía. Sin embargo, ésta comparte con la tradición filosófica europea desde el siglo XVII una preocupación por los asuntos de la teoría del conocimiento y el escepticismo. Hacia el final del siglo, podemos ver que el escepticismo no duró mucho ocupando el escenario central, y esto nos permitió tener un mayor enfoque constructivo de los problemas filosóficos del que fue posible para las generaciones más tempranas. Esta situación es de alguna manera análoga a la del desplazamiento de la preocupación escéptica de Sócrates y Platón a la empresa filosófica constructiva de Aristóteles. Con esto en mente, podemos discutir la perspectiva de las siguientes seis áreas de la filosofía: (i) El tradicional problema mente-cuerpo; (ii) la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva; (iii) la filosofía del lenguaje; (iv) la filosofía de la sociedad; (v) la razón ética y práctica; (vi) la filosofía de la ciencia.

\* Este artículo fue publicado, bajo el título “The Future of Philosophy”, en la revista *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, Vol. 354, No. 1392, Millenium Issue (Dec. 29, 1999), pp. 2069-2080. Agradezco a la casa editorial Royal Society y a John R. Searle, propietario de los derechos de autor, por haberme otorgado los permisos para traducir y publicar el presente artículo en esta revista [Nota del traductor].

El tema general de estas investigaciones, creo, es que la evaluación del verdadero significado de las cuestiones de la filosofía del conocimiento nos permite tener una explicación más constructiva de otros varios problemas filosóficos que han sido típicamente posibles para los tres siglos pasados.

**Palabras clave:** Filosofía; ciencia; problema mente-cuerpo; ciencia cognitiva; epistemología; ética.

## 1. Filosofía y ciencia

Debido a que este artículo es dirigido a una audiencia predominantemente científica, comenzaré explicando algunas similitudes y diferencias entre la ciencia y la filosofía. No hay ninguna línea que las divida a las dos. Ambas, en principio, son universales en su tema de estudio y ambas apuntan a la verdad. Sin embargo, aunque no hay una línea divisoria, hay importantes diferencias en el método, estilo y presuposiciones. Los problemas filosóficos tienden a tener tres características relacionadas que los problemas científicos no tienen. Primero, la filosofía está en gran parte preocupada por cuestiones de las que no hemos encontrado aún un camino satisfactorio y sistemático para responderlas. Segundo, las cuestiones filosóficas tienden a ser lo que llamaré preguntas ‘estructurales’; esto es, ellas tienden a ocuparse de grandes armazones de fenómenos, más que con preguntas individuales específicas. Y tercero, las cuestiones filosóficas son típicamente acerca de asuntos conceptuales; las cuestiones son usualmente sobre nuestros conceptos y la relación entre nuestros conceptos y el mundo que representan.

Esas diferencias se volverán más claras si consideramos los ejemplos actuales. La pregunta ‘¿Cuál es la causa del cáncer?’ es científica y no una pregunta filosófica. La pregunta ‘¿Cuál es la naturaleza de la causalidad?’ es filosófica y no una pregunta científica. Similarmente la pregunta ‘¿Cuántos neurotransmisores hay ahí?’ es científica y no filosófica; pero la pregunta ‘¿Cuál es la relación entre la mente y el cuerpo?’ es todavía, en gran parte, una pregunta filosófica. En cada caso las cuestiones filosóficas no pueden ser resueltas por la simple aplicación de cualquier método experimental o matemático, ellas son acerca de extensos armazones y suponen asuntos conceptuales. Algunas veces los mayores avances científicos son contribuciones a ambas la ciencia y la filosofía porque involucran cambios en los armazones y en la revisión de los conceptos. La teoría de la relatividad de Einstein es un ejemplo obvio del siglo XX.

Debido a que la filosofía se ocupa de preguntas estructurales y preguntas que no sabemos cómo responder sistemáticamente, ésta tiende a estar en

una relación peculiar con las ciencias naturales. Tan pronto como podemos modificar y formular una cuestión filosófica hasta el punto de poder encontrar un camino sistemático para responderla, deja de ser filosófica y se vuelve científica. Algo muy parecido a esto le sucedió al problema de la vida. Este problema fue una vez considerado como filosófico cómo la materia ‘inerte’ podría cobrar ‘vida’. Cuando entendimos el mecanismo biológico molecular de la vida, dejó de ser una cuestión filosófica y se volvió un asunto de un hecho científico establecido. Es difícil para nosotros hoy en día recuperar la intensidad con la cual este asunto fue una vez debatido. Lo importante no es tanto que los mecanicistas ganaron y los vitalistas perdieron, sino que llegamos a tener un concepto mucho más rico de los mecanismos biológicos, de la vida y de la herencia. Espero que algo similar suceda con el problema de la conciencia y su relación con los procesos cerebrales. Como escribo esto continúa siendo visto por muchos como una cuestión filosófica, pero creo que con el reciente progreso en neurobiología y con una crítica filosófica de las categorías tradicionales de lo mental y de lo físico, nos estamos acercando a ser capaces de encontrar un camino científico sistemático para responder esta cuestión. Caso en el cual éste, como el problema de la vida, dejará de ser ‘filosófico’ para volverse ‘científico’. Estas características de las preguntas filosóficas, que tienden a ser preguntas estructurales y que tienden a no permitir una investigación empírica sistemática, explica por qué la ciencia siempre está en lo ‘correcto’ y la filosofía siempre está ‘equivocada’. Tan pronto como encontramos un camino sistemático para responder a la cuestión, y obtenemos una respuesta con la que todos los investigadores competentes en ese campo pueden estar de acuerdo en que es correcta, paramos de llamarla ‘filosófica’ y empezamos a llamarla ‘científica’. Esas diferencias no tienen como resultado que en filosofía cualquier cosa esté bien, que uno pueda decir cualquier cosa y hacer cualquier especulación que a uno se le antoje. Por el contrario, precisamente porque carecemos de métodos empíricos o matemáticos establecidos para investigar los problemas filosóficos, hemos de ser todo lo más riguroso y precisos en nuestros análisis filosóficos.

Puede parecer, de lo que he dicho, que eventualmente la filosofía dejará de existir como una disciplina y que encontraremos un camino sistemático científico para responder a todas las preguntas filosóficas. Éste ha sido el sueño de los filósofos, creo, desde tiempos de la antigua Grecia, pero de hecho no hemos tenido mucho éxito en deshacernos de la filosofía mediante la solución de todos los problemas filosóficos. Hace una generación fue se creyó ampliamente que habíamos descubierto definitivamente, a través de los esfuerzos de Wittgenstein, Austin y otros ‘filósofos del lenguaje’, métodos

sistemáticos para resolver las cuestiones filosóficas, y a algunos filósofos les pareció que podíamos ser capaces de solucionar todos los problemas filosóficos dentro de cortos períodos de vida. Austin, por ejemplo, creyó que había cerca de mil problemas filosóficos que quedaban, y que con una investigación sistemática, deberíamos ser capaces de solucionarlos todos. No creo que alguien piense eso en la actualidad. Sólo un número pequeño de problemas filosóficos dejados a nosotros por los siglos precedentes, retrocediendo hasta los filósofos griegos, han sido susceptibles a soluciones científicas, matemáticas y lingüísticas. La cuestión en cuanto a la naturaleza de la vida, creo, ha sido finalmente resuelta y no es más un cuestionamiento filosófico. Espero que algo parecido suceda con el llamado problema mente-cuerpo en el siglo veintiuno. Sin embargo, un gran número de otras cuestiones dejadas por los antiguos griegos, tales como ‘¿Cuál naturaleza de la justicia?’, ‘¿Qué es una buena sociedad?’, ‘¿Cuál es propósito y el objetivo de la vida humana?’, ‘¿Cuál es la naturaleza del lenguaje y el significado?’, ‘¿Cuál es la naturaleza de la verdad?’ permanecen aún con nosotros como cuestiones filosóficas. Yo estimaría que un noventa por ciento de las cuestiones dejadas por los antiguos griegos todavía continúan con nosotros y que aún no hemos encontrado un camino científico, matemático o lingüístico para responderlas. Y más allá, nuevos problemas filosóficos han sido constantemente arrojados y se han inventado nuevas áreas enteras de la filosofía. No es posible que los griegos pudieran haber tenido la clase de problemas filosóficos que nosotros hemos tenido en la obtención de una interpretación correcta de los resultados de la mecánica cuántica, el teorema de Gödel o las paradojas teóricas de los conjuntos. Ni tuvieron tales materias como la filosofía del lenguaje o la filosofía de la mente tal como nosotros las pensamos. Parece que incluso al final del siglo veintiuno tendremos todavía un gran número de problemas filosóficos que habrán quedado.

## **2. Filosofía del siglo veinte: lógica y lenguaje**

He estado discutiendo bastante ciertas características generales de la filosofía como una área de investigación y cómo difiere de las ciencias. Antes de tratar de hacer algunas proyecciones acerca del futuro de la filosofía, necesito decir al menos unas pocas palabras acerca de unas características especiales de la filosofía del siglo veinte. Si fuéramos a examinar las posibilidades de la filosofía en el siglo XXI, necesitamos saber algo acerca del lugar desde el que saltamos hacia este nuevo siglo. La filosofía en el siglo veinte tiene muchas cualidades especiales, pero

las más decisivas diferencias entre la filosofía del siglo XX y épocas más tempranas, es el rol central de la lógica y el lenguaje tanto en los métodos como en la materia misma. Esta nueva era en realidad empezó en 1879 cuando un poco conocido profesor de matemáticas en Jena llamado Gottlob Frege revolucionó el campo de la lógica y efectivamente inventó la filosofía del lenguaje. Desde la época de Aristóteles hasta 1879, la teoría aristotélica del silogismo dominó la lógica hasta el punto de que la teoría del silogismo fue tomado como algo más o menos coextendido con la disciplina de la lógica. Aun un filósofo tan grande como Kant podía decir en el siglo XVIII, que la lógica como una materia estaba esencialmente completada. Con la completitud (totalidad) de la teoría del silogismo, no había nada más para hacer en lógica. Sin embargo, Frege revolucionó la lógica por medio de la invención de lo que vino a ser conocido como el cálculo de predicados, o lógica cuantificacional, la lógica de las expresiones cuantificadas ‘Existe algún  $x$  tal que’ y ‘para todo  $x$ ,  $x$  es tal que’. La lógica de Frege es muchísimo más poderosa que la tradicional lógica aristotélica, y ahora hace parte de la vida contemporánea de tal manera que casi no somos conscientes de sus revolucionarias características especiales. Por ejemplo, el uso del cálculo de predicados en la ciencia computacional es dado por sentado en la actualidad, y es difícil imaginar cómo se las arreglaría la teoría computacional moderna sin la lógica cuantificacional y la teoría de conjuntos.

En el curso del desarrollo de la lógica, Frege también, más o menos inadvertidamente, inventó el campo de la filosofía del lenguaje. Filósofos previos, de nuevo empezando por los griegos, han estado interesados en el lenguaje pero la actitud general fue que podíamos dar el lenguaje por sentado y continuar con los asuntos filosóficos más interesantes. La imagen del lenguaje y el significado que dominan, e.g. los empiristas Británicos, Locke, Berkeley and Hume, es que las palabras obtienen sus significados mediante la representación de ideas que están en la mente, y que las ideas de la mente representan objetos en el mundo por medio de la semejanza. Por ejemplo, la palabra ‘silla’ simboliza una imagen mental que tengo de las sillas, y la imagen mental simboliza sillas reales del mundo, por medio de la semejanza. Las imágenes mentales se ven como sillas reales. Frege (como también, más tarde, Wittgenstein) argumentó que la totalidad de este enfoque estaba en bancarrota y elaboró una mucho más rica, aunque aún inadecuada, filosofía del lenguaje.

Nadie prestó mucha atención a Frege excepto por algunos matemáticos europeos, y un joven filósofo inglés llamado Bertrand Russell. El estilo distintivo del siglo veinte de hacer filosofía comenzó con un famoso artículo

de Russell, publicado en *Mind* en 1905, llamado ‘On denoting’, el cual aplicó los métodos de Frege a problemas especiales de análisis de oraciones en el lenguaje ordinario. Frege mismo odiaba el lenguaje ordinario. Pensaba que éste era incoherente y que se auto contradecía y que seríamos mucho mejores con un lenguaje lógicamente perfecto de la forma del que él había inventado. Russell no era admirador del lenguaje ordinario, pero pensó que las ambigüedades y vaguedades del lenguaje ordinario podrían ser borradas gracias al análisis de las oraciones del lenguaje ordinario en el cálculo de predicados. El punto para la presente discusión es éste. La filosofía del siglo veinte tuvo tres nuevas cualidades como resultado de la revolución llevada a cabo por Frege, Russell y su estudiante Wittgenstein, como también el colega de Russell G.E. Moore. Primero, la lógica de Frege nos dio una herramienta muy poderosa para analizar las relaciones lógicas, y para la discusión de los problemas filosóficos en general, que generaciones previas de filósofos tenían. Segundo, el análisis filosófico del lenguaje mismo se volvió un problema central –algunos dirían *el* central– en filosofía. ¿Cuál es exactamente la relación entre el lenguaje y la realidad? ¿Cómo es eso de que las palabras puedan reemplazar cosas en el mundo real? ¿Cuál es exactamente la naturaleza de la verdad y la referencia? Tercero, el lenguaje no sólo fue un asunto de la investigación filosófica, sino que el análisis del lenguaje fue tomado como una herramienta esencial en las investigaciones de otras áreas de la filosofía. Por esta razón debemos distinguir entre filosofía del lenguaje y filosofía lingüística. La filosofía del lenguaje se ocupa de ciertas características generales del lenguaje, tal como la verdad y el significado, mientras que la filosofía lingüística usa los métodos del análisis lingüístico para tratar de resolver los problemas tradicionales. Entonces, por ejemplo, un problema que yo mencioné hace un rato que tiene que ver con la naturaleza de la causalidad fue tratado por los filósofos del siglo veinte como un problema del análisis del uso del concepto de causalidad en las ciencias y en la vida cotidiana. ¿Cuál es exactamente el significado de decir que A causa B? ¿Podemos obtener un análisis de la relación causal en términos de características más fundamentales? Esto pareció a algunos filósofos del siglo XX que no era tanto un cambio revolucionario en filosofía, como un asunto de hacer patrones de análisis que ya se habían presentado en filosofías más claras y más precisas. De esta manera Hume trató de analizar la noción de causalidad mediante la examinación de las ideas acerca de la causalidad que él tenía en su mente. El filósofo del siglo veinte también procede mediante el análisis, pero en vez de analizar las ideas de la causalidad en su mente, él analiza el lenguaje que usamos en la afirmación de hechos causales acerca del mundo.

No desearía dar la impresión de que la filosofía ha sido o es ahora una disciplina unificada. Hay muchas escuelas diferentes, métodos y enfoques en filosofía, y la que he descrito es usualmente llamada ‘filosofía analítica’. Esta no es la única manera de hacer filosofía, pero en Bretaña, los Estados Unidos y otros países de habla inglesa, no hay dudas de que se ha vuelto el enfoque predominante para la filosofía, y éste es el enfoque prevaleciente en literalmente todas nuestras universidades importantes. Hay otros enfoques tal como el existencialismo y la fenomenología. En efecto, la fenomenología y sus sucesores propiamente pueden ser descritos como el método más influyente de hacer filosofía en ciertos países europeos, especialmente Francia. Éste no es lugar para tratar de explicar las diferencias entre la llamada filosofía ‘Continental’ y la filosofía analítica, pero una diferencia crucial para el propósito de este artículo es que los filósofos analíticos tienden a estar mucho más relacionados con la ciencia y ven a la filosofía como apuntando a la misma clase de verdad objetiva que uno obtiene en las ciencias. En mi experiencia, los filósofos continentales –con algunas excepciones– tienden a ver a la filosofía menos parecida a las ciencias y más como una rama de la literatura, o por lo menos ligada cercanamente al estudio de la literatura y la teoría literaria.

Una característica más de la filosofía del siglo XX necesita ser mencionada. He dicho que los filósofos del siglo XX mostraron una obsesión especial por el lenguaje, pero el estudio del lenguaje como una disciplina fue asimismo revolucionada por el trabajo de Noam Chomsky y otros, empezando a finales de 1950. El tema central del trabajo de Chomsky fue y todavía es la sintaxis de los lenguajes naturales. ¿Cuáles son exactamente las reglas por medio de las cuales los humanos construyen oraciones en varios leguajes naturales? ¿Y cuáles son las reglas comunes a todos los lenguajes naturales, reglas de la ‘gramática universal’? Pero los filósofos siempre estuvieron más interesados en la semántica y la pragmática, que lo que estuvieron en la sintáctica. La semántica, en una definición estándar, trata con las condiciones de verdad de las proposiciones: ¿Bajo qué condiciones es una proposición verdadera o falsa? Y la pragmática trata con las situaciones humanas actuales, el uso de las proposiciones para dar órdenes, hacer declaraciones, hacer promesas, etc. A un número de filósofos del lenguaje les parece, incluyéndome, que se debería intentar lograr una unificación de la sintaxis de Chomsky con los resultados de las investigaciones que fueron hechas en semántica y pragmática. Creo que este esfuerzo ha probado ser un fracaso. Aunque Chomsky sí revolucionó la actividad lingüística, no está del todo claro, hacia el final de siglo, cuáles son los resultados sólidos de esta revolución. Hasta donde puedo decir

no hay una sola regla de sintaxis que todos, o al menos la mayoría, los lingüistas competentes estén preparados a aceptar que es una regla.

En la mitad del siglo, en las décadas después de la Segunda Guerra Mundial, el optimismo acerca del uso de la lógica y el lenguaje como las herramientas primarias de la filosofía aumentó al máximo. En efecto me pareció que un grandioso acuerdo de progreso se había logrado en estas décadas. Gran parte del optimismo y autoconfianza del periodo derivó de la creencia en dos distinciones lingüísticas. Estas son (i) la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, y (ii) la distinción entre enunciados descriptivos y evaluativos. Si aceptas estas dos descripciones en sus formas puras –y muchos filósofos lo hicieron– ellas parecen definir la naturaleza de la filosofía y determinar su programa de investigación específico. La primera distinción entre enunciados analíticos y sintéticos es entre, en una mano, esos enunciados que son verdaderos o falsos por definición, tales como las proposiciones de la lógica y la matemática tales como las tautologías del sentido común como ‘todos los solteros son no casados’; y, en la otra mano, enunciados que son verdaderos o falsos como cuestiones de hecho en el mundo, tal como los enunciados de las ciencias naturales y tales como enunciados sobre hechos contingentes en el mundo como, por ejemplo, ‘la mayor parte de los solteros toman cerveza’. La segunda distinción, entre los enunciados descriptivos y evaluativos, es entre esos enunciados que describen los estados de cosas en el mundo y por lo tanto pueden ser literalmente verdaderos o falsos, y esos que sirven para expresar nuestros sentimientos, actitudes y evaluaciones, y, en consecuencia, de acuerdo con la teoría, no pueden literalmente ser verdaderos o falsos. Un ejemplo de un enunciado descriptivo sería ‘los incidentes criminales de violencia han disminuido en la última década’; un ejemplo de un enunciado evaluativo sería ‘está mal cometer un crimen’. La clase descriptiva incluye a ambos los enunciados analíticos y sintéticos. Acorde a quienes aceptan esta teoría, los enunciados de las ciencias y las matemáticas son descriptivos porque ellos describen cosas objetivas; mientras que los enunciados de la ética y la estética son evaluativos porque son usados para expresar sentimientos y actitudes, y para guiar el comportamiento más que para estados de hecho. Para esos quienes aceptaron estas distinciones, que fueron las principales corrientes en las décadas de la mitad del siglo, las distinciones definían la naturaleza de la filosofía. Los filósofos apuntaron a la verdad y no estuvieron en el asunto de hacer evaluaciones o juicios de valor de ninguna clase. Decirle a la gente cómo vivir no es el trabajo de un filósofo profesional. Pero las verdades de la filosofía no son verdades sintéticas contingentes ni de la clase que uno encuentra en la ciencia natural. Ellas son verdades analíticas

necesarias sobre conceptos. La tarea de los filósofos, como la de los lógicos y matemáticos, es afirmar verdades analíticas necesarias. Sus verdades son conceptuales, explicando conceptos filosóficos desconcertantes tal como la causalidad, la justicia o la misma verdad.

La filosofía así interpretada es definida como análisis conceptual, y mucho del optimismo de las décadas de la mitad del siglo se derivó de la convicción de que la filosofía tenía ahora un proyecto de investigación bien definido y unos métodos bien definidos para lograr resultados.

La confianza en estas distinciones está ahora seriamente debilitada. El lenguaje no parece tan claro o simple como para que podamos dividir los enunciados en estas categorías de analítico y sintético, descriptivo y evaluativo. En parte debido a la pérdida de confianza en la adecuación de estas distinciones, el optimismo general de que podíamos solucionarlo todos, o incluso más, los problemas filosóficos usando los métodos del análisis conceptual ha sido ahora abatido. El resultado de todo esto es que la filosofía es menos segura de sí misma de lo que era en los cincuentas y sesentas, pero al mismo tiempo, es mucho más interesante. Toda clase de preguntas que no fueron consideradas como preguntas filosóficas posibles en el apogeo de análisis del lenguaje se han vuelto posibles ahora, diré algo más sobre esto dentro de poco. Pero al mismo tiempo hay menos confianza acerca de la posibilidad de obtener soluciones definitivas a los problemas filosóficos tradicionales usando los métodos del análisis lingüístico.

Hay otro desarrollo importante de la filosofía del siglo veinte acerca del que estoy menos seguro, pero que en últimas puede ser el resultado más importante. Tres siglos después de Descartes, de la mitad del siglo XVII hasta finales del siglo XX, la única gran preocupación de los filósofos fue los problemas del conocimiento y el escepticismo. Descartes hizo de la epistemología –teoría del conocimiento– el centro de la filosofía. Para Descartes la pregunta principal fue qué clase de terreno sólido fundacional podemos dar a nuestras afirmaciones de conocimiento, en las ciencias, en el sentido común, en la religión, en matemáticas, etc. Grandes filósofos subsecuentes, tal como Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Spinoza y Kant, sintieron que el intento de Descartes de responder al escepticismo fue inadecuado, pero el problema de Descartes permaneció en lo más alto de su trabajo filosófico. Locke, por ejemplo, tomó como principal cuestión de la filosofía “¿Cuál es la naturaleza y alcance del conocimiento humano?” Hume terminó con un escepticismo mucho más radical que el que Descartes divisó, pero sintió que podíamos vivir con este escepticismo adoptando una completa actitud naturalista hacia nosotros mismos y el mundo. Nosotros simplemente debemos aceptar las limitaciones de nuestro conocimiento,

reconocer que realmente nosotros no sabemos mucho y continuar como si supiéramos demasiado, aún aunque no podamos ofrecer una justificación para las afirmaciones que hacemos acerca del mundo. Kant leyó a Hume y sintió que éste lo había despertado de su “sueño dogmático”. Él hizo un heroico esfuerzo para sobreponerse al escepticismo de Hume, pero éste también, creo, fue un fracaso. En el siglo XX, como he dicho, el principal interés de los filósofos fue el lenguaje y el significado, y no el conocimiento y su justificación. En breve, la pregunta de Descartes fue “¿cómo conoces?” y más tarde Russell y Moore la convirtieron en “¿Qué significa?” Sin embargo filósofos tales como Russell, Moore, Wittgenstein y Austin dedicaron una gran cantidad de esfuerzo intelectual para tratar del vencer al escepticismo usando métodos lingüísticos. Aunque la idea principal de sus análisis fue sobre el lenguaje y el significado gran parte del objetivo del análisis del lenguaje y el significado fue para explicar y justificar las nociones de verdad, evidencia y conocimiento. Yo creo, y espero sinceramente, que toda esta época haya llegado definitivamente a un final. Por supuesto en filosofía nada termina de una vez y para siempre, pero mi interpretación de la presente escena intelectual, y mi esperanza para el siglo siguiente, es que podemos simplemente renunciar a nuestra obsesión con el escepticismo y continuar con los aspectos más constructivos de la filosofía.

La obsesión con la epistemología, y la obsesión endémica de vencer el escepticismo, llevó a una segunda característica de la filosofía en los tres siglos posteriores a Descartes. Para muchos filósofos el progreso real requería una reducción lógica. Para entender un fenómeno tenemos que reducirlo a un fenómeno más simple en el sentido de que tenemos que mostrar cómo las afirmaciones acerca del desconcertante fenómeno pueden ser derivadas lógicamente de las declaraciones sobre fenómenos más simples y primitivos epistemológicamente. Por ello muchos filósofos descuidados empíricamente pensaron que el único camino para entender los estados mentales humanos era reducirlos a la conducta (conductismo). Análogamente muchos filósofos pensaron que en orden a entender la realidad empírica teníamos que reducirla a experiencias sensoriales (fenomenalismo). Una consecuencia natural de la obsesión con la epistemología fue ver la solución al problema escéptico en el reduccionismo. Luego había, en mi opinión, dos errores que dominaron la filosofía y los cuales espero que tengamos ahora que vencer. Estos son el escepticismo y la inapropiada extensión del reduccionismo.

No puedo sobreestimar la extensión de la infección en la práctica de la filosofía, por parte de los prejuicios epistémicos, por cerca de 400

años. Aun en temas que parecerían tener únicamente una conexión muy lejana con la epistemología, la cuestión epistemológica se volvió central para la materia entera. Esto no fue en ninguna lugar más obvio que en el caso de la ética y la filosofía política. Usted puede pensar que la pregunta “¿Cómo conocemos?” no figuraría más que en estas disciplinas, pero de hecho la cuestión central de la ética en esta época ha sido “¿Cómo podemos tener conocimiento objetivo en ética? ¿Cómo podemos obtener la clase de certeza epistémica en nuestros juicios éticos que alcanzamos en nuestros juicios científicos?” no pareció posible incluso a nuestros padres y abuelos filósofos que pudiera haber una pregunta más fundamental en ética que ésta. En efecto, para quienes aceptaron la distinción entre descriptivo y evaluativo, el resultado del análisis filosófico del discurso ético fue escéptico. De acuerdo con este punto de vista es imposible tener conocimiento objetivo en ética porque las proposiciones éticas no pueden ser objetivamente verdaderas o falsas. Un prejuicio epistémico similar afectó la filosofía política. La pregunta de nuevo fue “¿Cómo podemos estar seguros, cómo podemos tener objetividad epistémica acerca de nuestros juicios políticos y nuestros clamores de obligación política?” Tal como la ética fue afligida por una forma de escepticismo, la filosofía política calló en la inactividad debido a la misma clase de escepticismo. La filosofía política fue revolucionada y revitalizada por la publicación de John Rawls *A theory of justice* (1972), sobre el cual hablaré mas tarde.

203

En ningún sitio el prejuicio epistémico fue más descarado que en la filosofía del lenguaje. Frege no tuvo preocupaciones principalmente epistémicas sobre el significado, pero sus seguidores en el siglo XX convirtieron las cuestiones acerca de significados en cuestiones acerca del conocimiento de los significados. Esto fue, en mi opinión, un error desastroso, pero es un error que continúa hasta hoy. Hay todo un movimiento en la filosofía del lenguaje que piensa que la pregunta central es: ¿Qué clase de evidencia tiene un oyente cuando atribuye significado a un hablante de un lenguaje? ¿Qué tipo de evidencia tengo que cuando usted pronuncia la palabra “conejo” se refiere a lo que yo quiero decir con “conejo”, por ejemplo? Y la respuesta a esta pregunta es, de nuevo en mi opinión errónea, tomada no solamente en un sentido epistémico acerca de cómo decidimos cuestiones de significado, sino como la llave para entender la mismísima naturaleza del significado. El significado es analizado completamente en las clases de evidencias que los oyentes pueden tener acerca de lo que el hablante quiere decir. Muchos filósofos influyentes han pensado que la pregunta epistemológica ya nos da una respuesta a la pregunta ontológica, que los hechos acerca del significado fueron totalmente constituidos por la

evidencia que podríamos tener sobre el significado. Creo que este punto de vista es una equivocación en la filosofía del lenguaje como lo es en las ciencias y en la filosofía en general. Esto es similar a suponer que el conocimiento en física fuera un conocimiento total de los experimentos y mediciones, desde que usamos los experimentos y la medición para evaluar nuestro conocimiento del universo físico. Análogamente, es igualmente un error suponer que hechos sobre el significado son hechos sobre las circunstancias en las cuales las personas pronuncian expresiones, desde que usamos las circunstancias en las cuales ellas hacen expresiones como evidencia para hacer juicios acerca de lo que ellos quieren decir. Creo que este prejuicio epistémico es nada menos que el error filosófico de nuestra época, y tendré más para decir sobre esto en la próxima sección.

Tengo un objetivo intelectual específico al hacer la propuesta de que debemos abandonar el escepticismo y el reduccionismo. Pienso que no podemos obtener un análisis constructivo satisfactorio del lenguaje, la mente, la sociedad, la racionalidad, la justicia política, etc., hasta que abandonemos nuestra obsesión con la idea de que el presupuesto de toda investigación es primero proporcionar una justificación para la posibilidad misma del conocimiento, y que el avance real en el conocimiento filosófico en general requiere la reducción de fenómenos de mayor grado a fenómenos epistemológicamente más fundamentales. La manera de ocuparnos del escepticismo es no tratando de refutarlo en sus propios términos, sino vencerlo de tal forma que podamos seguir tratando con los problemas a mano. Como dije antes, no estoy seguro de que éste sea el lugar donde nos encontramos, pero seguramente es donde yo estoy en mi desarrollo intelectual. En mi interpretación de la escena filosófica contemporánea, el escepticismo finalmente ha dejado de ser la principal preocupación de los filósofos, y el reduccionismo en general ha fallado. La situación en la que estamos es en algo análoga a la de los griegos en la época de la transición de Sócrates y Platón a Aristóteles. Sócrates y Platón tomaron el escepticismo muy seriamente y lucharon con asuntos poco a poco. Aristóteles no consideró las paradojas escépticas como amenazas serias a la totalidad de su empresa de intentar hacer sistemática, constructiva, filosofía teórica. Pienso que ahora tenemos las herramientas para movernos a la versión del siglo XXI de la fase aristotélica. Wittgenstein, uno de los filósofos más importantes del siglo XX pensó que las teorías generales en filosofía eran imposibles. Paradójicamente, ayudando a limpiar el campo de las preocupaciones escépticas Wittgenstein hizo, tanto como ninguno, posibles las teorías filosóficas generales.

### 3. Seis áreas problemáticas

Debido a la naturaleza de esta área, no creo que sea posible proyectar un curso futuro de la filosofía con algo de la confianza con que uno puede proyectar un curso futuro de las ciencias –aunque, por supuesto, esto no es para nada una cosa fácil de hacer en sí misma. Lo que haré, en consecuencia, aquí es tomar la mitad de una docena de áreas de investigación filosófica las cuales están muy vivas en el presente momento, y discutir su estado actual y sus perspectivas futuras. En algunos casos siento la confianza suficiente para hacer algunas adivinanzas sobre lo que pienso que sucederá, en otros puedo hacer solamente comentarios críticos y expresiones de lo que espero para la investigación futura en las próximas décadas.

#### (a) El tradicional problema mente-cuerpo

Comienzo con el problema tradicional mente-cuerpo, porque creo que éste es el problema filosófico contemporáneo más cercano a una solución científica: ¿Cuáles son exactamente las relaciones entre la conciencia y el cerebro? Me parece que las neurociencias han progresado ahora hasta el punto que podemos ubicarlo directamente como un problema neurobiológico, y en efecto muchos neurobiólogos están haciendo precisamente eso. En su forma más simple, la pregunta es ¿cómo exactamente los procesos neurobiológicos en el cerebro causan los estados conscientes y procesos, y cómo exactamente nos damos cuenta de esos estados conscientes y procesos en el cerebro?

Así indicado, se ve como un problema empírico y científico. Luce similar a problemas tales como “¿Cómo exactamente los procesos bioquímicos al nivel de las células causan cáncer?” y “¿Cómo exactamente la estructura genética de un cigoto produce los rasgos fenotípicos de un organismo madre?”.

Sin embargo, hay un número de obstáculos puramente filosóficos para obtener una solución neurobiológica satisfactoria al problema de la conciencia, y tengo que dedicar algún espacio por lo menos para tratar de remover algunos de los peores de estos obstáculos.

El obstáculo más importante para obtener una solución al problema tradicional mente-cerebro es la persistencia de una estructura de tradicionales pero obsoletas categorías de mente y cuerpo, materia y espíritu, mental y físico. Mientras continuemos hablando y pensado como si lo mental y lo físico fueran realidades metafísicas separadas, la relación del cerebro y la conciencia siempre parecerá misteriosa, y no tendremos una explicación satisfactoria de la relación de los disparos de neuronas [*neuron firings*] y la

conciencia. El primer paso en el camino del progreso filosófico y científico en estas áreas es olvidarse de la tradición del dualismo cartesiano y simplemente recordarnos a nosotros mismos que los fenómenos mentales son fenómenos biológicos ordinarios en el mismo sentido que la fotosíntesis o la digestión. Debemos dejar de preocuparnos acerca de cómo el cerebro *podría* causar la conciencia y comenzar con el sencillo hecho de que *así es*. Las nociones de ambos lo mental y lo físico como son definidos tradicionalmente necesitan ser abandonados, en cuanto nos reconciliemos con el hecho de que vivimos en un solo mundo, y todas las características del mundo, desde los quarks y electrones a las naciones-estados y el balance de problemas de pago son, en sus diferentes formas, parte de este único mundo. Encuentro verdaderamente sorprendente que las categorías obsoletas de la mente y la materia continúen impidiendo el progreso. Muchos científicos sienten que sólo pueden investigar la realidad “física” y son reacios a encarar la conciencia en sus propios términos porque ésta no parece ser física sino “mental”, y muchos filósofos prominentes piensan que es imposible para nosotros entender las relaciones entre la mente y el cerebro. Al igual que Einstein realizó un cambio conceptual para romper la distinción entre espacio y tiempo, nosotros necesitamos un cambio conceptual similar para acabar con la bifurcación entre o mental y lo físico.

En relación con la dificultad a la que dimos lugar por aceptar las categorías tradicionales ésta es una clara falacia lógica que necesito exponer. La conciencia es, por definición, subjetiva, en el sentido de que para que un estado consiente exista debe ser experimentado por algún sujeto consiente. La conciencia en este sentido tiene una ontología en primera persona en la que únicamente existe desde el punto de vista de un sujeto humano o animal, un “Yo”, quien tiene la experiencia consiente. La ciencia no es empleada para tratar con fenómenos que tienen una ontología en primera persona. Por tradición, la ciencia se encarga de fenómenos “objetivos”, y evita cualquier cosa que sea “subjetiva”. De hecho, muchos filósofos creen que debido a que la ciencia es, por definición, objetiva, no puede haber tal cosa como una ciencia de la conciencia, porque la conciencia es subjetiva. La totalidad de este argumento descansa en una confusión masiva, la cual es una de las confusiones más persistentes en nuestra civilización intelectual. Hay dos sentidos bastante diferentes de la distinción entre objetivo y subjetivo. En un sentido, el cual llamaré sentido epistemológico, hay una distinción entre conocimiento objetivo y opiniones subjetivas. Si digo, por ejemplo, “Rembrandt nació en 1606”, esa proposición es epistemológicamente objetiva en el sentido de que puede ser establecida como verdadera o falsa independientemente de las actitudes, sentimientos, opiniones o prejuicios

de los agentes que investigan la cuestión. Si digo, “Rembrandt fue mejor pintor que Rubens”, esa afirmación no concierne al conocimiento objetivo, sino que es un asunto de la opinión subjetiva. Pero en adición a la distinción entre lo epistemológicamente objetivo y las declaraciones subjetivas, hay una diferenciación entre entidades en el mundo que tiene una existencia objetiva, tal como montañas y moléculas, y entidades que tienen una existencia subjetiva, tal como dolores y cosquilleos. Yo llamo a esta distinción en los modos de existencia, el sentido ontológico de la distinción objetivo-subjetivo.

La ciencia es de hecho epistemológicamente objetiva en el sentido de que los científicos intentan establecer verdades que pueden ser verificadas independientes de las aptitudes y prejuicios de los científicos. Pero la objetividad epistémica del método no excluye la subjetividad ontológica del área de estudio. Por lo tanto no hay objeción en principio para tener una ciencia objetiva epistemológicamente de un dominio subjetivo ontológicamente, tal como la conciencia humana.

La otra dificultad encontrada por una ciencia de lo subjetivo es el problema de la verificación de las afirmaciones acerca de la conciencia humana y animal. En el caso de los humanos, a menos que realicemos experimentos en nosotros mismos individualmente, nuestra única evidencia concluyente para la presencia y naturaleza de la conciencia es lo que el sujeto dice y hace, y los sujetos notoriamente no son de fiar. En el caso de los animales, estamos en una situación peor, porque tenemos que confiar sólo en el comportamiento animal en respuesta a un estímulo. No podemos obtener ninguna afirmación del animal sobre sus estados de conciencia.

Pienso que ésta es una dificultad real, pero yo señalaría que este obstáculo en principio no es mayor que las dificultades encontradas en otras formas de investigación científica donde tenemos que confiar en medios indirectos de verificación de nuestras proposiciones. No tenemos forma de observar agujeros negros, y de hecho, estrictamente hablando, no tenemos manera de observar directamente partículas atómicas y subatómicas. No obstante tenemos informes científicos bien establecidos de estos dominios, y las dificultades de la verificación de hipótesis en estas áreas debería darnos un modelo para verificar las hipótesis en el área de estudio de la subjetividad humana y animal. La “privacidad” de la conciencia humana y animal no hace que una ciencia de la conciencia sea imposible. A medida que la “metodología” sea lo importante, en las verdaderas ciencias las preguntas metodológicas siempre tienen la misma respuesta. Para descubrir cómo trabaja el mundo, tienes que usar cualquier arma que puedan agarrar tus manos, y golpear con cualquier arma que parezca funcionar.

Asumiendo, entonces, que no estamos preocupados por el problema de la objetividad y la subjetividad, y que estamos preparados para buscar métodos indirectos de verificación de hipótesis relativas a la conciencia, ¿cómo debemos proceder? La mayoría de las investigaciones científicas actuales sobre el problema de la conciencia me parece que están basadas en un error. Los científicos en cuestión se caracterizan por adoptar lo que llamaré la teoría de bloques de edificio [*building-block theory*] de la conciencia y conducen sus investigaciones de acuerdo a ella. En la teoría de bloques de edificio debemos pensar nuestro campo de conciencia como formado por varios bloques de edificios [*building blocks*], tales como la experiencia visual, la experiencia auditiva, la experiencia táctil, la corriente de pensamiento, etc. La tarea de una teoría científica de la conciencia sería encontrar el correlato neurobiológico de la conciencia (hoy en día llamado NCC<sup>1</sup>) y, en la teoría de bloques de edificios, si pudiéramos encontrar el NCC para al menos un bloque de edificios, tal como el NCC para la visión del color, nos daría muy seguramente una pista de los bloques de edificios para las otras modalidades sensoriales y para la corriente de pensamiento. Este programa de investigación puede resultar ser correcto al final. Sin embargo, me parece un camino dudoso para proceder en la presente situación, por la siguiente razón. Dije más arriba que la esencia de la conciencia era la subjetividad. Hay una cierta subjetiva, sensación cualitativa para cada estado de conciencia. Un aspecto de esta subjetividad, y es un aspecto necesario, es que los estados de conciencia siempre vienen a nosotros en una forma unificada. No percibimos sólo el color o la forma, o el sonido, de un objeto, percibimos todo esto simultáneamente en una unificada, experiencia consciente. La subjetividad de la conciencia implica unidad. Éstas no son dos características distintas, sino dos aspectos de una misma característica.

Ahora, siendo éste el caso, creo que el NCC que estamos buscando no es el NCC para varios bloques de edificios del color, el sabor, el sonido, etc., sino algo que llamarle fundamento, o el origen, el campo consciente, el cual es el presupuesto para tener cualquier experiencia consciente en primer lugar. Deberíamos pensar nuestro presente campo consciente no como formado por varios bloques de edificios, sino como un campo unificado, el cual es modificado de maneras específicas por medio de estímulos que yo y otros seres humanos recibimos. Gracias a que tenemos bastante evidencia de lesiones estudiadas de que la conciencia no está distribuida por todo el cerebro, y porque también tenemos buena evidencia de que la conciencia existe en ambos hemisferios, creo que lo que deberíamos buscar por ahora

<sup>1</sup> Las siglas en inglés de *neurobiological correlate of consciousness*.

es la clase de proceso neurobiológico que produciría un campo unificado o la conciencia. Estos, tanto como puedo decir, probablemente están en su mayor parte en el sistema thalamocortical. Mi hipótesis, por tanto, es que buscar los NCCs de los bloques de edificio es sembrar el árbol equivocado, y que en cambio deberíamos averiguar el correlato del campo unificado de la conciencia en patrones masivos sincronizados de disparos de neuronas [*neuron firing*].

### **(b) La filosofía de la mente y la ciencia cognitiva**

EL problema mente-cuerpo es una parte de un mucho más amplio grupo de cuestiones, conocido colectivamente como filosofía de la mente. Está no incluye solamente el tradicional problema mente-cuerpo, sino toda una conglomeración de problemas que conciernen a la naturaleza de la mente y la conciencia, de la percepción y la intencionalidad de actos y pensamientos voluntarios. Una cosa muy curiosa ha sucedido en las últimas dos o tres décadas: la filosofía de la mente se ha puesto en el centro de la filosofía. Otras ramas importantes de la filosofía, tal como la epistemología, la metafísica, la filosofía de la acción y aún la filosofía del lenguaje, son tratadas ahora como dependiendo, y en algunos casos como ramas de, la filosofía de la mente. Así como hace 50 años la filosofía del lenguaje fue considerada “filosofía primera”, ahora lo es la filosofía de la mente. Hay un número de razones para este cambio, pero se destacan dos.

209

Primero, se ha vuelto cada vez más obvio para muchos filósofos que nuestro entendimiento de las cuestiones en muchas áreas –la naturaleza del significado, la racionalidad y el lenguaje en general- requiere un entendimiento de los procesos mentales más fundamentales. Por ejemplo, la manera como el lenguaje representa la realidad depende más de las formas biológicamente fundamentales en las cuales la mente representa la realidad y, de hecho, la representación lingüística es una más vasta extensión poderosa de las representaciones mentales más básicas tal como las creencias, deseos e intenciones.

Segundo, el aumento de la nueva disciplina de la ciencia cognitiva ha abierto a la filosofía áreas enteras de investigación del conocimiento humano en todas sus formas. La ciencia cognitiva fue inventada por un grupo interdisciplinario, consistente de filósofos quienes rechazaron la persistencia del conductismo en psicología, juntos con sicólogos cognitivos de ideas similares, lingüistas, antropólogos y científicos computacionales. Creo que el área general más activa y fructífera de investigación hoy en día en filosofía es en el dominio de la ciencia cognitiva.

El tema problemático básico de la ciencia cognitiva es la intencionalidad en todas sus formas. “Intencionalidad” [*intentionality*] es un término técnico usado por los filósofos para referirse a todos esos fenómenos mentales que se relacionan, o son acerca de, objetos y estados de cosas en el mundo. La “intencionalidad” así definida no tiene conexión especial con la pretensión [*intending*] en el sentido ordinario en el cual yo pretendo [*intend*] ir a ver una película esta noche. La pretensión [*intending*] es sólo una clase de intencionalidad entre otras. La definición de intencionalidad [*intentionality*] incluye por lo menos creencias, deseos, recuerdos, percepciones, intenciones (en el sentido ordinario), actos voluntarios y emociones.

210

Paradójicamente, la ciencia cognitiva fue fundada en un error. No hay nada necesariamente fatal en encontrar que una disciplina académica está equivocada, de hecho muchas disciplinas están fundadas en equívocos. La química por ejemplo se fundó en la alquimia. Sin embargo, una persistente adherencia al error es a lo mejor ineficiente y un obstáculo para el progreso. En el caso de la ciencia cognitiva el error fue suponer que el cerebro era un computador digital y la mente un programa de computadora.

Hay varias formas de demostrar que esto es un error, pero el más sencillo es señalar que el programa de computadora implementado es definido enteramente en términos de procesos simbólicos o sintácticos, independiente de la física del *hardware*. Las mentes, por otro lado, contienen más que componentes simbólicos o sintácticos, ellas contienen estados mentales actuales con contenido semántico en forma de pensamientos, sentimientos, etc., estos son causados por procesos neurobiológicos bastante específicos en el cerebro. La mente no podría consistir en un programa porque las operaciones sintácticas del programa no son suficientes para garantizar el contenido semántico de los procesos mentales actuales. Lo demostré este año con el llamado argumento de la habitación China.

Un debate acerca de ésta y otras versiones de la teoría computacional de la mente continúa. Algunos piensan que la introducción de los computadores que usan un procesador distribuido en paralelo (PDP), algunas veces llamado “conexionismo”, responderá las objeciones que he fijado. Pero no veo como la inclusión de los argumentos conexionistas harán la diferencia. El problema es que cualquier computación que pueda ser llevada a cabo en un programa conexionista también puede ser hecha en el sistema tradicional de Von Neumann. Sabemos por los resultados de las matemáticas que cualquier función computable en absoluto es computable en una máquina de Turing universal. En ese sentido ninguna capacidad computacional es sumada por la arquitectura del conexionismo, aunque los sistemas

conexionistas pueden ser hechos para trabajar más rápido, porque ellos tienen muchos procesos computacionales distintos actuando en paralelo e interactuando con cada otro. Debido a que los poderes computacionales del sistema conexionista no son mayores que los del sistema tradicional de Von Neumann, si reclamamos la superioridad del sistema conexionista, tendrá que haber alguna otra característica del sistema a la cual se está apelando. Pero la otra característica única del sistema conexionista debería estar en la implementación del *hardware*, el cual opera más en paralelo que en series. Sin embargo, si clamamos que la arquitectura del conexionismo más que las computaciones del conexionismo son responsables de los procesos mentales, no estamos avanzando mucho en la teoría computacional de la mente, si no que estamos comprometiéndonos en la especulación neurobiológica. Con esta hipótesis hemos abandonado la teoría computacional de la mente a favor de la neurobiología especulativa.

Lo que está sucediendo realmente en ciencia cognitiva es un cambio de paradigma que se aleja rápido del modelo computacional de la mente y va hacia una concepción de la mente basada mucho más neurobiológicamente. Por razones que deberían ser aclaradas ahora, agradezco este desarrollo. Como venimos a entender más sobre las operaciones del cerebro me parece que triunfaremos reemplazando gradualmente la ciencia cognitiva computacional con la neurociencia cognitiva. Por ello creo que esta transformación está tomando lugar ahora mismo.

Los avances en neurociencia cognitiva probablemente crean más problemas filosóficos que los que resuelven. Por ejemplo, ¿hasta qué alcance un entendimiento incrementado de las operaciones del cerebro nos forzará a hacer revisiones conceptuales en nuestro vocabulario del sentido común para describir los procesos mentales tal y como ellos ocurren en pensamiento y acción? En los casos más simples y fáciles podemos simplemente asimilar los descubrimientos de la neurociencia cognitiva a nuestro aparato conceptual existente. Así, no hacemos una modificación muy importante en nuestro concepto de la memoria cuando introducimos las clasificaciones de distinciones que la investigación neurobiológica ha hecho evidente a nosotros. Ahora en el habla popular distinguimos entre memoria a corto y a largo plazo, y no dudamos del proceder de nuestra investigación, tendremos más distinciones. Quizás el concepto de memoria icónica está ahora mismo pasando al habla de la gente educada. Pero en algunos casos parece que estamos forzados a hacer revisiones conceptuales. He pensado por mucho tiempo que la concepción del sentido común de la memoria como un almacén de experiencia previa y conocimiento son ambas psicológica y biológicamente inadecuadas. Mi impresión es que

la investigación contemporánea me confirma esto. Hemos de tener una concepción de la memoria como un proceso creativo más que simplemente un proceso de recuperación. Algunos filósofos piensan en revisiones aun más radicales a las que seremos forzados por los descubrimientos neurobiológicos del futuro.

Otro grupo de problemas filosóficos surge cuando empezamos a examinar las relaciones entre la evidencia desarrollada relativa a los fenómenos mentales y los fenómenos mentales como ellos ocurren en adultos maduros. Los niños muy jóvenes aparentemente tienen una concepción de la relación de la creencia y la verdad distinta de la que tienen los adultos. ¿Qué tan seriamente debemos tomar estas diferencias? ¿Necesitamos enriquecer nuestra teoría de la intencionalidad incorporando los datos del desarrollo? Aún no sabemos la respuesta a ninguna de estas preguntas, y mi objetivo en plantearlas aquí es llamar la atención de que una vez hayamos removido el error filosófico de suponer que el cerebro es un computador digital, y una vez tengamos una neurociencia cognitiva más madura y sofisticada, todavía tendremos que tratar con un número de cuestiones filosóficas.

212

### **(c) La filosofía del lenguaje**

Dije que la filosofía del lenguaje fue el centro de la filosofía por mucho en el siglo XX. En efecto, como lo resalté. Durante los primeros tres cuartos del siglo veinte, la filosofía del lenguaje fue tomada como la “filosofía primera”. Pero mientras el siglo llegaba al final esto fue cambiando. Menos está sucediendo ahora en la filosofía del lenguaje que en la filosofía de la mente, por ejemplo, y creo que algunos de los actuales programas de investigaciones más influyentes han alcanzado una clase de callejón sin salida. ¿Por qué? Hay muchas razones de las cuales sólo mencionaré tres.

Primero, las ramas más exitosas de la filosofía del lenguaje están pasando ahora a la ciencia de la lingüística. La clase de investigación que yo y otros hicimos hace 30 años en la teoría de los actos de habla y en el uso del lenguaje está volviéndose ahora una parte de la lingüística llamada “pragmática”, que tiene su propia esquina en lingüística, con sus propias revistas, reuniones anuales, etc. Brevemente, esta parte de la filosofía del lenguaje está siendo gradualmente sacada a patadas de la filosofía, subiendo a las ciencias sociales. Acepto con agrado este desarrollo, y creo que éste es un ejemplo de la clase de fenómenos que describí en la primera parte de este artículo, donde expliqué que cuando las áreas de investigación llegan a establecer metodologías para su investigación, ellos tienden a tener un pensamiento más científico y menos filosófico.

Segundo, uno de los principales programas de investigación sufre la obsesión epistémica que estuve castigando. Un compromiso a cierta forma de empirismo, y en algunos casos hasta al conductismo, llevó algunos filósofos prominentes a tratar de dar un análisis del significado de acuerdo a la tarea epistémica a la que el oyente está comprometido tratando de figurar lo que el hablante quiere decir [*means*] o mirando su conducta en respuesta a estímulos o mirando las condiciones bajo las cuales el tendría una afirmación por verdadera. La idea es que si pudiéramos descubrir cómo el oyente resuelve el problema epistémico allí analizaríamos el significado.

Este trabajo, creo, no está yendo a ninguna parte, porque la obsesión con cómo conocemos lo que un hablante quiere decir oscurece la distinción entre *cómo* el oyente sabe lo que el hablante quiere decir y *qué* es lo que el oyente sabe. Creo que la epistemología juega el mismo rol en la filosofía del lenguaje como éste lo hace, por ejemplo en la geología. El geólogo está interesado en cosas tales como placas tectónicas, sedimentación y capas de roca, y usará cualquier método que esté a la mano para tratar de encontrar cómo funcionan estos fenómenos. Los filósofos del lenguaje están interesados en el significado, la verdad, la referencia y la necesidad, y análogamente deberían usar cualquier método epistémico que esté a la mano para tratar de figurar cómo trabajan estos fenómenos en la mente de los actuales hablantes y oyentes. En lo que estamos interesados es en qué son los hechos que son conocidos; y también en menor grado estamos interesados en cómo llegamos a conocer esos hechos.

Finalmente, creo que la fuente más grande de debilidad para la filosofía del lenguaje es que las investigaciones más influyentes de la actualidad están basadas en un error. Dije anteriormente que Frege fue el fundador de la filosofía del lenguaje, pero Frege tuvo una concepción del significado que ubicó los significados de las palabras dentro de las cabezas de los hablantes de dicho lenguaje. Frege se preocupó por insistir en que estos significados no eran entidades mentales, sino que pensaba que podían ser captados por los oyentes y hablantes de un lenguaje. Frege pensó que la comunicación en un lenguaje público era posible únicamente porque había una realidad ontológicamente objetiva de significados, y que el mismo significado podía ser captado por ambos, oyentes y hablantes. Un número de autores ha atacado esta concepción. Ellos creen que el significado es un problema de relaciones causales entre sonidos de palabras y objetos del mundo. La palabra “agua” por ejemplo, significa lo que eso es para mí no porque tenga algún contenido mental asociado con esa palabra, sino mejor dicho porque hay una cadena causal conectándome a varios ejemplos

actuales de agua del mundo. Esta postura es llamada “externalismo”, y es usualmente opuesta a la opinión tradicional, denominada “internalismo”. El externalismo ha llevado a un extenso proyecto de investigación para tratar de describir la naturaleza de las relaciones causales que dan origen al significado. El problema con este proyecto de investigación es que nadie ha sido capaz de explicar, con alguna plausibilidad, la naturaleza de estas cadenas causales. La idea de que los significados son algo externo a la mente es ampliamente aceptada, pero nadie ha sido capaz de dar cuenta coherentemente del significado en esos términos.

Mi predicción es que nadie nunca será capaz de dar cuenta satisfactoriamente del significado como algo externo a la mente, porque tales fenómenos externos no podrían cumplir la función de relacionar el lenguaje con el mundo de la misma forma que los significados relacionan las palabras con la realidad. Lo que necesitamos con miras a resolver la disputa entre internalismo y externalismo es una noción más sofisticada de cómo los contenidos mentales de las cabezas de los hablantes sirven para relacionar el lenguaje en particular, y los agentes humanos en general, al mundo real de objetos y estados de cosas.

214

#### **(d) La filosofía de la sociedad**

Es característico de la historia de la filosofía que se creen nuevas ramas en respuesta a desarrollos intelectuales tanto dentro como fuera de la filosofía. De esa manera, por ejemplo, a principios del siglo XX la filosofía del lenguaje en el sentido en el cual ahora usamos esa expresión, fue creada en gran parte como respuesta a los desarrollos en lógica matemática y a trabajos sobre los fundamentos de las matemáticas. Una evolución similar se vio en la filosofía de la mente. Me gustaría proponer que en el siglo XXI sentiremos una urgente necesidad por, y se debería seguramente tratar de desarrollar, lo que llamaré filosofía de la sociedad. Es característico de las partes sociales de la filosofía que tendamos a interpretar a la filosofía social o como una rama de la filosofía política, de ahí la expresión “filosofía política y social”, o que tendamos a considerarla como un estudio de la ciencias sociales, de la misma forma como la filosofía de las ciencias naturales es una rama de la filosofía de la ciencia. Propongo que deberíamos tener una filosofía social, la cual pondría a las ciencias sociales en el mismo camino que la filosofía de la mente puso a la psicología y a la ciencia cognitiva, o como la filosofía del lenguaje ubicó a la lingüística. Esto cambiaría las preguntas a un esquema mucho más general. En particular, pienso que necesitamos trabajar mucho más en preguntas de la ontología de la realidad social. Cómo es posible que los seres humanos, a través de sus interacciones

sociales puedan crear una realidad social objetiva de dinero, propiedad, matrimonio, gobierno, guerras, juegos, etc., ¿cuándo tales entidades en algún sentido existen únicamente en virtud de un acuerdo colectivo o una creencia de que ellos existen? ¿Cómo es posible que estos puedan ser una realidad social objetiva que existe solamente porque pensamos que existe?

Cuando las preguntas de la ontología social hayan sido apropiadamente ordenadas me parece a mí que las preguntas de la filosofía social, a saber la naturaleza de la explicación en las ciencias sociales y la relación de la filosofía social con la filosofía política, serán colocadas naturalmente en su lugar. Intenté iniciar este proyecto de investigación en *The construction of the social reality* (Searle 1995).

Específicamente, creo que en nuestro estudio de la política y la realidad social, necesitamos un conjunto de conceptos que nos permitirá describir la realidad política y social, ello para hablar desde una “distancia media” [*middle distance*]. El problema que tenemos al intentar arreglárnoslas con la realidad social es que nuestros conceptos son o inmensamente abstractos, como en la tradicional filosofía política, por ejemplo los conceptos de contrato social o lucha de clases; o tienden a ser esencialmente periodísticos, tratando con cuestiones diarias de política y de relaciones de poder. Luego estamos muy sofisticados en abstractas teorías de justicia, y en el desarrollo de opiniones para evaluar la justicia e injusticia de las instituciones. Mucho del progreso en esta área es debido a John Rawls, quién, como mencioné, revolucionó el estudio de la filosofía política con su clásico trabajo *A theory of justice* (Rawls 1972). Pero cuando se trata de la ciencia política, las categorías tradicionalmente no se ponen muy por encima sobre el nivel del periodismo. En consecuencia, si, por ejemplo, lees un trabajo de ciencia política de hace veinte años, encontrarás que la mayoría de la discusión está desactualizada.

Lo que necesitamos, creo, es desarrollar un conjunto de categorías que nos permitirá evaluar la realidad social de una forma en la cual seamos más abstractos que el periodismo político de todos los días, pero que al mismo tiempo nos permita preguntar y responder cuestiones específicas sobre realidades políticas e institucionales específicas de una forma en que la filosofía política tradicional no lo pudo hacer. Así por ejemplo, creo que el evento político principal del siglo XX fue el fracaso de ideologías tales como el fascismo y el comunismo, y en particular el fracaso del socialismo en sus diferentes y variadas formas. Lo interesante desde el punto de vista del presente análisis es que carecemos de las categorías con las cuales plantear y responder cuestiones ocupándonos del fracaso del socialismo.

Si por “socialismo” queremos decir el estado de propiedad y control de los medios básicos de producción, luego el fracaso del socialismo así definido es el único desarrollo social importante del siglo XX. Es un hecho sorprendente que este desarrollo permanezca sin ser analizado y es rara vez discutido por los filósofos político y sociales de nuestro tiempo.

Cuando hablo del fracaso del socialismo, no me estoy refiriendo solamente al fracaso del marxismo socialista, sino también al fracaso del socialismo democrático tal y como éste existió en los países del occidente de Europa. Los partidos socialistas de esos países continuaron usando el vocabulario del socialismo, pero cambió la creencia en el mecanismo básico del socialismo, a saber la propiedad y el control de los medios de producción, aparentemente han sido abandonados sigilosamente. ¿Cuál es el análisis filosófico correcto de todo este fenómeno?

Un mismo tipo de pregunta sería la evaluación de las intuiciones nacionales. Así, por ejemplo, para la mayoría de los científicos políticos [*political scientists*] sería muy difícil intentar analizar el atraso, la corrupción y las fatalidades en general de las instituciones políticas de muchas naciones contemporáneas. La mayoría de científicos políticos [*political scientists*], dados sus compromisos con la objetividad científica, y las limitadas categorías a su disposición, no pueden intentar describir qué tan corruptos son muchos países. Numerosos países tienen aparentemente instituciones políticas deseables, tales como una constitución escrita, partidos políticos, elecciones, etc., y aún así la manera como operan es inherentemente corrupta. Podemos discutir estas instituciones a un nivel muy abstracto, y Rawls como otros nos ha provisto con las herramientas para hacerlo. Pero me gustaría una filosofía social expandida la cual nos proveyera los medios para analizar las instituciones sociales tal y como existen en las sociedades reales, de una manera que nos permitirá hacer juicios comparativos entre diferentes países y sociedades más grandes sin, al mismo tiempo, elevarlo a un nivel de abstracción tal que no podamos hacer juicios evaluativos sobre estructuras institucionales específicas. El trabajo del economo y filósofo Amartya Sen es un paso en esta dirección.

### (e) Ética y razón práctica

Por gran parte del siglo XX el tema de la ética fue dominado por una versión del mismo escepticismo que había afectado a otras ramas de la filosofía por muchos siglos. Tal como la filosofía del lenguaje fue dañada por el impulso de tratar a los usuarios del lenguaje como investigadores esencialmente ocupados en una tarea epistémica de tratar de entender lo que el usuario de un lenguaje quiere decir, luego la ética se obsesionó por la

cuestión de la objetividad. La cuestión principal en ética fue sobre si podría haber o no objetividad epistémica en la ética. La visión tradicional de la filosofía analítica fue que la objetividad ética era imposible, que tú no podrías en palabras de Hume derivar un “deber” de un “es”, y consecuentemente los enunciados éticos no podrían ser literalmente ni verdaderos ni falsos, sino que sirven únicamente para expresar sentimientos o para influenciar las creencias, etc. La salida de la esterilidad de estos debates no es, pienso, tratar de mostrar que los enunciados éticos son verdaderos o falsos en la misma forma que, por ejemplo, los enunciados científicos son verdaderos o falsos, porque hay claramente diferencias importantes entre las dos. La salida del inconveniente, creo, es ver que la ética es realmente una rama de una materia mucho más interesante de la razón práctica y la racionalidad. ¿Cuál es la naturaleza de la racionalidad en general y qué es actuar racionalmente sobre una razón para una acción? Esto, creo, es un enfoque mucho más fructífero que el enfoque tradicional de preocuparse por la objetividad de los enunciados éticos.

Algo así como el estudio de la racionalidad, sucediendo a la ética construida tradicionalmente, parece estar ocurriendo actualmente. Ahora hay, por ejemplo, un número de intentos por revivir la doctrina kantiana del imperativo categórico. Kant pensó que la naturaleza de la racionalidad misma sentaba ciertas restricciones sobre qué podría contar como una razón éticamente aceptable para una acción. No creo que estos esfuerzos sean exitosos, pero mucho más interesante que su éxito o fracaso es el hecho de la ética como una rama substantiva de la filosofía –libre de su obsesión epistémica de encontrar una forma de objetividad y el escepticismo inevitable cuando la misión por la objetividad falla– parece haberse vuelto posible de nuevo. No estoy seguro cuales son las razones del cambio, pero mi impresión es que, más que cualquier otro factor, el trabajo de Rawls no solamente revivió la filosofía política sino que hizo a la ética parecer posible de nuevo.

217

#### **(f) La filosofía de la ciencia**

En el siglo XX, no sorprendentemente, la filosofía de la ciencia compartió la obsesión epistémica con el resto de la filosofía. La pregunta principal en la filosofía de la ciencia, al menos por la primera mitad del siglo, tuvo que ver con la naturaleza de la verificación científica, y mucho esfuerzo se dedicó a vencer varias paradojas escépticas, tal como el problema tradicional de la inducción. Durante la mayor parte del siglo XX la filosofía de la ciencia estuvo condicionada por la creencia en la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. La concepción estándar de la filosofía de la ciencia

era que los científicos apuntaban a obtener verdades sintéticas contingentes en forma de leyes científicas universales. Estas leyes establecían verdades muy generales sobre la naturaleza de la realidad, y el asunto principal de la filosofía de la ciencia tenía que ver con la naturaleza de su evaluación y su verificación. La ortodoxia prevaleciente, como se desarrolló a mitades del siglo, fue que la ciencia procedía mediante algo llamado el “método hipotético-deductivo”. Los científicos armaban las hipótesis, deducían consecuencias lógicas de ésta, y luego evaluaban esas consecuencias mediante experimentos. Esta concepción fue articulada, pienso que más o menos independientemente por Karl Popper y Karl Gustav Hempel.

Esos científicos en ejercicio [*practicing scientists*] quienes se interesaron en la filosofía de la ciencia, tendieron, pienso, a admirar la visión de Popper, pero mucha de esa admiración se basó en un malentendido. Lo que creo que admiraban de Popper era la idea de que la ciencia procede por actos de originalidad e imaginación. Los científicos tienen que formar una hipótesis sobre la base de su propia imaginación y sus conjeturas. No hay “método científico” para llegar a las hipótesis. El proceder de los científicos es por tanto el de evaluar las hipótesis practicando experimentos y rechazar las hipótesis que han sido refutadas.

La mayoría de los científicos, pienso, no se dieron cuenta lo anticientíficas que eran las visiones de Popper en ese entonces. Sobre la concepción popperiana de la ciencia y de la actividad de los científicos, la ciencia no es una acumulación de verdades sobre la naturaleza, y los científicos no llegan a verdades acerca de la naturaleza, mejor dicho, todo lo que tenemos en las ciencias son una serie de numerosas hipótesis sin refutar. Pero la idea de que los científicos apuntan hacia la verdad, y que en varias ciencias tenemos actualmente una acumulación de verdades, las cuales pienso son las presuposiciones de la mayoría de las investigaciones actuales, no es algo consistente con la visión de Popper.

La ortodoxia confortable de la ciencia como una acumulación de verdades, o aún como un progreso gradual a través de la acumulación de muchas hipótesis sin refutar, fue retada por la publicación de Thomas Kuhn *Structure of scientific revolutions* en 1962. Es desconcertante que el libro de Kuhn debiera haber tenido el efecto dramático que tuvo, porque éste no es estrictamente hablando sobre la filosofía de la ciencia, sino sobre la historia de la ciencia. Kuhn argumenta que si miras la historia actual de las ciencias, descubres que ésta no es una acumulación gradual progresiva de conocimientos sobre el mundo, sino que la ciencia es objeto de revoluciones masivas periódicas, donde las visiones del mundo enteras son derrocadas cuando un paradigma existente es derrocado por un nuevo

paradigma científico. Es característico del texto de Kuhn que implique, aunque hasta donde yo sé no lo dice explícitamente, que el científico no nos da verdades sobre el mundo, sino que nos brinda una serie maneras para resolver rompecabezas, una serie de caminos para ocuparnos de problemas dentro de un paradigma. Y cuando el paradigma se encuentra con rompecabezas que no puede resolver, éste es dejado a un lado y un nuevo paradigma es erigido en su lugar, el cual de nuevo pone en marcha un nuevo ciclo de actividad para resolver los rompecabezas. Desde el punto de vista de esta discusión, lo interesante del libro de Kuhn es que parece implicar que no nos estamos acercando progresivamente a la verdad de la naturaleza con las ciencias naturales, simplemente estamos obteniendo una serie de mecanismos para armar rompecabezas. Los científicos esencialmente se mueven de un paradigma a otro, por razones que no tienen nada que ver con dar una descripción precisa de una realidad natural existente independientemente, sino por razones que son en mayor o menor grado irracionales. El libro de Kuhn no fue muy bienvenido por científicos en ejercicio [*practicing scientists*], pero tuvo un efecto enorme en muchas disciplinas de humanidades, especialmente las vinculadas con los estudios literarios, porque parece argumentar que la ciencia no nos da más verdad sobre el mundo real que la que nos da la ficción literaria o la crítica literaria; la ciencia es esencialmente una operación irracional donde grupos de científicos forman teorías las cuales son más o menos constructos sociales arbitrarios, y luego las abandonan a favor de otras teorías, que son igualmente constructos sociales arbitrarios.

219

Cualquiera que sean las intenciones de Kuhn, creo que su efecto en la cultura en general, aunque no sobre las prácticas de los científicos reales, ha sido infortunado, porque ha servido para “desmitologizar” [*demythologize*] a la ciencia, para “desacreditar”, para probar que ésta no es lo que la gente ordinaria había supuesto que era. Kuhn pavimentó el camino para la visión escéptica más radical de Paul Fereyabend, quien argumentó que en lo concerniente a brindarnos verdades sobre el mundo, la ciencia no era mejor que la brujería.

Mi forma de ver las cosas es que estos temas son totalmente periféricos a lo que nos debe preocupar en la filosofía de la ciencia, y a lo que espero que dediquemos nuestros esfuerzos en el siglo XXI. Yo opino que el problema esencial es éste: la ciencia del siglo XX ha retado radicalmente un conjunto de suposiciones muy persuasivas sobre la naturaleza, poderosas filosóficamente y acordes al sentido común, y nosotros simplemente no hemos digerido los resultados de estos avances científicos. Estoy hablando especialmente de la mecánica cuántica. Pienso que podemos absorber

la teoría de la relatividad más o menos confortablemente porque puede ser entendida como una extensión de nuestra tradicional concepción newtoniana del mundo. Simplemente debemos revisar nuestras ideas del espacio y el tiempo, y su relación con las constantes físicas fundamentales como la velocidad de la luz. Pero la mecánica cuántica realmente nos da un desafío básico para nuestra visión del mundo, y simplemente no la hemos digerido aún. Considero como un escándalo que los filósofos de la ciencia, incluyendo físicos interesados en la filosofía de la ciencia, no nos han dado mucha cuenta de cómo la mecánica cuántica encaja en nuestra concepción global del universo, particularmente cómo considera a la causalidad y el determinismo.

La mayoría de los filósofos, así como la gente más educada hoy en día, tiene una concepción de la causalidad que es una mezcla entre el sentido común y la mecánica newtoniana. Los filósofos tienden a suponer que las relaciones causales son siempre instancias de estrictas leyes causales deterministas, y que las relaciones de causa y efecto se sostienen entre sí siendo del mismo tipo que las simples relaciones mecánicas de engranajes moviendo otros engranajes, y otros tal como el fenómeno newtoniano [*newtonian phenomena*]. Sabemos a cierto nivel abstracto que eso no es correcto, pero pese a esto no hemos reemplazado nuestra concepción del sentido común con una concepción científica más sofisticada. Pienso que la tarea más excitante de la filosofía de la ciencia del siglo XXI, y esto es algo para científicos y filósofos, sería dar cuenta de los resultados de la mecánica cuántica que nos permitirán asimilar la mecánica cuántica en una coherente visión global del mundo. Pienso que en el curso de este proyecto tendremos que revisar ciertas nociones cruciales, tal como la noción de la causalidad; y esta revisión tendrá efectos importantes sobre otras cuestiones, tales como las concernientes al determinismo y el libre albedrío. Este trabajo ya ha empezado, y espero que continúe exitosamente en el siglo XXI.

#### **4. Conclusión: venciendo la epistemología**

La historia de la filosofía, como es descrita en los libros estándares, es una gran historia de los trabajos de un número de genios altísimos. Desde Sócrates, Platón y Aristóteles, hasta Wittgenstein y Russell, los principales resultados de la filosofía están en los trabajos de estas grandes figuras. En ese sentido simplemente no hay genios altísimos vivos actualmente. Esto, creo, no es porque tengamos menos talento que nuestros predecesores. Por el contrario, creo que, paradójicamente, la razón de por qué no hay genios

reconocidos hoy es simplemente porque hay más filósofos buenos que viven actualmente que los que hubo en el pasado. Debido a que hay mucho talento, y se está haciendo un mucho mejor trabajo, es imposible para una sola figura o pocas figuras dominar el campo de una manera que era posible hasta principios del siglo XX. Opino que hay probablemente un número de otros campos iguales a la filosofía en este respecto –la aparente escasez de genios es el resultado del exceso más que del déficit de talento. Pero sea de esa forma o no el fenómeno es general, estoy bastante convencido que eso es verdad de la filosofía: el elevado número de trabajo duro, posible, las figuras talentosas en el campo hacen imposible para un pequeño grupo de personas ser reconocidas como estando a la cabeza y sobre los hombros de los otros.

Una de las muchas ventajas de tener un campo que no sea dominado por un diminuto número de abrumadoras figuras, es que la filosofía como una empresa cooperativa parece ser más posible que lo que típicamente ha sido en el pasado. Es bastante posible para el trabajo de la gente sobre un mismo conjunto de problemas ver dicha empresa como un avance para el entendimiento teórico en un dominio dado.

En mi opinión, y ha sido el tema de este artículo exponer esa opinión, el obstáculo más grande para el progreso de una clase teórica sistemática ha sido la obsesión con la epistemología. Creo que los problemas epistémicos, “¿cómo es posible que podamos tener conocimiento a la luz de las varias paradojas escépticas?”, deberían ser considerados de la misma forma en que otras paradojas en la historia de la filosofía han sido consideradas. Las paradojas de Zenón sobre el espacio y el tiempo, por ejemplo, propuso acertijos interesantes, pero nadie supuso que no podríamos seriamente intentar cruzar una habitación hasta que hubiéramos respondido primero al escepticismo de Zenón sobre la posibilidad de movimiento a través del espacio. Análogamente, creo, deberíamos tener la misma actitud hacia las paradojas sobre la posibilidad del conocimiento que fueron propuestas por filósofos escépticos. Eso es, estos son acertijos interesantes, y ellos proveen buenos ejercicios de cinco dedos [*five-fingers exercises*] para entrenar a los filósofos jóvenes, pero no debemos suponer que la posibilidad del conocimiento y el entendimiento dependen de si somos capaces de refutar el escepticismo de Hume. No puedo, por supuesto, predecir qué sucederá en el siglo XXI, pero puedo expresar mi esperanza, y pienso que en este escenario de nuestra historia intelectual es una esperanza bien fundada, que con el abandono de los prejuicios epistémicos en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la ética, la filosofía política y la filosofía de la ciencia, podemos lograr gran entendimiento teórico y más aportes constructivos

teóricamente de los que hemos tenido en cualquier momento de la historia de esta disciplina.

### Referencias

- Kuhn, K. (1962): *Structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.  
Rawls, J. (1972): *A theory of justice*. Cambridge, MA. Harvard: University Press.  
Searle, J. R. (1980): Minds, brains and programs. *Behav. Brain Sci.* 3, 417-457.  
Searle, J. R. (1995): *The construction of social reality*. New York: The Free Press.