

Teleosemántica e Indeterminación¹

David Papineau
Dpto. de Filosofía/King's College London.
d.papineau@kcl.ac.uk

Resumen

Este artículo se propone defender la teoría teleológica de la representación contra la objeción, proveniente de Jerry Fodor, de que ella no logra asignar contenidos determinados a los estados mentales. Baso mi defensa en el hecho de que los intentos anteriores de responder a esta objeción fallan por no reconocer la importancia de la estructura psicología creencia-deseo para la teoría teleológica de la representación.

Abstract

This paper aims to defend the teleological theory of representation against the objection, due to Jerry Fodor, that it fails to assign determinate contents to mental states. I shall argue that previous attempts to answer this objection fail to recognize the importance of belief-desire structure for the teleological theory of representation.

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es defender la teoría teleológica de la representación contra una objeción de Jerry Fodor. Argumentaré que intentos previos de responder a esta objeción no logran ver la importancia de la estructura creencia-deseo para la teoría teleológica de la representación.

La tesis central de la teoría teleológica (entiéndase en adelante “de la representación mental”) es que los contenidos representacionales de los estados mentales pueden ser explicados en términos de las funciones biológicas de esos estados. Más específicamente, esta teoría iguala los contenidos de estados informacionales (y en particular, por lo tanto, de las creencias) con aquellas condiciones en las cuales, según la biología, aquellos estados han de estar presentes; e iguala los contenidos de estados afectivos (y en particular, por tanto, de los deseos) con las condiciones que, según la biología, esos estados han de producir. (Para versiones de esta teoría, véase Dennett [4, ch.9]; [6, ch.8]; Fodor [7]; Millikan [12], [14]; Papineau [19], [20], [22]; McGinn [10, ch. 2]).

Los defensores de la teoría teleológica normalmente expresan sus referencias a funciones biológicas *etiologicamente*, en términos de procesos previos de selección natural. De acuerdo con la descripción etiológica de la función biológica, un ítem X tiene un propósito biológico Y si y sólo si X está presente ahora porque versiones previas de X fueron seleccionadas en virtud de estar haciendo Y. (Cf. Wright [30]; Millikan [14, ch. 1]; Neander [16], [17].) El caso paradigmático de tal selección es la selección Darwiniana inter-generacional de los rasgos genéticos. Pero muchos defensores de la teoría teleológica (aunque

¹ “Teleosemantics and Indeterminacy” apareció originalmente en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 76, marzo 1998. Se traduce aquí con permiso de su autor. La traducción es de William Duica.

no Millikan) también piensan que las funciones representacionales se derivan de una selección no-genética de los estados mentales durante el aprendizaje individual.

II. LA OBJECCIÓN DE FODOR

La teoría teleológica fue desarrollada en respuesta a las teorías del contenido como “indicador” (Dretske [6]; Stampe [27]). Las teorías de este tipo igualan los contenidos de los estados mentales con las condiciones con las que esos estados co-varían. La dificultad que tales teorías enfrentan es que no toda co-variación parece ser representacional (Fodor [7]). Mis creencias temporales co-varían con la posición de las manecillas de mi reloj, pero representan algo distinto, principalmente, el tiempo local, el cual será distinto si mi reloj es defectuoso.

El atractivo de la teoría teleológica es que ella impone limitaciones adicionales a las clases de co-variaciones que cuentan como representacionales. No es suficiente que un estado mental co-varíe de hecho con tal o cual condición. La teoría teleológica requiere adicionalmente que el estado ha de co-variar así desde un punto de vista biológico.

Fodor [8, ch.3], argumenta que esta ventaja es ilusoria. Considera el estado que es producido en el cerebro de una rana cuando su ojo es estimulado por un pequeño objeto negro moviéndose a su alrededor. A primera vista, dice Fodor, parecería como si la teoría teleológica atribuyera el contenido *mosca* a este estado, en línea con la intuición pre-teórica. Pues el estado de la rana ha sido presumiblemente favorecido por selección natural por las consecuencias ventajosas que éste produjo en aquellas ocasiones en que estuvo co-presente con las moscas. Sin embargo, continua Fodor, esta no es la única respuesta que autoriza la teoría teleológica. Dado que la mayoría de las pequeñas cosas negras en la historia evolutiva de la rana han sido moscas, ¿no es igualmente verdad que el estado de la rana ha sido seleccionado por las consecuencias ventajosas que este produjo cuando estuvo co-presente con pequeñas cosas negras? Esto parece pues implicar que la teoría teleológica debería atribuir el contenido *pequeña cosa negra* al estado del cerebro de la rana, tanto como el contenido *mosca*. Fodor argumenta entonces que la teoría teleológica es incapaz, después de todo, de asignar un contenido determinado a estados como el del cerebro de la rana.

Complementando su ejemplo, Fodor ofrece un diagnóstico general de la dificultad que enfrenta la teoría teleológica. Adscribe la dificultad a la “extensionalidad” de la selección natural. Según Fodor, a la selección natural le importan las situaciones en las que un rasgo dado tiene resultados ventajosos; pero no le importa a la selección natural cómo son descritas esas clases de

situaciones. De modo que, dado que “mosca” y “pequeña cosa negra en movimiento” han sido más o menos co-extencionales en la historia de la rana, no sorprende que la teoría teleológica sea incapaz de decidir entre ellas como lecturas del estado cerebral de la rana.

Pienso que, si bien Fodor tiene razón en que los ejemplos tipo-rana presentan una dificultad para la teoría teleológica, está equivocado en su diagnóstico general de la dificultad. No parece haber una buena razón para creer que la selección natural es “extensional” como lo sugiere Fodor. Por el contrario, los biólogos están interesados, no tanto en *cuándo* un rasgo es ventajoso, sino en *por qué*, y por esta razón se limitan a descripciones *causalmente relevantes* de las situaciones biológicas. (Cf. Millikan, [15 p. 160]; Neander [18, pp. 114, 121-3].) Si esto no fuera así, no serían sólo “mosca” y “pequeña cosa negra” las descripciones candidatas de la función del estado de la rana, sino también cualquier característica tipo-verzul [*grue-like*] que hubiera estado accidentalmente presente en todas las ocasiones pasadas cuando el estado de la rana resultó ventajoso. Tal vez haya problemas metafísicos que subyacen al hecho de que “mosca” y “pequeña cosa negra” son descripciones causalmente relevantes, mientras que las descripciones tipo-verzul no lo son. Pero puesto que nadie diría que esos problemas metafísicos invalidan el análisis biológico en general, no sería razonable argüir que ellos son un obstáculo para un análisis biológico de la representación en particular. (Cf. Sterelny [28, pp. 127].)

Aun así, el problema de la rana apunta a una indeterminación general en atribuciones de función basadas en la selección natural, si bien no es la indeterminación que Fodor identifica. La fuente real del problema de la rana no es que la selección natural sea “extensional”, sino, más bien, que la atribución de las funciones biológicas parece indeterminada *incluso si* nos restringimos a descripciones causalmente relevantes. Para tomar prestado un ejemplo de Karen Neander [18, pp. 114-5], imaginen que una especie de antilope de una región montañosa tiene algún rasgo distintivo T que ha sido seleccionado porque (a) altera la estructura de la hemoglobina del antilope, (b) aumenta la captación de oxígeno, (c) permite al antilope vivir en territorios más altos, (d) le da acceso a un abundante suministro de comida, (e) aumenta su éxito reproductivo. ¿Cuál de esta “concertina” de efectos es función de T? No parece haber una respuesta obvia. Después de todo, por hipótesis, es a causa de que T ha producido todos los efectos de la concertina en varias ocasiones pasadas que ha sido seleccionado. La noción etiológica de función no parece pues ofrecer bases para identificar a uno cualquiera de los efectos como función de T.

Podemos ver el problema de la rana como la consecuencia de esta indeterminación general para la teoría teleológica de la representación. El estado del cerebro de la rana permite a ésta (i) detectar pequeñas cosas negras y por

ello (ii) detectar moscas. Pero dado que el estado de la rana fue seleccionado en virtud de su capacidad de hacer ambas cosas, la noción etiológica de función no discrimina entre ellas.

III. LA RESPUESTA DE MILLIKAN

Ahora procederé a considerar las respuestas hechas a Fodor por Ruth Millikan (sección III) y Karen Neander (secciones IV-VI). Argumentaré que, si bien cada una contiene una buena idea, ambas fallan porque no prestan suficiente atención a la significación de la estructura creencia-deseo. Luego daré mi propia respuesta a Fodor (secciones VII-X), la cual acudirá a esas dos buenas ideas, pero también se centrará específicamente en los propósitos representacionales de creencias y deseos.

Ruth Millikan argumenta que el problema de Fodor surge porque él se está concentrando en las *causas* del estado cerebral de la rana, y no en la forma en que la rana *usa* el estado para dirigir acciones. El propósito del estado no depende de la condición que se supone lo causa, sostiene Millikan, sino más bien de la condición que permite el uso del estado para satisfacer una función biológica ulterior. (Millikan [14 esp. cap. 4 y 11]; [15]).

El estado de la rana hace a la rana sacar la lengua. ¿Qué asegura que sacar la lengua tendrá resultados biológicamente ventajosos para la rana? No sólo una pequeña cosa negra, pues esto ciertamente no llevará a resultados ventajosos si es una partícula de polvo en vez de una mosca. Tampoco lo es exactamente la presencia de una mosca, pues cualquier otro insecto comestible será igualmente apropiado para la rana y una mosca incomible no lo será. Millikan argumenta, entonces, que el contenido del estado de la rana es algo como *comida*, más que “pequeña cosa negra moviéndose” o incluso “mosca” [15, p. 167].

Estoy enteramente de acuerdo con Millikan en que debemos centrarnos en los *resultados* más que en las causas. Si un rasgo biológico tiene una función, es porque éste produce efectos ventajosos. En el caso de un estado informacional, éste producirá efectos ventajosos al *estar presente en tales y cuales circunstancias*. La teoría teleológica debe por tanto identificar el contenido de un estado informacional con las circunstancias en las que éste conduce a efectos ventajosos.

Donde Millikan se equivoca, sin embargo, es al igualar aquí “efectos ventajosos” con *cualquier* efecto biológicamente ventajoso. Como argumentaré en las secciones VII-X, la teoría teleológica sólo funcionará si igualamos los efectos ventajosos específicamente con *efectos que satisfacen deseos*, más que con cualquier efecto biológicamente ventajoso.

Sin esta modificación, la sugerencia de Millikan caerá en el problema general de la “concertina” que apareció al final de la última sección. Ella dice que el estado de la rana representa *comida*, más que mosca o pequeña cosa negra moviéndose, porque es sólo cuando hay comida presente que la acción de la rana tiene efectos ventajosos. Pero ¿por qué parar aquí? Si la comida desata una reacción alérgica o, en alguna otra forma, fracasa en fomentar la salud de la rana, entonces ninguna ventaja biológica ocurre. Entonces, ¿por qué no pensar que el estado de la rana representa *preservador de salud*, en vez de *comida*? Por la misma razón, ¿por qué no pensar que el estado de la rana representa *incrementador de la reproducción*? Comer la mosca no tendrá ningún efecto ventajoso que contribuya a la selección natural, en esas ocasiones donde, por ejemplo, la mosca contiene alguna sustancia que esteriliza a la rana o, por alguna otra razón, no ayuda a la rana a encontrar un compañero para reproducirse. (Cf. Goode y Griffith, [9, p. 104-5], Neander [18, pp. 126-7].)

IV. LA RESPUESTA DE NEANDER

Karen Neander intenta una estrategia diferente. Ella comienza con el problema general de la “concertina” como lo ha especificado en su propio ejemplo del antilope de montaña. Su repuesta a este problema es que *todos* los efectos del rasgo T del antilope son en efecto funciones genuinas. Su razonamiento es que cuando todo funciona como biológicamente se espera, entonces el rasgo del antilope produce todos estos efectos. Estoy de acuerdo con Neander en que esto es lo que hay que decir. El rasgo T tiene el conjunto total de los efectos como sus funciones. Después de todo, la selección pasada de T ocurrió precisamente cuando todos esos efectos fueron producidos, más que algún subconjunto.

Sin embargo, señala luego Neander, si nos centramos en la noción de malfuncionamiento, más que en la de función, entonces es posible identificar uno de estos efectos como una función que es *específica* del rasgo T del antilope. El punto es que *no todos los efectos en cuestión son tales que su ausencia significa que T funciona mal*. Supongamos que de hecho no hay incremento en la captación de oxígeno en algún miembro de la especie antilope en particular. ¿Significa esto que T no está haciendo su trabajo? No necesariamente, porque el incremento en la captación de oxígeno también depende de otros rasgos, tal como pulmones eficientes, de modo que la falta de incremento en la captación de oxígeno podría, en cambio, deberse al mal funcionamiento de los pulmones. En tal caso, si por ejemplo el antilope tiene pulmones deficientes, el rasgo T no realizará la mayoría de sus funciones. Pero sería un error en ese caso decir que el rasgo T funciona mal, pues la ausencia de estos efectos es falla de los pulmones deficientes, más que de T.

Por cierto, si no hay incremento en la captación de oxígeno (o habitat en terreno montañoso, o éxito reproductivo) esto *podría* deberse a que T funciona mal. Pero podría también deberse a que otras partes del organismo no están haciendo su trabajo. De modo que si preguntamos, ¿“cuál ausencia *asegura* que T funciona mal? tenemos una respuesta única “la ausencia de aquel efecto que depende de T solamente, principalmente, la estructura alterada de la hemoglobina.”

El punto del énfasis de Neander en la disfunción es que esta nos da una razón para identificar, entre los diferentes efectos que han sido responsables de la selección del rasgo, una función particular que sea *específica* de ese rasgo. Neander amplía esta idea al relacionarla con la noción de análisis funcional de Robert Cummins (3). Cummins señala que el funcionamiento de cualquier entidad compleja, como un organismo biológico, puede ser sucesivamente descompuesto en subsistemas. La primera descomposición de un organismo podría darnos el sistema circulatorio, el sistema respiratorio, el sistema inmunológico, el sistema nervioso, etc; el sistema circulatorio podría luego ser descompuesto en el corazón, los vasos sanguíneos, la sangre, etc. En cada nivel la contribución hecha por cada parte al funcionamiento del todo puede ser descrita. Neander argumenta que la función específica a un rasgo cualquiera es el efecto inmediato que este produce en *el nivel más bajo de descripción donde él aparece como un componente no analizado en el análisis funcional*. La idea es que, dado cualquier rasgo T, deberíamos analizar el sistema hasta que T aparezca como un componente básico no descompuesto y luego notar qué efecto inmediato produce T en ese nivel de descripción.

Neander sostiene luego que esta idea general ofrece una respuesta al reto de la indeterminación que Fodor pone a la teoría teleológica del contenido. Más específicamente, ella sostiene que si se aplica su análisis general de las funciones a la rana, se puede concluir que el estado de la rana representa *pequeñas cosas negras*, más que moscas o comida o capacitadores de la reproducción. Pues, si uno toma el nivel más bajo en el que el sistema de detección de insectos de la rana es un componente no analizado, argumenta Neander, entonces el más inmediato efecto producido por este sistema es detectar pequeñas cosas negras [18, pp. 129-130]. Es sólo como un resultado de hacer esto que el sistema detecta moscas o comida para ranas o capacitadores de la reproducción. El contenido de los estados de este sistema es entonces *pequeñas cosas negras*.

V. LAS RANAS SON UN MAL EJEMPLO

Creo que Neander tiene la solución correcta al problema general de indeterminación que enfrentan todas las atribuciones de funciones. Podemos identificar la función específica de un determinado rasgo biológico concentrándonos en casos donde ese rasgo no funciona.

Más aún, como explicaré después, creo que este análisis general de las funciones ayuda a responder la objeción más específica de Fodor de que las atribuciones teleosemánticas del contenido son indeterminadas. Sin embargo, no creo que el uso que la propia Neander hace de su análisis general sea la forma correcta de responder a Fodor. Mi respuesta a Fodor usará su análisis general de las funciones en una forma diferente.

En un momento explicaré lo que es incorrecto en la propia respuesta de Neander a Fodor. Pero primero me gustaría abogar contra la excesiva atención puesta al ejemplo de la rana en la literatura sobre la objeción de Fodor.

Nótese que en lo que va de la discusión se observa que no hay intuiciones pre-teóricas claras acerca de lo que representa *realmente* el estado de la rana. Diferentes participantes en el debate favorecen atribuciones de contenido muy distintas al estado de la rana. La discusión inicial de Fodor asume que una buena teoría debería hacer que este estado represente *mosca*. Millikan se contenta con una teoría que implique que lo que representa es *comida*. Ahora Neander defiende una teoría que dice que representa *pequeña cosa negra*.

Una consecuencia obvia es que nosotros no podremos evaluar teorías de la representación haciendo notar lo que estas implican acerca de las ranas. En ausencia de algún acuerdo pre-teórico, cada teoría es libre de interpretar las ranas a su antojo.

Más aún, sospecho que detrás de este punto metodológico hay una moraleja más sustancial. Básicamente, que la razón de que no haya intuiciones firmes acerca del contenido del estado de la rana, es que no hay aquí en realidad ningún hecho esperando ser descubierto. Mi propia respuesta a Fodor implicará que un estado cognitivo sólo tiene un contenido definido cuando es parte de una estructura psicológica con la complejidad de la psicología de creencia-deseo. Un corolario es que el estado de la rana, que no encaja en tal estructura (al menos como se describe a la rana en la literatura filosófica)², no representa en efecto de modo definido *mosca*, más bien que *comida de rana* o *pequeña cosa negra*.

Algunos comentaristas de la teoría teleológica argumentan que la primera tarea de ésta es abordar ejemplos biológicamente simples como el del estado de la rana. Si la teoría no puede dar cuenta de los estados representacionales simples de las ranas, entonces ¿qué posibilidad tiene con los estados

² Es debatible que las ranas sean tan simples como lo suponen los filósofos. La historia filosófica standard es que las ranas continuarán sacando su lengua indefinidamente, de un modo automático, cada vez que sean estimuladas por pequeñas cosas negras. Pero he oído decir que las ranas no son tan irreflexivas como la *Sphex*, y que sólo lo parecen en laboratorios donde son alimentadas con abejas u otras pequeñas cosas negras que no logran aplacar su hambre. Según esto, las ranas que reciban suficientes moscas cesarán de sacar su lengua hasta volver a tener hambre. Pero en aras de la simplicidad en la exposición, continuaré asumiendo que el comportamiento de las ranas nunca es afectado reflexivamente por su estado digestivo.

representacionales mucho más complicados de los seres humanos? (Agar [1, pp. 1-2].) Después de todo, debe ser más fácil identificar los hechos funcionales en animales simples como las ranas, que en organismos más complicados como los seres humanos. Y si los hechos representacionales dependen de hechos funcionales, como lo sostiene la teoría teleológica, entonces ¿no se sigue de ello que la representación de las ranas debe ser más fácil de entender que la representación humana?

Pero esto es demasiado rápido. Aún no sabemos cómo están relacionados los hechos representacionales con los hechos funcionales. Incluso si asumimos que ellos están de algún modo relacionados, la discusión hasta ahora muestra que la dependencia no es obvia. Así, es perfectamente posible que la *clase* de hecho funcional requerido para fijar hechos representacionales despliegue una complejidad que la rana no posee. Esto es lo que argumentaré. Los rasgos de la rana tienen funciones perfectamente buenas, pero estas no son la clase de funciones que fijan representaciones determinadas. La representación sólo se vuelve determinada cuando nos alejamos de las ranas hacia seres con psicologías más complejas.

Cierto, cuando llegamos a la plena complejidad de los seres humanos, la teoría teleológica enfrenta varios problemas ulteriores (por ejemplo, necesita mostrar cómo los muchos estados mentales sofisticados que los humanos alcanzan en el curso del desarrollo individual, la mayoría de los cuales no tiene una obvia relevancia biológica, de alguna manera derivan sus poderes representacionales de procesos de selección genéticos o no-genéticos). Sin embargo, tales problemas ulteriores no son mi preocupación actual. Mi meta aquí es solamente responder a la objeción de indeterminación de Fodor, y mi tesis es que no seremos capaces de enfrentar esa objeción hasta que nos hayamos alejado de las ranas hacia seres con creencias y deseos.

VI. OBJECIONES A NEANDER.

Aún le debo una respuesta a Neander. Recuérdese que Neander piensa que el estado de la rana representa *pequeña cosa negra*, sobre la base de que “detectar pequeñas cosas negras” es el efecto más inmediato producido por el detector de insectos de la rana en el nivel más bajo en el que éste es un componente no-analizado [18, pp. 129-30].

La estrategia de Neander es identificar las funciones específicas de un rasgo biológico determinado, estableciendo cuáles de sus efectos son más inmediatos. Y ella dice que “detectar pequeñas cosas negras” es el efecto más inmediato del sistema de detección de la rana. Mi objeción fundamental a esta estrategia es que “*detectar pequeñas cosas negras*” no parece ser en absoluto un *efecto*. Los siguientes son seguramente los efectos del sistema de detección de la rana:

la rana estira la lengua; atrapa una pequeña cosa negra; atrapa una mosca; obtiene comida; etc. Si hay alguno, el efecto más inmediato es *estirar la lengua*. En cualquier caso, “detectar-tal-y-cual” no está caracterizado entre los efectos.

Yo diría que “detectar X” es una noción afin a “representarse X”. Es la clase de noción que la teoría teleológica necesita analizar, no una noción que se pueda tomar como dada. Para solucionar el problema de la rana, Neander debe *empezar* por la estructura de los efectos producida por el sistema de detección de la rana y, a través de ello, llegar a una *conclusión* acerca de lo que ésta detecta. Parece una petición de principio tener “detectar X” apareciendo entre los efectos.

¿No podría Neander decir que el efecto más inmediato del sistema de detección es que la rana estira-la-lengua-en-respuesta-a-pequeñas-cosas-negras?³ Pero si vamos a incluir el estímulo que produce la respuesta como parte de la descripción del efecto más inmediato ¿por qué no decir que el efecto más inmediato es estirar-la-lengua-en-respuesta-a-las-moscas o, estirar-la-lengua-en-respuesta-a-la-comida, o así sucesivamente? Todas estas parecen descripciones alternativas respetables del efecto más inmediato del sistema de detección de la rana, a saber, su estirar la lengua.

Cierto, de hecho *atrapar pequeñas cosas negras* es un efecto más inmediato que *atrapar moscas*, u *obtener comida*. Pero este es un asunto de los *efectos* que resultan del estado de la rana, no de aquello a lo que está *respondiendo* el estado. Parecería ser una confusión inferir de esto que estirar-la-lengua-en-respuesta-a-pequeñas-cosas-negras debería de alguna manera ser privilegiado sobre estirar-la-lengua-en-respuesta-a-las-moscas. No hay una razón obvia para sostener que el efecto más inmediato (estirar la lengua) deba ser caracterizado como una respuesta a la condición requerida por el efecto próximo más inmediato (pequeña cosa negra). Después de todo, como acabo de anotarlo, parece inicialmente tener mucho sentido decir que la rana está estirando la lengua en respuesta a las moscas, o a la comida, etc.

Yo argumentaría que Neander no ha tomado suficientemente en cuenta el punto de Millikan, de que el contenido representacional depende de cómo es usada la representación, no de lo que la causa. En su discusión general de la teleología, Neander se concentra, muy correctamente, en los *efectos* de los rasgos biológicos. Pero tan pronto como se ocupa de la representación, se pregunta por lo que supuestamente *causa* el estado de la rana (lo que se supone que ésta detecta). Desde el punto de vista teleológico, esto es empezar en el extremo equivocado. La estrategia teleosemántica requiere que identifiquemos primero qué se supone que es producido por el estado, y luego lo usemos para decir lo que está representando. Neander, sin embargo, trata de decidir

³ Neander me sugirió esta posibilidad por correspondencia.

directamente lo que el estado está representando, sin considerar qué efecto se supone que produce. Quizás una elaboración ulterior podría mostrar cómo esta estrategia orientada-por-*impulsos* pueda hacerse funcionar. Pero tal estrategia tendría más en común con las viejas teorías del contenido como indicador, que con la clase de teoría teleosemántica que Neander está tratando de defender.

VII. UNA SOLUCIÓN ALTERNATIVA

Permitaseme ahora ofrecer mi propia solución al problema de la indeterminación. Primero enunciaré la solución brevemente y luego entraré en detalles.

Considérese algún animal que tenga deseos definidos. Supongamos, en particular, que desea comer una mosca. (Desea comer una mosca, no sólo cualquier pequeña cosa negra, ni cualquier otra comida -- tal y como un ser humano podría querer comer un chocolate, no cualquier cosa que se vea de color café y suave, ni cualquier comida). Supongamos adicionalmente que este deseo, cuando se combina con alguna creencia *S*, causa que el animal dispare su lengua hacia afuera. Si asumimos ahora que el propósito biológico de las creencias es estar presentes en esas circunstancias, donde el comportamiento que ellas propician satisfará los *deseos* con los que están combinadas, entonces de allí se sigue que el contenido de la creencia *S* es que *una mosca* está al alcance-de-la-lengua, y no simplemente comida o algo negro moviéndose. Pues es sólo cuando una mosca está de hecho dentro del alcance-de-la-lengua, que el deseo del animal por una mosca será satisfecho. Si estuviese respondiendo a una comida que no fuese una mosca, o a una pequeña cosa negra que no fuera una mosca, entonces su deseo no sería satisfecho al capturarla.

Este análisis es sólo una versión de la idea de Millikan, de que deberíamos identificar el contenido de un estado informacional con esa condición que asegurará que el comportamiento que este estado genera tendrá resultados biológicamente exitosos. Pero va más allá de Millikan al centrarse específicamente en resultados que son exitosos en el sentido específico de satisfacer deseos, no en resultados cualesquiera que sean biológicamente exitosos en cualquier sentido. Es por esta restricción que mi sugerencia evita la indeterminación que permanece en la aproximación de Millikan. Mientras que comida, salud y éxito reproductivo son todos, sin duda, resultados exitosos que se siguen biológicamente del comportamiento del animal, las circunstancias requeridas para que ellos se sigan no contarán como el contenido de *S*, en mi propuesta, a menos que estos sean resultados que el animal *desea*.

Si esta explicación del contenido de las creencias es acertado, entonces de ello se sigue que los animales que no tienen una psicología creencia-deseo son cognitivamente demasiado simples para tener estados mentales con contenidos definidos. Los contenidos de los estados mentales solo están fijados por sus roles en una estructura interrelacionada de creencias y deseos.

VIII. CREENCIAS Y DESEOS

La sugerencia en la última sección fue un ejemplo de una estrategia familiar para ajustar contenidos de creencias en términos de contenidos de deseos: el contenido de una creencia es aquella condición que asegurará la satisfacción de cualquier deseo con el que se combine para generar conductas (Cf. Ramsey [25, p. 159]; Putnam [24], Appiah [2]; Mellor [11]; Whyte [29]; Papineau [21].) Algunos lectores podrían aquí sentir curiosidad en cuanto a por qué debemos hacer las cosas en este sentido. Supóngase que damos por hecho que los contenidos de creencias y deseos son interdependientes. Incluso así ¿por qué no fijar los contenidos de deseo en términos de contenidos de creencia? O ¿por qué no fijar ambos en términos de algo más?⁴

Todas estas direcciones diferentes en la explicación han sido exploradas en la literatura. Pero la aproximación teleológica que estoy defendiendo aquí está comprometida con la explicación del contenido de creencia en términos del contenido de deseo. Esto se debe a que las funciones biológicas son siempre un asunto de *efectos* en virtud de los cuales los rasgos son seleccionados. Las creencias, sin embargo, no tienen efectos propios. Más bien, su propósito biológico es producir aquel resultado que satisfaga los propósitos de los deseos con los que están actuando en consonancia. Así, la teoría teleológica comenzará con los resultados que, biológicamente hablando, se espera que los deseos produzcan y que serán considerados como las condiciones de satisfacción de esos deseos. Y luego explicará los contenidos de creencias derivativamente, diciendo que el propósito de las creencias es generar acciones que producirán resultados deseados en tales y cuales condiciones, condiciones éstas que contarán por lo tanto como las condiciones de verdad de esas creencias.⁵

⁴ Se necesitará de algo más si queremos fijar tanto los contenidos de las creencias como los de los deseos, pues no podemos despejar dos incógnitas (contenido de creencias y de deseos) con una sola ecuación (la verdad de las creencias garantiza la satisfacción de los deseos). Cfr. Stalnaker [26, esp. pp. 15-18], Papineau [19, p. 555].

⁵ Quizá algunas creencias tengan también una clase distinta de propósito. Considérese la creencia de que un animal feroz está más cerca de lo que realmente está, o la creencia de que Ud. saldrá ileso de una prueba inminente de violencia. Quizá estas creencias tienen una función biológica extra, además de ayudar a la satisfacción de deseos - a saber la función de hacernos actuar de maneras que promuevan nuestras necesidades biológicas, aun a costa de frustrar nuestros deseos. (Por ejemplo, la creencia respecto del animal feroz puede impedirle satisfacer su curiosidad y hacerlo huir sin demora; la creencia de la inmunidad contra la lesión le impedirá evitar peligros y lo hará pelear sin temer.) Sin embargo, si existen esos casos, la teoría teleológica de la representación deberá ignorar estas funciones adicionales y analizar los contenidos condición-verdad de las creencias con base en su función standard de satisfacer deseos. Pues nótese que las condiciones requeridas para que las creencias sirvan funciones especiales de protección de necesidades, *no* serán normalmente parte de las condiciones de verdad de esas creencias. La creencia "el animal está cerca" servirá a su función especial cuando el animal esté de hecho más lejos; similarmente, la creencia "no seré lesionado" hace su trabajo especial precisamente cuando una lesión es probable. Para una discusión más detallada de este asunto, ver Papineau [22, ch. 3.4]

De esa manera estoy comprometido a explicar contenidos de creencia en términos de contenidos de deseo. Dado esto, sin embargo, podría parecer que estoy expuesto a una obvia variación de la objeción de Fodor. Pues ¿no aparece el problema de Fodor tanto para los deseos como para las creencias? Si pensamos en los contenidos de los deseos, de acuerdo con la teoría teleológica, como los resultados que biológicamente se supone que estos producen, entonces ¿por qué fijar el contenido *mosca*, por ejemplo, para un deseo dado? Después de todo, no son pequeñas cosas negras, comida, salud, supervivencia y éxito reproductivo igualmente efectos que biológicamente se esperan de este deseo? (Fodor [8, p 72].)

Si los contenidos de deseo son tan indeterminados como los contenidos de creencia, entonces la estrategia de usar deseos para determinar creencias no funcionará. Sin embargo, creo que ahora tenemos los recursos para responder a esta objeción. Podemos usar el enfoque general de Neander acerca de cuáles funciones son específicas de cuáles rasgos biológicos, para identificar los contenidos de estados de deseo.⁶

La idea general será que la función que es específica a un deseo, en el sentido de Neander, debería contarse como su condición de satisfacción. Elaboraré esta idea en la sección subsiguiente. Pero primero será útil hacer algunas anotaciones acerca de la interrelación entre las funciones biológicas de las creencias y los deseos en seres como nosotros.

La función de las creencia es quizá la más obvia. Las creencias permiten a los organismos ajustar sus conductas a las circunstancias. Podemos aclarar esta idea comparando seres como nosotros con un tipo más simple de organismo (llamémoslos "simplones"). Los "simplones" no tienen dos clases de estados mentales, informacional y motivacional, que interactúen en la generación de una conducta. En la medida en que tienen estados mentales, cada uno es activado por algún estímulo específico y lleva a una conducta específica. Estamos suponiendo que las ranas son así. Cada pequeña cosa negra dispara un estado que hace que la rana estire su lengua hacia afuera. Pero los seres humanos son diferentes. Nuestros deseos no siempre generan las mismas conductas. Qué conducta se produce por un deseo dado, depende de con qué creencias se combine al actuar. El punto de esta dependencia de la conducta respecto de creencias es que esto nos permite variar nuestra conducta de acuerdo con las circunstancias. Si la creencia hace su trabajo apropiadamente (es decir, se tiene en las circunstancias que la hacen verdadera), entonces la conducta escogida será apropiada para producir el resultado deseado en esas

⁶ Permitaseme reiterar la diferencia entre la explicación general de las funciones biológicas según Neander, que yo sostengo en la sección 4, y su propia aplicación de esta idea al problema de Fodor, que yo critico en la sección 6. Quiero usar la explicación general de las funciones de Neander, pero la aplicaré al problema de Fodor de una manera propia.

circunstancias. De esa manera somos capaces de hacerlo mucho mejor que los “simplones”, en tanto que podemos atender a nuestros deseos con respuestas relativamente flexibles a lo largo del rango de circunstancias diferentes sobre el que nuestras creencias nos informan.

Concentrémonos ahora en el papel de los deseos. El papel de los deseos en nuestra psicología creencia-deseo es menos frecuentemente resaltado que el de las creencias, lo que es una lástima, dado que es en cierta forma menos obvio. Desde el punto de vista de la evolución, no es siquiera claro por qué tenemos un rango de deseos diferentes. ¿Por qué no escogemos simplemente cualquier conducta que maximice el éxito reproductivo? Para ver el punto de esta pregunta, comparémonos nosotros mismos con un tipo de organismo que llamaré “super-cerebro”. Al tener creencias, los “super-cerebros” son como nosotros y distintos de los “simplones”, pero sus creencias informan únicamente la búsqueda exclusiva del éxito reproductivo. Los super-cerebros escogen la acción que ellos creen que va a maximizar el éxito reproductivo. Dados cerebros óptimamente eficientes, estos super-cerebros serían seres biológicamente ideales. Sin embargo, los seres humanos somos diferentes, presumiblemente porque sería muy difícil para nosotros, dadas nuestras limitadas capacidades cognitivas (sin mencionar las capacidades limitadas de nuestros ancestros evolutivos), calcular confiablemente en tiempo real las acciones que maximizarán el éxito reproductivo. De modo que en su lugar la selección natural nos ha dado estados (deseos innatos y adquiridos) que nos hacen usar nuestras creencias para seleccionar acciones que producirán ciertos resultados intermedios, como comida, abrigo y coca-cola. Estos resultados se correlacionan en un grado razonablemente adecuado con el éxito reproductivo, razón por la cual hemos evolucionado para desearlos. Pero incluso cuando podemos ver que ellos entran en conflicto con el éxito reproductivo, los apetecemos de todos modos, lo que nos diferencia de los “super-cerebros”.

La diferencia entre nosotros y los super-cerebros puede no estar completamente clara, ¿no tendrán también los super-cerebros deseos intermedios? Por ejemplo, ¿no podría un super-cerebro juzgar que el mejor medio ahora disponible para su éxito reproductivo es comer helado, y desear por esa razón un poco de helado? Pero mientras un super-cerebro puede apetecer helado como medio, no lo deseará como lo hacemos nosotros. Pues por hipótesis, el super-cerebro cesará de apetecer el helado tan pronto como empiece a pensar que no es bueno para su salud o es de algún modo nocivo para su éxito reproductivo. Nosotros no somos así. Aunque es de presumir que mi deseo de un helado es ambientalmente adquirido más que genéticamente innato, éste persistirá aún después de que yo descubra que el helado me engorda. La vida

sería mucho más simple si todos nuestros deseos hacia resultados intermedios simplemente se disolvieran tan pronto como descubriéramos que interfieren con metas biológicas más fundamentales.⁷

IX. REALISMO PSICOLÓGICO

Algunos lectores podrán estar preocupados por el estatus de las afirmaciones empíricas relativamente detalladas de la última sección acerca de la estructura y la función biológica de la psicología humana de creencias y deseos. Una respuesta completa a esta preocupación es claramente imposible aquí, pero un par de breves comentarios podrían ayudar. (Para una discusión más detallada véase Papineau [22], [23].)

Considérense otra vez los “simplones” y los “super-cerebros”. He supuesto que nosotros los humanos somos diferentes de ambos. He asumido que somos diferentes de los simplones en que nuestro comportamiento varía dependiendo de lo que nuestras *creencias* señalen como el mejor medio para ciertos fines. Y he asumido que somos diferentes de los super-cerebros en que los fines que buscamos son los resultados intermedios que *deseamos*, y no sólo el éxito reproductivo.

Hasta ahora no he ofrecido evidencia de estas afirmaciones acerca de los seres humanos. Simplemente los he presentado como trivialidades de la psicología popular. Pero no tenemos que quedarnos con el hecho de que la psicología popular *dice* que somos diferentes de los simplones y los super-cerebros. Pues hay buena cantidad de evidencia conductual directa para mostrar que *somos* diferentes. Después de todo, no nos comportamos como simplones o super-cerebros. Tan pronto como aprendo que el bar no expende cerveza, la llegada de las 7 p.m. cesa de estimularme a ir allá. No soy, pues, un simplón. E incluso después de descubrir que tomar cerveza sólo obstaculiza mi éxito reproductivo, continúo bebiéndola. No soy, pues, un super-cerebro.

Es obvio que este tipo de evidencia puede ser multiplicada indefinidamente. La estructura de nuestra conducta sería muy diferente si no estuviera dirigida por creencias y deseos. Tenemos entonces todas las razones para creer que realmente tenemos la estructura de creencias y deseos supuesta por la psicología popular.⁸

⁷ Dado que la función global de nuestro sistema cognitivo es mejorar el éxito reproductivo, es subóptimo que nuestros deseos persistan aún frente a la evidencia de que son nocivos. Pero este es el costo de un sistema que ha sido diseñado para calcular los medios óptimos para resultados intermedios en tiempo real. Es cierto que esos resultados habrán sido escogidos por su asociación con el éxito reproductivo en nuestra experiencia individual y evolutiva de largo plazo. Pero como el sentido de tener deseos hacia estos resultados es evitarnos el tener que calcular su relevancia para el éxito reproductivo cada vez que tomamos una decisión, es inevitable que información nueva sobre esta relevancia no tenga ningún efecto inmediato sobre nuestras decisiones.

⁸ Si las creencias y los deseos tienen o no una estructura compuesta, es una cuestión ulterior, ubicada en el centro del debate actual entre programas tradicionales y conexionistas en inteligencia

Más aún, si tenemos esta estructura, se trata presumiblemente de un asunto de diseño biológico. Sería muy extraño aceptar que los humanos ciertamente tienen una estructura de creencias y deseos, y aún así negar que esta estructura ha evolucionado porque permite a los humanos ajustar su conducta a circunstancias dadas y a través de ello alcanzar resultados que están correlacionados con (pero son distintos de) el éxito reproductivo. No deberíamos por supuesto creer cualquier historia *ad-hoc* que sea ofrecida como explicación de algún rasgo biológico. Pero en el caso de la psicología humana de creencias-deseos es difícil ver como podría haber otra explicación posible aparte del diseño evolutivo. (Millikan [13, pp. 292-4].)

X. LOS CONTENIDOS DE DESEO

La tarea que todavía enfrento es mostrar cómo la teoría teleológica puede especificar el contenido de los deseos frente a la objeción de la indeterminación de Fodor. Mi estrategia consiste en tomar el análisis de Neander acerca de cuáles funciones son específicas a cuáles rasgos y luego aplicarlo, no como ella lo hace, sino más bien en el contexto de la psicología creencia-deseo, para establecer específicamente cual de los resultados producidos por un deseo es su función específica. Mi sugerencia es entonces que la teoría teleológica debería identificar la condición de satisfacción de un deseo como aquel resultado que es la función *específica* del deseo.

Será de gran ayuda en este punto cambiar ligeramente los ejemplos, y considerar ahora el deseo de comida en algún organismo con una psicología de creencia-deseo. Mi tarea es mostrar que tener comida en su estómago es la función específica de éste deseo, en el sentido de Neander, frente a las quejas de Fodor de que este deseo supuestamente produce también número de resultados diversos.

Considérese un caso típico en el que su deseo de comida lo lleva a poner el contenido de su cuchara en su boca. Si todo sale bien, su deseo tiene los siguientes resultados: usted mueve su brazo derecho, su cuchara entra en su boca, su estómago recibe el alimento, el alimento es digerido, su salud es preservada, usted sobrevive, usted se reproduce. Fodor señalaría que el propósito biológico del estado de deseo es producir justo esta “concertina” de resultados. Entonces ¿qué autoriza a la teoría teleológica a escoger sólo uno - la recepción de la comida en el estómago - como la condición de satisfacción del deseo?

Como paso preliminar, será útil dividir esto en dos problemas. Primero, ¿qué muestra que los resultados iniciales en la secuencia de arriba (Ud. mueve su brazo, la cuchara entra en su boca) no son la condición de satisfacción del

artificial. Sin embargo, aunque esta cuestión es relevante para los detalles de la teoría teleológica, no es crucial para los temas discutidos en este ensayo. (Cfr. Papineau [23].)

deseo? Segundo, ¿qué muestra que los resultados posteriores (el alimento es digerido, su salud es preservada, Ud. sobrevive, Ud. se reproduce) no son la condición de satisfacción del deseo?

La respuesta al primer problema es suficientemente obvia. Las etapas iniciales en la concertina de resultados dependen tanto de las *creencias* que están detrás de su conducta, como del deseo mismo: (Si usted no creyera que hay comida en su cuchara, su deseo de comida no le haría poner la cuchara en su boca. Y si usted creyera por el contrario que hay comida en la alacena al otro lado del salón, entonces el deseo le haría caminar a través del salón.) Así, si queremos un resultado que se ligue al deseo como tal y no sólo a la conjunción del deseo con creencias específicas, entonces necesitamos mirar más adelante en la concertina, a aquellos resultados que se espera que el deseo produzca *siempre*, cuando las cosas funcionan como biológicamente se espera que deben hacerlo.

Podemos ampliar esta respuesta a nuestro primer problema contrastándonos con los "simplones". Los estados cognitivos de los simplones están diseñados para provocar siempre exactamente la misma secuencia de resultados (la lengua se dispara hacia afuera, objeto negro capturado,...). Pero nuestros estados cognitivos funcionan en una forma diferente. Qué secuencia de efectos es producida por un estado cognitivo, dado depende de los estados cognitivos con los que interactúe. En particular, los efectos iniciales producidos por cualquier deseo dependerán de las creencias con las que interactúe, pues diferentes creencias indicarán conductas diferentes como medio hacia la satisfacción del deseo. Si queremos entonces identificar los efectos cuya producción es la función del *deseo*, necesitamos ir suficientemente lejos a lo largo de la concertina para alcanzar los resultados que no dependen de las creencias que contingentemente interactúan con el deseo.

Esto nos trae ahora al segundo problema. Aunque podamos desechar los resultados iniciales en la concertina, todavía nos quedamos con los muchos resultados posteriores que el deseo siempre va a producir (el estómago recibe comida, la comida es digerida, su salud es preservada, Ud. sobrevive, Ud. se reproduce). Es aquí donde creo que debemos apelar al análisis de Neander. Podemos estar de acuerdo con que el deseo de comida no sólo tiene la función de poner comida en su estómago, sino también las funciones posteriores de permitir la digestión, fomentar la salud, etc. Pues presumiblemente fue cuando este deseo causó toda esta secuencia de resultados que la selección lo preservó. Sin embargo, si aplicamos el análisis de Neander, entonces vemos que la función de adquirir *comida* es, aún así, específica a este deseo. Pues el no-cumplimiento de funciones ulteriores, como digestión y reproducción, no muestra que este deseo sea disfuncional, pues estas funciones ulteriores dependen no sólo de que el deseo cumpla su función, sino también de otros rasgos, como que los sistemas digestivo y reproductivo hagan también lo suyo. Así, si la teoría

teleológica equipara los contenidos de los deseos con aquellos efectos que es su función específica producir, esto implica entonces la conclusión buscada de que en este caso el deseo es por comida.

Podemos pensar en el papel de los deseos de la siguiente forma. Cuando un deseo es activado, este se combina con las creencias actuales (por ejemplo, que hay comida en la cocina) para generar un comportamiento (ir a la cocina) que producirá un resultado específico (comida) si esas creencias son verdaderas. Este resultado específico (comida) es pues el trabajo del sistema psicológico activado por el deseo. Efectos ulteriores (digestión, salud, supervivencia, reproducción) dependen de otros sistemas también (el sistema digestivo, el sistema reproductivo, etc.) Si estos efectos ulteriores no se siguen, entonces algo ha funcionado mal biológicamente hablando. Pero no será una falla del sistema psicológico activado por el deseo, en la medida en que este sistema ha hecho su trabajo específico de obtener alimento.

Nótese cómo esto explica por qué el conocimiento de que el resultado de algún deseo es biológicamente desventajoso, no necesariamente nos disuade de perseguir ese resultado. (Saber que la cerveza obstaculiza mi éxito reproductivo, por ejemplo, no me disuade de tomar cerveza). Ello se debe a que no es usualmente la función específica del sistema psicológico que dirige nuestra conducta asegurar el éxito biológico final, sino más bien alcanzar resultados intermedios, principalmente, las condiciones de satisfacción de los deseos.

Podría ayudar el compararnos con los “super-cerebros” una vez más. Nuestra diferencia con los super-cerebros aclara el sentido en el que la función específica del deseo, en el sentido de Neander, es normalmente producir metas intermedias. Como hemos visto, no hay necesariamente una disfunción psicológica en seres como nosotros si el éxito reproductivo no es alcanzado, pues el sistema psicológico activado por nuestros deseos habrá hecho su trabajo si, digamos, conseguimos comida, incluso si el éxito reproductivo no tiene lugar. Pero para los “super-cerebros” es ciertamente una falla de su psicología si la meta última de maximizar el éxito reproductivo no es alcanzada. Pues la tarea del sistema psicológico de los super-cerebros es precisamente establecer cuáles acciones resultarán en el máximo éxito reproductivo, de modo que este sistema habrá fallado si no acierta en ello.⁹ La diferencia entre nosotros y los super-cerebros está pues en que nuestra psicología, en contraste con la de ellos, frecuentemente tiene la función específica de producir algún resultado intermedio como comida o abrigo o coca-cola, dependiendo de cuáles deseos son activados.

⁹ Una complicación: Una razón por la que un super-cerebro podría cometer un error sobre lo que maximizará el éxito reproductivo, es que el sistema digestivo no funcione cuando él piensa que sí. En este caso, la falla en alcanzar el éxito reproductivo se debería también en parte a la falla en el sistema digestivo. Pero nótese que aun en este caso no se debe *sólo* a una falla en el sistema digestivo. Pues el sistema psicológico del super-cerebro también ha fallado al asumir erróneamente que el sistema digestivo defectuoso está funcionando, cuando en realidad no lo está.

XI. CONCLUSIÓN

He argumentado que la teoría teleológica debería responder a las objeciones de Fodor recurriendo a la psicología de la estructura creencia-deseo. En este contexto, puede equipararse un contenido de creencia con aquella condición que garantizará la satisfacción de deseos. El reto de la indeterminación se desplaza entonces a las condiciones de satisfacción de los deseos. Este reto puede ser respondido apelando al análisis de las funciones específicas según Neander. Su análisis implica que los deseos en seres como nosotros tienen la función específica de producir resultados específicos, como es ilustrado por la diferencia entre nosotros y los super-cerebros. La teoría teleológica puede por tanto equiparar las condiciones de satisfacción del deseo con esos resultados específicos.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Agar, N. (1993)

"What Do Frogs Really Believe?". En: *Australian Journal of Philosophy* 71 (1993), pp. 1-12.

2. Appiah, A. (1986)

"Truth Conditions: A Causal Theory". En: J. Butterfield (ed.) *Language, Mind and Logic* (Cambridge: Cambridge University Press).

3. Cummins, R. (1975)

"Functional Analysis". En: *Journal of Philosophy* 72, pp. 741-765.

4. Dennett, D. (1969)

Content and Consciousness. London: Routledge and Kegan Paul.

5. Dennett, D. (1987)

The Intentional Stance. Cambridge, Mass: MIT Press.

6. Dretske, F. (1981)

Knowledge and the Flow of Information. Oxford: Basil Blackwell.

7. Fodor, J. (1984)

"Semantics, Wisconsin Style". En: *Synthese* 59, pp. 231-250.

8. Fodor, J. (1990)

A Theory of Content. Cambridge, Mass: MIT Press.

9. Goode, R. and Griffiths, P. (1995)

"The Misuse of Sober's Selection of/Selection for Distinction". En: *Biology and Philosophy* 10, pp. 99-108.

10. McGinn, C. (1989)

Mental Content. Oxford: Basil Blackwell.

* Quisiera agradecer a Tim Crane, Jerry Fodor, Peter Goldie, Keith Hossack, Michael Martin, Ruth Millikan, Karen Neander, Lucy O'Brien, Georges Rey, Gabriel Segal, Barry Smith, Scott Sturgeon, Bernhard Weiss y dos lectores anónimos del Australasian Journal of Philosophy por hacer comentarios de versiones previas de este ensayo.

11. Mellor, D. H. (1988)

"I and Now". En: *Proceedings of the Aristotelian Society* 89, pp. 79-94.

12. Millikan, R. (1984)

Language, Thought, and other Biological Categories. Cambridge, Mass: MIT Press.

13. Millikan, R. (1989)

"Biosemantics" En: *Journal of Philosophy*, 86, pp. 281-297.

14. Millikan, R. (1993)

White Queen Psychology and other Essays for Alice. Cambridge, Mass: MIT Press

15. Millikan, R. (1993)

"Speaking up for Darwin". En: Rey G. and Loewer B. (eds) *Meaning and Mind: Fodor and his Critics*. Oxford: Basil Blackwell.

16. Neander, K. (1991)

"Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst's Defence". En: *Philosophy of Science* 58, pp. 168-184.

17. Neander, K. (1991)

"The Teleological Notion of a Function". En: *Australasian Journal of Philosophy* 69, pp. 454-468.

18. Neander, K. (1995)

"Misrepresenting and Malfunctioning". En: *Philosophical Studies* 79, pp. 109-141.

19. Papineau, D. (1984)

"Representation and Explanation". En: *Philosophy of Science* 51, pp. 550-572.

20. Papineau, D. (1987)

Reality and Representation. Oxford: Basil Blackwell.

21. Papineau, D. (1991)

"Truth and Teleology". En: D. Knowles (ed.) *Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 21-44.

22. Papineau, D. (1993)

Philosophical Naturalism. Oxford: Basil Blackwell.

23. Papineau, D.

"Reply to Godfrey-Smith, Symposium on Philosophical Naturalism", *Philosophy and Phenomenological Research*, forthcoming.

24. Putnam, H. (1978)

"Reference and Understanding". En: *Id Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.

25. Ramsey, F. (1927)

"Facts and Propositions". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 7, pp. 153-170.

26. Stalnaker, r. (1984)

Inquiry. Cambridge, Mass: MIT Press.

27. Stampe, D- (1977)

"Towards a Causal Theory of Linguistic Representation". En: French, P. , Ueling and T., Wettstein H. (eds) *Midwest Studies in Philosophy* 2, pp. 42-63.

28. Sterelny, K. (1990)

The Representational Theory of Mind. Oxford: Basil Blackwell.

29. Whyte, J. (1990)

“Success Semantics”. En: *Analysis* 50, pp. 149-157.

30. Wright, J. (1973)

“Functions”. En: *Philosophical Review* 82, pp.139-168.

Fernando Salmerón

in memoriam

Fernando Salmerón hizo sus estudios de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Friburgo en Alemania; el trabajo de maestría “Las mocedades de Ortega y Gasset” (1956) y la tesis de doctorado “La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger” (1965) fueron dirigidos por don José Gaos, cuyo magisterio de treinta años en México fue decisivo para el devenir de la filosofía en ese país. De Gaos salieron los impulsos de los que aún hoy se nutren las dos grandes vertientes de la producción filosófica mexicana: su interés continuado por Heidegger, Ortega y Dilthey al que se suma su actividad divulgadora y traductora de la escuela fenomenológica, por una parte, y el vuelco hacia la filosofía del lenguaje y a la teoría de los objetos y de los conceptos, por la otra. Bien paradójico resulta para nosotros en Suramérica saber que el famoso y entretanto discutido traductor de ‘Ser y Tiempo’ sea al mismo tiempo el mentor de Salmerón, Villoro y Rossi, los grandes de la filosofía analítica en México. Del maestro español aprendieron todos ellos que la mejor manera de hacer filosofía es la del trabajo directo en los textos y que las escuelas de filosofía deben organizarse en torno a las labores de seminarios, ya que el dominio de un método de trabajo filosófico sólo se aprende en el trabajo mismo, en la experiencia de la investigación propia. Todos ellos recuerdan lo que fue el seminario de ocho semestres sobre la Lógica de Hegel que concluyó en 1954 y el ‘Seminario para el estudio del pensamiento en los países de habla hispana’ que sólo terminó con la muerte de Gaos.

Entre Gaos y Salmerón se dió una gran amistad intelectual en respeto mutuo. La amistad se continuó espléndidamente en el cuidado que Salmerón le dedicó a la edición y publicación de la obra de su maestro, tema en el cual seguirá siendo autoridad reconocida. En esa dedicación paciente en la que confluyeron la erudición y la capacidad crítica encarna el empeño tesonero de Salmerón en la apropiación de una de las más importante tradiciones que determinan y permiten comprender la situación filosófica mexicana.

Fernando Salmerón logró algo que muy raras veces se da entre filósofos, seres usualmente desgarrados entre el ensimismamiento de la soledad como supuesto ámbito del rigor y la entrega al diálogo y a inquietudes y empresas compartidas en la dimensión del servir. Fue suyo el portento no sólo de integrar las dos fuerzas contratensionantes sino también de hacer que se fructificaran recíprocamente. Como bien lo ha dicho Luis Villoro “así como la preocupación por la dimensión comunitaria orientó su creación individual, así también su afán por el rigor presidió siempre su dedicación a la comunidad”. Fue un hombre

ecuánime en razón de esa armonización que le permitió ser al mismo tiempo afable y firme, resuelto y tolerante, serio y de fino sentido del humor, y movilizar con serena tenacidad sus convicciones al servicio de logros y cambios significativos dentro de la modestia de quien no necesita declararse estrella. La integración de fuerzas tuvo eso sí su centro en la intensa vida familiar que gestó con Alicia, su esposa, vida en la que participamos de cerca todos sus amigos.

Las reflexiones de Salmerón giran en torno a ética, a la filosofía de la educación y a la historia de la filosofía desde el horizonte mexicano. En el ejercicio de la filosofía lo que cuenta es la 'conciencia crítica' que desdeña la vanidad y el afán de originalidad y se apoya en la honrada aceptación de la justa refutación; la conciencia crítica sabe que toda técnica de investigación y todo procedimiento de prueba pueden ser modificados. La labor filosófica por lo demás no es más que un diálogo entre seres humanos. Un diálogo en el que no se trata de alcanzar un saber definitivo y rígido sino de poner al servicio de otros ciertos medios de expresión, ciertas técnicas conducentes a dar precisión a nuestra experiencia vivida, a la comprensión de nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Así no puede hablarse de un tránsito de nuestro mundo vital al universo filosófico, porque se trata de un mismo territorio en el que el hombre se encuentra ya siempre. Todo lo que nos puede descubrir una introducción a la filosofía es parte de nuestra situación concreta, de la cual forma parte todo el pasado histórico y, claro está, el pasado filosófico. De ahí que la enseñanza filosófica deba darse como investigación de la experiencia vivida, como esclarecimiento de los problemas de la vida cotidiana, ya que "ella es el camino natural en el que desembocan los problemas reales". Una vez despertado su interés, el que se educa sólo podrá tener la experiencia del filosofar repitiendo al lado de los grandes clásicos su esfuerzo frente a los problemas. La formación en filosofía tiene que buscar ante todo la formación de hábitos de trabajo y de una disciplina intelectual.

Salmerón insistió en que quien filosofa deba abrirse al mundo. El se propuso internacionalizar la cultura filosófica mexicana, cuidando de manera especial de las relaciones con los países hispanoamericanos y con España; estuvo al tanto del desenvolvimiento de la actividad filosófica en Colombia. En 1991 tuve el honor de acompañarle en la evaluación del programa de doctorado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. En aquella ocasión habló de la necesidad de pensar una Facultad de Filosofía como un taller renacentista en el que se practicara la crítica racional, taller para el cual no se necesitaban grandes filósofos y sí más bien maestros. Fue enfático también al afirmar que mientras no exista una comunidad filosófica de lengua española no tendremos capacidad internacional de diálogo. Mientras sigamos esperando la genialidad y la perfección desconoceremos que en las revistas y congresos de Estados Unidos y de Europa pulula la mediocridad. En Julio del año pasado conversando conmigo

en su famosa biblioteca se refirió encomiosamente a la calidad del trabajo filosófico que se adelanta en Colombia, a propósito del premio de Colcultura en filosofía de cuya primera ronda él gustosamente fue jurado, y mencionó en detalle los aciertos de los trabajos seleccionados.

Abundamos pues en razones para reconocer agradecidos la obra de Fernando Salmerón. La Sociedad Colombiana de Filosofía honra su memoria y hace llegar testimonio de solidaridad a su esposa y a su familia.

Carlos B. Gutiérrez
Bogotá, junio de 1997

I CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA

Con base en la extraordinaria experiencia de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, proyecto de investigación que en estos cinco años desde 1992 ya ha alcanzado 14 tomos y que pretende recoger lo más representativo de la actividad filosófica en Iberoamérica, se ha convocado por parte de su Comité Académico y de otras Instituciones como la Universidad Autónoma de México, la Universidad de Extremadura y la Universidad Complutense de Madrid, el I Congreso Iberoamericano de Filosofía : **“1998 : La comunidad filosófica iberoamericana ante el milenio”**. Se trata de una fecha emblemática, no sólo por su valor histórico, sino porque permitirá hacer un balance del siglo transcurrido y programar la colaboración en el venidero. Sería la puesta a punto de la creatividad filosófica en el ámbito iberoamericano.

El Congreso se celebrará entre el 21 y el 26 de septiembre de 1998 en Cáceres (Universidad de Extremadura) y en Madrid (Universidad Complutense). Se tendrán Sesiones matinales simultáneas en torno a los siguientes temas: estética, ontología y metafísica, filosofía de la ciencia, filosofía del derecho, filosofía del lenguaje, filosofía política, ética, filosofía de la religión, teoría del conocimiento, historia de la filosofía antigua y medieval, filosofía de la mente, pensamiento iberoamericano, filosofía de la filosofía, lógica, filosofía de la historia, historia de la filosofía moderna y contemporánea, teoría de la literatura, teoría de las artes.

Cada jornada terminará con una mesa redonda. Los temas de las mesas redondas serán : multiculturalismo, filosofía y género, ¿fin de la utopía?, ética y ciencia.

En las tardes se tendrán sesiones paralelas con comunicaciones de 15 minutos sobre los mismos temas de las sesiones matinales. Se invita a la comunidad filosófica a enviar sus propuestas de comunicaciones. Se debe enviar un resumen de un folio antes del 31 de marzo de 1998 a:

I Congreso Interamericano de Filosofía
Instituto de Filosofía. CSIC
Pinar, 25
28006 Madrid
España
FAX: 34 -1-5645252
ciaf98@fresno.csic.es

La Universidad Nacional de Colombia ha adherido a esta convocatoria para posibilitar la amplia participación de colegas colombianos en este Congreso.

Guillermo Hoyos Vásquez (del comité convocante).
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá.
FAX : 57-1-3165329
ghoyos@icfes.gov.co