

tes, como la pragmática en la era digital, la importancia del lenguaje en la inteligencia artificial, y la pragmática con respecto al arte se discuten en los capítulos 17, 18 y 19, respectivamente.

Dascal dedica el capítulo 20 a la interpretación y la tolerancia, discute una cuestión acerca de la libertad de expresión, y presenta un nuevo argumento epistemológico basado en la variabilidad y en la dependencia del contexto de interpretación, lo que le permite elaborar una noción más amplia de tolerancia “positiva”. En el capítulo 21, el autor examina y defiende esta misma noción en el contexto de comunicación intercultural, teniendo en cuenta su relación con la práctica antropológica y con la discusión filosófica que se relaciona con esta. Los capítulos 22, 23, 24 y 25 toman como punto de referencia diversos aspectos de las filosofías de la acción y del lenguaje elaboradas por John Searle.

Las objeciones que se presentan en la primera y segunda parte del capítulo 26 tienen como punto de apoyo datos empíricos de literalidad. Para responderlas, el autor protege y defiende el concepto de literalidad que había presentado en el capítulo anterior. Y en el capítulo 27 sale en defensa de los significados literales contra otro tipo de objeciones; defensa que le permite esclarecer aún más el papel de la pragmática.

A remediar la negligencia de los estudiosos de la pragmática que no le han dado a la retórica la importancia que se merece, dedica el autor capítulo 28, donde elabora toda una parte conceptual con la que busca lograr la integración de lo significativo dentro del ámbito de la pragmática.

En el capítulo 29 lleva a cabo un examen cuidadoso de la hermenéutica y de la tarea de la “interpretación” en la pragmática, y, en el 30, el autor cues-

tiona los límites de nuestra incansable búsqueda del significado.

En el desarrollo de su extenso trabajo, el autor ha dividido la obra en tres grandes partes: 1. Teoría, 2. Aplicaciones y 3. Alternativas. En cuanto a las respuestas a los problemas presentados, de ellas se ocupa en la parte final del libro. Se trata sin duda de una obra voluminosa, en la que Dascal utiliza a fondo los principios pragmáticos para el desarrollo de cada uno de los temas, lo que le permite un fecundo enriquecimiento de la lingüística, así como de la discusión filosófica en torno a ella.

JULIO CÉSAR VELASCO, M. SC.

University of Edinburgh - Escocia

*juliovelasco@teacher.com*

**Cely, Flor Emilce y Duica, William (eds.).** *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. 293 p.

## 1

El libro *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, editado por Flor Emilce Cely y William Duica, reúne una serie de contribuciones de varios autores sobre diversos problemas filosóficos en los cuales la noción de intersubjetividad parece ocupar un lugar central. Se trata de un trabajo impecablemente editado, en el que de entrada se destaca la manera pulcra y cuidadosa en la que están escritos todos los ensayos. Los autores siempre muestran una preocupación por lograr un adecuado balance entre la complejidad de los problemas filosóficos a los que se enfrentan, el rigor de

las propuestas que quieren defender, y el empeño en que la lectura de sus ensayos no se torne innecesariamente pesada. Asimismo, en el libro se observa un esfuerzo continuo por intentar hablar con una voz propia: cada uno de los autores busca una mirada original sobre el problema al que se enfrenta, y hay en el libro varias propuestas dignas de ser discutidas filosóficamente. Este, me parece, es un empeño crucial, y un paso que debemos intentar cada vez con mayor contundencia si en realidad queremos ser una comunidad filosóficamente relevante.

El libro está dividido temáticamente en tres partes, aunque esa división quizá podría haber sido distinta, dada las diversas conexiones que uno puede trazar entre los artículos que lo conforman. La primera parte, “Reconocimiento y autoconocimiento”, incluye los ensayos de María del Rosario Acosta y Luis Eduardo Hoyos. A grandes rasgos, en esta sección se abordan dos problemas fundamentales. Por un lado, Acosta se ocupa del problema de cómo entender la naturaleza de la relación entre individuo y sociedad. Ella busca mostrar que la noción hegeliana de mutuo reconocimiento nos ofrece una interesante alternativa frente a las propuestas de inspiración kantiana o hobbesiana. Parte de su trabajo está dirigido, precisamente, tanto a rescatar a Hegel de la reiterada acusación de que en su sistema no hay lugar para un genuino encuentro con el otro, como a mostrar que la noción hegeliana de mutuo reconocimiento va mucho más allá de la dialéctica del amo y el esclavo a la que tradicionalmente se la ha asociado. Por otro lado, Hoyos aborda el problema de la naturaleza y el alcance del conocimiento que cada uno de nosotros tiene sobre sí mismo. El eje central de su tesis es que la interacción

social es un aspecto clave e ineludible de este tipo de conocimiento. Hoyos intenta defender esta tesis a través de un interesante diálogo con autores que van desde Descartes hasta Tugendhat o Davidson, pasando por figuras imprescindibles del pensamiento alemán como Kant y Fichte. Un tópico recurrente en esta parte del libro es la idea de que la intersubjetividad es condición en algún sentido de la subjetividad. Y con esto no sólo se quiere señalar una primacía ontológica de nuestra pertenencia a una comunidad sobre la constitución misma de nuestra identidad subjetiva, sino también una dependencia epistemológica de nuestro autoconocimiento con respecto a un entramado de interacción intersubjetiva.

La segunda parte del libro, “Objetividad e intersubjetividad”, contiene los aportes de Flor Emilce Cely, Rosa Sierra y William Duica. El eje central de esta sección son las tensiones que parece haber entre las nociones de objetividad y subjetividad. Una apuesta común en esta parte del libro es que una adecuada comprensión de la naturaleza de la intersubjetividad sirve de puente para articular las demandas del conocimiento objetivo y el punto de vista subjetivo o de primera persona. Las posibles tensiones entre objetividad y subjetividad se hacen patentes en ciencias como la psicología o la sociología en donde –a diferencia de las así llamadas ciencias de la naturaleza– los objetos de investigación del psicólogo y el sociólogo son precisamente sujetos o comunidades de sujetos que en sí mismos tienen puntos de vista sobre el mundo. Los trabajos de Cely y Sierra están consagrados al estatus particular de estas disciplinas. Así, Cely busca reivindicar el estudio de la perspectiva de la primera persona de las sospechas de algunos filósofos de corte

naturalista y algunos teóricos sociales. El eje central de la tesis de Cely es que, si bien la perspectiva de primera persona posee un aspecto fenoménico irreductible, podemos abordar dicho aspecto desde un enfoque intersubjetivista o de “segunda persona”, sin caer por ello en la idea de que no hay nada de interés en la perspectiva de primera persona más allá de sus vínculos con la intersubjetividad. Por su parte, Sierra se ocupa críticamente del intento de Schütz por dar cuenta de la objetividad en la sociología. Ella argumenta que este intento adolece de una seria ambigüedad: por un lado, en consonancia con la concepción weberiana de la ciencia, Schütz define el campo de estudio de la sociología como un ámbito empírico de investigación que, si bien contiene sujetos, en última instancia ha [de] abordarse desde la perspectiva del observador en tercera persona. Pero, por otro lado, en consonancia con la fenomenología husserliana, Schütz sostiene que el campo de estudio de la sociología es el mundo de la vida, entendido ya no como un ámbito empírico de investigación, sino como una categoría ontológica irreductible.

Ahora bien, la posible tensión entre objetividad y subjetividad no se restringe al ámbito de disciplinas como la psicología o la sociología, sino que también alcanza a toda la ciencia en su conjunto. La pregunta central aquí es cómo podemos darle sentido a nuestro empeño por lograr una descripción objetiva del mundo, si al mismo tiempo nuestro acceso a dicho mundo es un acceso puramente humano. El ensayo de Duica se enfrenta a esta dificultad. Luego de una revisión sistemática de las maneras más influyentes en que se ha abordado este problema en el ámbito de la filosofía de la ciencia, él argumenta que la propuesta de Davidson tiene al-

gunos elementos importantes que nos permitirían evitar la encrucijada entre subjetivismo y objetivismo. La tesis central de Duica es justamente que, al evitarse esta encrucijada, obtenemos una nueva comprensión filosófica de la ciencia en la que se supera el dualismo metodológico entre ciencias naturales y ciencias sociales, sin sacrificar la objetividad y la especificidad de cada disciplina científica.

La tercera y última parte del libro, “Acción colectiva”, contiene las contribuciones de Monika Betzler, Carlos Patarroyo y Peter Baumann. Aquí se examinan algunos ejemplos representativos de las enormemente diversas formas de interacción entre sujetos. Un tópico recurrente en esta sección es la pregunta acerca de si estas formas complejas de acción pueden entenderse en términos de una sumatoria de acciones individuales, o si estamos aquí en presencia de una genuina irreductibilidad de la acción colectiva a la acción individual. Ciertamente no tenemos por qué esperar una respuesta unitaria para todos los casos. Betzler se centra en el examen de la naturaleza de la acción conjunta. Un supuesto común a la mayoría de las teorías contemporáneas al respecto es que las intenciones de los agentes son elementos necesarios y suficientes para la explicación de la acción conjunta. Betzler, sin embargo, sostiene que esta idea requiere una importante ampliación. Ella argumenta que en varios casos de acción conjunta también debemos elucidar las relaciones interpersonales entre los partícipes de la acción, y esta elucidación no puede hacerse sólo en términos de intenciones, sino que requiere apelar a lo que ella llama “valores interrelacionales”. Por su parte, Patarroyo aborda la cuestión acerca de si la responsabilidad moral es

sólo individual o puede también hablarse de responsabilidad moral colectiva. Patarroyo rechaza la idea de que pueda haber colectivos moralmente responsables, aun si ninguno de sus miembros lo sea individualmente. El eje de su argumentación radica en mostrar que esta situación es imposible, por cuanto iría en contra de las condiciones mismas bajo las cuales decimos que un agente es un agente moral. Por último, cierra el libro Baumann con un breve pero sugestivo análisis de las disculpas, que pone de manifiesto una compleja estructura lógica que bien vale la pena desentrañar.

Este breve recorrido por los tópicos tratados en el libro nos deja ver la que sin duda es una de sus características más notorias: su diversidad y riqueza temática. Esto no es un mero accidente, sino que constituye un propósito crucial en el libro. Ya en el prólogo se nos dice que, “al contrario de otras compilaciones, los autores convocados no trabajan todos en un mismo tema; y no sólo están interesados en ámbitos distintos de la filosofía, sino que provienen de diferentes formaciones y beben de diferentes fuentes” (12). Tratándose de un libro que aborda varios aspectos de la intersubjetividad, quizá su diversidad y riqueza temática no deban sorprendernos. Después de todo, la idea misma de intersubjetividad se halla estrechamente relacionada con la ideas de pluralidad de perspectivas y diversidad de enfoques. Sin embargo, aquí el libro enfrenta un peligro. Los trabajos en los que se reúnen diversos autores con diversas perspectivas acerca de tópicos diversos, con frecuencia corren el riesgo de perder unidad temática o de convertirse en una concatenación casi aleatoria de textos. Y sería particularmente irónico que un libro cuyo tema central es la intersubjetividad terminara convertido en una

hapsodia de monólogos desconectados entre sí. Lo último que se quisiera en este caso es una comunidad de solipsistas. Sin embargo, me parece que este peligro está bien sorteado en el libro. Bien sea porque la mayoría de sus autores trabajan juntos desde hace cierto tiempo en el grupo de investigación Relativismo y Racionalidad, o bien porque en medio de la diversidad de aproximaciones han llegado a convicciones teóricas comunes, el caso es que todos ellos comparten –como bien se anuncia en el prólogo– la idea de que el *otro* juega un papel fundamental “en la configuración de la visión propia del mundo natural y humano” (*Ibid.*). Visto desde esta perspectiva, uno puede leer cada uno de los ensayos del libro como un intento de precisar en qué consiste exactamente el rol del *otro* en el particular aspecto de “nuestra visión del mundo” que ocupa al autor. Tendríamos así una indagación acerca del papel del *otro* en la constitución de nuestra vida ética, política, social, cognitiva y autoconsciente como sujetos. El libro como un todo podría leerse entonces como un intento de ofrecer una radiografía unitaria de varios aspectos claves de esta interacción.

Creo incluso que se puede ir un poco más lejos. A mi modo de ver, a lo largo del libro se pueden encontrar al menos dos tesis comunes que recorren varios ensayos. La primera es la idea general de que la intersubjetividad es condición de la subjetividad en varios sentidos. Aún a este nivel de generalidad, la tesis se opone claramente a dos visiones recurrentes en filosofía: por un lado, a la doctrina cartesiana de la primacía epistémica y ontológica de la subjetividad y, por otro, a la visión hobbesiana acerca de la primacía del individuo sobre la estructura social. En este sentido, la tesis misma de que la intersubjetivi-

dad es condición de la subjetividad nos da una buena idea del talante que anima a muchos autores. La segunda tesis que recorre varios ensayos del libro es la idea de que existe una cierta conexión, e incluso una identificación, entre la noción de objetividad y la noción de perspectiva de tercera persona. Esta tesis goza de un atractivo inicial: parece capturar el sentido en el cual se dice que una representación objetiva es una representación en la que se hace abstracción de las idiosincrasias particulares de los sujetos. Sin embargo, con ella también se corre el riesgo de despojar de contenido objetivo a nuestro acceso cognitivo de primera persona. De ahí que varios autores en el libro hayan pensado que la noción de intersubjetividad quizá puede proporcionar un modo alternativo de salvaguardar la objetividad del conocimiento.

Debe notarse, sin embargo, que ninguna de estas dos tesis está exenta de polémica. Parte de la dificultad con la tesis de la prioridad de la intersubjetividad sobre la subjetividad radica en precisar con exactitud su campo de aplicación. Bien puede ser, por ejemplo, que la tesis sea correcta en el terreno ético o político, pero más dudosa a nivel epistémico o psicológico. También puede ser que la tesis tenga sentido con respecto a ciertos fenómenos humanos ligados, por ejemplo, a la estructura del pensamiento, pero no juegue un rol básico en nuestra caracterización de la conciencia fenoménica o en nuestro conocimiento de nuestros estados mentales. Del mismo modo, puede ocurrir que la tesis de la primacía de la intersubjetividad sobre la subjetividad sea una tesis de tipo genético, de tipo ontológico, de tipo epistémico, e incluso de tipo trascendental. Y en cada caso nuestra evaluación de su alcance será distinta. Por su parte, la

fuerza de la tesis de que una representación objetiva es una representación desde la perspectiva de la tercera persona dependerá en buena medida del modo como caractericemos las nociones de perspectiva de tercera persona y perspectiva de primera persona. Y a mí personalmente me habría gustado una elucidación detallada de ambas nociones en el libro, pues varios autores recurren a ellas con frecuencia, y simplemente parecen darlas por sentadas como si fueran nociones cristalinas. En todo caso, sea lo que fuere respecto a las discusiones que estas y otras tesis puedan suscitar, uno de los méritos indiscutibles del libro es que le da al lector muy buenas pautas para reflexionar por su propia cuenta acerca estos complejos temas.

## 2

A continuación quisiera hacer algunos comentarios concretos sobre los trabajos de Hoyos, Cely, Duica y Patarroyo. En realidad, me gustaría poder comentar todos los artículos que componen el libro. Pero me veo obligado a restringirme a algunos de ellos, no sólo por razones de espacio, sino también porque carezco de la competencia necesaria para poder decir algo medianamente articulado sobre los temas que se tratan en los otros textos. Y obviamente no quiero abusar demasiado de la paciencia del lector.

Empiezo con el trabajo de Hoyos. Hay muchos aspectos de su argumentación que vale la pena discutir. No obstante, quiero concentrarme únicamente en la formulación de la tesis central de su ensayo y en una de las estrategias que emplea para defenderla. Hoyos deja bien clara su tesis central desde las primeras líneas de su artículo: “Me propongo defender aquí la tesis de que no hay nada relevante a conocer en el proceso de autoconocimiento de un ser humano que

no pase por un medio intersubjetivo de comunicación, y que no tenga que ver de modo muy definitivo con él” (45).

Y unas líneas más abajo señala parte de su estrategia para defender esta idea:

[...] [Q]uisiera mostrar que lo que se desprende de la llamada “autoridad de primera persona” para el autoconocimiento es muy poco: no pasa de ser el sentimiento incuestionable de ser el “dueño” o “portador” del propio contenido mental, de la propia “experiencia de”, de la propia vivencia, pero no algo que se extienda hasta la validación de la expresión proposicional en la que debe estar puesto el autoconocimiento, si quiere ser entendido como un tipo de conocimiento. (45-46)

Es verdad que hay un tipo de autoconocimiento que es extremadamente difícil de lograr y que requiere del concurso de los demás. Se trata del tipo de autoconocimiento que recomendaba Sócrates con su vieja máxima de “Conócete a ti mismo”. Si la tesis central de Hoyos va en esta dirección, me parece que su insistencia sobre el vínculo entre intersubjetividad y autoconocimiento no debería encontrar mucha resistencia. Pero tampoco se trataría de una tesis particularmente novedosa. No en vano el propio Sócrates, al tiempo que recomendaba su máxima, mantenía un diálogo incesante con sus conciudadanos. Sin embargo, me parece que la novedad de la tesis central de Hoyos radica precisamente en que busca ser mucho más fuerte. Si entiendo bien, su idea es que todo el autoconocimiento –o al menos todo el autoconocimiento que sea relevante para el sujeto– ha de pasar por “un medio intersubjetivo de comunicación”. Y esta tesis me parece francamente exagerada.

Lo primero que a uno se le ocurre como posible contraejemplo a la tesis

central de Hoyos es el tipo de conocimiento que uno tiene acerca de sus propios estados mentales, tales como el de estar sintiendo dolor. Es verdad que la capacidad de autoadscribirse un estado mental de este tipo requiere cuando menos que uno posea los conceptos de *yo* y de *dolor*. También es cierto que difícilmente podré poseer tales conceptos si no soy capaz de adscribir estados de dolor a otros sujetos y de considerarlos usuarios del pronombre de primera persona. Es plausible pensar, además, que mi adquisición de tales conceptos en algún estadio de la infancia requiere que yo esté inmerso en una comunidad lingüística y, en este sentido, cualquier aplicación de conceptos supondría un trasfondo intersubjetivo. Pero de ahí no se sigue que mi conocimiento actual de que estoy sintiendo dolor pase, en cuanto conocimiento, por un medio intersubjetivo de comunicación. No sólo adquiero este conocimiento sin necesidad de interacción intersubjetiva, sino que la justificación del juicio “estoy sintiendo dolor” tampoco requiere el tipo de contexto intersubjetivo que requieren otros juicios. La adquisición y la justificación de mi juicio “yo estoy sintiendo dolor” parece depender única y exclusivamente del hecho de que sienta dolor. Y no logro ver en qué otro sentido podría decirse que este tipo de autoconocimiento pasa por un medio intersubjetivo de comunicación, aparte de sus condiciones de adquisición o justificación. Es en este sentido que digo que la tesis de Hoyos es exagerada. Su exageración radica en que, cuando intentamos aplicarla a casos aparentemente simples de autoconocimiento, como el de mi conocimiento de que en este momento siento dolor, nos quedamos sin una idea de cómo hacerlo. Y yo al menos no quisiera concluir que

tales casos no cuentan como autoconocimiento, ni quisiera privarme de una teoría al respecto.

Quizá podría argumentarse que el tipo de autoconocimiento que he considerado como posible contraejemplo a la tesis central de Hoyos no es un tipo de conocimiento que sea particularmente relevante en “el proceso de autoconocimiento de un ser humano”. El asunto, claro está, depende de lo que consideremos aquí como relevante. Si el tipo de autoconocimiento que buscamos es el que recomendaba Sócrates con su máxima, quizás sea verdad que el conocimiento de que estoy sintiendo dolor no es muy relevante. Sin embargo, de ahí no se sigue que, por no pasar por un entorno intersubjetivo de comunicación, dicho conocimiento carezca de relevancia. Al contrario, es fácil imaginar situaciones en las que este tipo de conocimiento es de importancia fundamental para la vida del sujeto. Por ejemplo, si estoy sintiendo dolor porque tengo las manos puestas sobre un fogón, entonces mi conocimiento de que siento dolor no sólo puede ser vital para mi supervivencia, sino que constituye al menos parte de la base racional de mi creencia de que me estoy quemando y de mi acción racional de retirar las manos del fogón. Esto me lleva a un breve comentario sobre parte de la estrategia con la que Hoyos dice que quiere defender su tesis central.

De acuerdo con él, lo que se desprende de la autoridad de primera persona en el autoconocimiento «no pasa de ser el sentimiento incuestionable de ser el “dueño” o “portador” del propio contenido mental», y esto como tal “no [es] algo que se extienda hasta la validación de la expresión proposicional en la que debe estar puesto el autoconocimiento”. La alusión a un “sentimiento

incuestionable” es infortunada en este contexto. Genera preguntas incómodas, por ejemplo, ¿cómo he de caracterizar dicho sentimiento?, ¿puedo equipararlo con un tipo de sensación?, ¿cómo sé que ese sentimiento incuestionable de ser el dueño del propio contenido mental es también mío?, ¿acaso a través de otro sentimiento incuestionable?, ¿cuál sería el sentimiento incuestionable que acompaña a mi posesión de la creencia en que la autoridad de primera persona no se deriva de un sentimiento incuestionable? Sin embargo, creo que este no es el punto central de Hoyos. A lo largo de su ensayo, él deja de lado la alusión al sentimiento incuestionable, e insiste más bien en que la autoridad de primera persona es puramente *psicológica* y no llega hasta la validación de los juicios que expresan autoconocimiento. Concentrémonos entonces en estas ideas. Me parece que con ellas Hoyos simplemente pasa por alto las particularidades lógicas de cierto tipo de juicios con los que expresamos autoconocimiento. Como ha sugerido Sydney Shoemaker, este tipo de juicios se caracterizan por ser inmunes al error, por mala identificación con respecto a la primera persona. Un juicio “*a* es *F*” goza de este tipo de inmunidad con respecto al término *a*, si no es posible para el sujeto saber que hay algo que es *F*, pero estar equivocado en que es *a* el que es *F*. Y lo que sucede con varios casos paradigmáticos de autoconocimiento es justamente que gozan de este tipo de inmunidad al error por mala identificación respecto de la primera persona. Cuando juzgo “yo siento dolor” sobre la base de mi experiencia actual de dolor, carece de sentido preguntarse “¿sé que alguien siente dolor, ¿pero seré yo?” (compárese con “¿sé que alguien mató a Smith, ¿pero será el mayordomo?”). Y lo mismo ocurre con los juicios de autoatribución de creencias

y otras actitudes proposicionales. Así, la autoridad de la primera persona no es –como cree Hoyos– un asunto puramente psicológico, sino que posee una compleja dimensión lógica relacionada con la semántica de ciertos usos de la primera persona –los usos de “yo” como sujeto, como diría Wittgenstein– y con la inmunidad al error por mala identificación de cierto tipo de juicios que expresan autoconocimiento –una inmunidad que, dicho sea de paso, es de tipo lógico–. Y, por supuesto, este tipo de inmunidad se extiende hasta la validación epistémica de dichos juicios. En particular, ella nos exige de tener que justificar el paso que va de “alguien tiene dolor” a “yo tengo dolor”, cuando juzgo sobre la base de mi experiencia de dolor. Y esto no es un hecho despreciable. La vida de los detectives sería muchísimo más fácil si una vez que saben que alguien mató a Smith, ya supieran también quién fue la persona que lo hizo, o al menos no tuvieran que justificar sus sospechas.

Mi impresión general es entonces que una propuesta que –como la de Hoyos– considera que la autoridad de primera persona es puramente psicológica y no le otorga una compleja dimensión semántica y epistémica, no puede dar cuenta del fenómeno de la inmunidad al error por mala identificación que he reseñado. Y en la medida en que este fenómeno parece ser intrínseco a ciertos casos de autoconocimiento, una propuesta que no logre dar cuenta de él será una propuesta significativamente incompleta.

Paso ahora al trabajo de Cely. Su propósito central es reivindicar la posibilidad de un “estudio sistemático” de la perspectiva de primera persona, frente a las sospechas de algunas variantes fiscalistas del naturalismo y de algunos teóricos sociales. Así, Cely busca oponerse igualmente a quienes

consideran que la perspectiva de primera persona es un fenómeno que, “o bien no es susceptible de ser abordado desde una perspectiva naturalista, o bien puede ser reducido a términos fiscalistas”; y a quienes “desdeñan la idea de estudiar la subjetividad si no se la trata esencialmente como intersubjetividad” (93). El eje de la propuesta de Cely es que una aproximación intersubjetivista a la perspectiva de primera persona nos permitirá evitar ambos extremos.

Cely considera que la perspectiva de primera persona está ligada, entre otros aspectos, a la idea de una conciencia fenoménica que no puede entenderse en términos puramente fiscalistas. De este modo, se ve obligada a enfrentar el problema –agudamente planteado por Thomas Nagel– de cómo dar cuenta del lugar de la conciencia fenoménica dentro de una descripción objetiva del universo. Cely aborda este problema tratando de neutralizar la presunta inaccesibilidad de la conciencia fenoménica para una perspectiva ajena a la del propio sujeto de experiencia. En este sentido, ella señala que dicha conciencia fenoménica:

[...] no es inaccesible, puesto que otros pueden entender o hacerse una idea de lo que es sentir aquello que uno está sintiendo a través del lenguaje y la comunicación; haciendo énfasis en que se trata de una perspectiva de segunda persona y no desde una perspectiva objetiva o de tercera persona. (98)

Con esta jugada se intenta trascender el dilema según el cual,

[...] o nos quedamos con la idea de que desde una perspectiva de tercera persona [...] no hay posibilidad de que se construya un enfoque adecuado para el estudio de esa experiencia consciente [...], o nos quedamos con la riqueza de esa



experiencia, pero sin la posibilidad de un conocimiento sistemático de ella. (112)

A su vez, Cely sostiene que su aproximación intersubjetivista también evita las tendencias de corte sociológico que intentan reducir la perspectiva de primera persona a lo que puede captarse intersubjetivamente, por cuanto que siempre se reconoce el carácter único y particular en que la experiencia es vivida por cada quien.

Me parece, sin embargo, que la propuesta de Cely difícilmente dejará satisfechos a los participantes en la disputa. Al conceder que el estudio de la conciencia fenoménica no puede abordarse desde una perspectiva objetiva –identificada aquí automáticamente con una perspectiva de tercera persona–, sino que requiere la perspectiva de la segunda persona, Cely está concediendo de entrada la imposibilidad de un estudio objetivo de la subjetividad. Y este es el eje mismo de la sospecha naturalista. El naturalista no niega en absoluto que la conciencia fenoménica se pueda estudiar desde perspectivas no objetivas. Lo que le preocupa es justamente que no se la pueda estudiar desde una perspectiva objetiva. De ahí su insistencia en que, o bien la conciencia fenoménica no es susceptible de ser abordada en términos científicos, o bien debe ser susceptible de una reducción fisicalista. Así, al conceder la imposibilidad de estudiar la conciencia fenoménica desde la perspectiva de tercera persona, Cely ya concede el primer cuerno del dilema, y en este sentido resulta difícil ver cómo una apelación a la perspectiva de segunda persona puede reivindicar el estudio de la subjetividad frente a las sospechas naturalistas.

Quizá podría pensarse que la apelación a la intersubjetividad en este contexto garantiza por sí misma la posibilidad de un estudio objetivo de la

conciencia fenoménica. Nos estaríamos moviendo así de la idea de que una representación objetiva es una representación de tercera persona, a un concepto diferente de objetividad. Sin embargo, no veo en la propuesta de Cely ningún argumento que muestre por qué sea erróneo pensar que las representaciones objetivas son representaciones de tercera persona. Tampoco logro encontrar una indicación del modo en que se articularían conceptualmente las nociones de punto de vista y objetividad. Y en ausencia de esta articulación, es difícil ver cómo hemos de entender exactamente el vínculo entre intersubjetividad y objetividad. De hecho, sin esta articulación, el naturalista bien podría pensar que la propuesta de Cely sólo empeora las cosas, pues si antes teníamos el problema de explicar cómo algo tan enigmático como la perspectiva de primera persona puede encajarse en una descripción objetiva del universo, ahora tenemos el problema de integrar una pluralidad de puntos de vista en dicha descripción. Mi impresión general entonces es que, a falta de una articulación conceptual entre las nociones de objetividad e intersubjetividad, la posibilidad misma de un estudio de segunda persona sobre la conciencia fenoménica no hará ningún milagro con respecto a sus posibles credenciales objetivas.

Las cosas no están mejor con respecto al intento de Cely por eludir las suspicacias de los teóricos sociales. Me parece que su posición queda atrapada en la siguiente encrucijada: al insistir en que el estudio de la conciencia fenoménica debe adelantarse desde una perspectiva de segunda persona, ella también debe comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a dicha perspectiva. De lo contrario, la idea de que hay algo en la conciencia fenoménica que es fundamentalmente inaccesible

desde una perspectiva ajena a la del sujeto de experiencia seguiría en pie, y no habríamos ganado nada con respecto al escollo original. El problema es que al comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a la perspectiva de segunda persona, resulta difícil ver qué queda de relevante en la subjetividad que no sea susceptible de ser tratado como esencialmente intersubjetivo. Y esta es justamente la sospecha de los teóricos sociales. Intentar salvar el escollo –como hace Cely– apuntando el carácter único y particular en que la experiencia es vivida por cada persona me parece insuficiente. Después de todo, también hay un sentido en que cada hoja del universo es en sí misma única y particular –al menos por el hecho de que ocupe una posición espacio-temporal que no ocupa ninguna otra hoja–, y no decimos por ello que haya algo que está escapando a las investigaciones del botánico. ¿Por qué no podrían entonces los teóricos sociales hacer un reclamo similar con respecto al presunto modo único como cada persona vive sus propias experiencias, si después de todo Cely debe comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a la perspectiva intersubjetiva de segunda persona?

El ensayo de Duica también aborda, desde un ángulo distinto, el problema de los vínculos entre objetividad, subjetividad e intersubjetividad. Él está interesado en proponer una forma de monismo metodológico basado en la noción de *interpretación* que se aplique igualmente a las ciencias naturales y sociales. De entrada, podría pensarse que la apelación a la noción de interpretación en este contexto es una claudicación total frente al relativismo y el subjetivismo. Pero esto está muy lejos de las intenciones de Duica. En su opinión, lo que evita este

riesgo es que su monismo metodológico “interpretacionista” surge de una epistemología no representacionista de corte davidsoniano.

El trabajo de Duica despliega una compleja argumentación que no puedo tratar aquí. Simplemente quisiera señalar una sutil ambigüedad que parece oscurecer su escrito. Esta ambigüedad gira en torno al concepto de *representación objetiva* y su posible vínculo con la idea de perspectiva de tercera persona. Duica considera que la idea de que una representación objetiva ha de ser una representación de tercera persona, o –como él también dice– una representación desde ningún lugar (cf. 168), conduce a una sin salida. De hecho, buena parte de su ensayo parece dirigido a convencernos, entre otras cosas, de la necesidad de abandonar esta concepción de objetividad; y la misma epistemología no representacionista que él propone para dar cuenta de la objetividad del conocimiento apela como alternativa a la tesis davidsoniana de la triangulación. Lo sorprendente del caso es que en su tratamiento de la triangulación, Duica reintroduce la idea de una perspectiva de tercera persona. A este respecto, él escribe:

De lo que quiere dar cuenta esta triangulación es de que el conocimiento emerge para cada uno de estos sujetos [los que están inmersos en la triangulación] cuando cada uno de ellos puede ver al otro, en perspectiva de tercera persona, frente al objeto que se le da a él mismo; y puede observar sus conductas lingüísticas y no lingüísticas atribuyéndole creencias y significados a sus emisiones. (190-191)

Y una página después parece ligar de nuevo perspectiva de tercera persona y objetividad:

Es justamente en el contexto de la triangulación que la epistemología no representacionalista puede dar cuenta del conocimiento del mundo exterior sin necesidad de apelar a unos fundamentos, apelando al carácter complementario de las perspectivas de primera, segunda y tercera persona en la que se complementan lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo objetivo. (192)

Parece claro que en estos pasajes no podemos leer *objetividad y perspectiva de tercera persona* como haciendo referencia a representaciones desde ningún lugar, pues, de lo contrario, en la idea misma de la triangulación se estaría apelando a la noción contra la que se había enfilado previamente en el ensayo. Duica estaría borrando con el codo lo que ha hecho con la mano. El problema es que no veo en su ensayo ninguna indicación del modo alternativo en que debe entenderse la idea de perspectiva de tercera persona –y su conexión con la objetividad– en el nuevo contexto de la epistemología no representacionalista.

Voy a arriesgarme a hacer un breve diagnóstico de lo que Duica ha pasado por alto en la dialéctica de su argumentación. Él es cuidadoso en distinguir entre un sentido ontológico y un sentido epistemológico de objetividad. Para él, la objetividad ontológica está dada por el hecho de que muchos sectores de la realidad tienen una naturaleza independiente de los sujetos cognoscentes. La objetividad epistemológica, en cambio, alude a “aquellas creencias o juicios cuya verdad y justificación (estándares de racionalidad epistémica) son independientes del sujeto que cree o juzga” (158). Lo que Duica parece pasar por alto es que esta caracterización de objetividad epistemológica todavía deja abiertas varias opciones acerca del modo como hemos de entender las representacio-

nes que cuentan como objetivas. Una posibilidad es ciertamente la idea de que deben ser representaciones desde ningún lugar. Pero esta no es la única alternativa. Quizá también podríamos decir que las representaciones objetivas son representaciones que no requieren ningún punto de vista *en particular*. La ventaja de esta opción es que permite la posibilidad de tener representaciones objetivas desde muchos puntos de vista. Y esto no sólo permitiría darle pleno sentido a la triangulación (que sería una manifestación de un caso de este tipo), sino que también permitiría evitar el tradicional hiato entre objetividad epistemológica y representación de primera persona –entendida esta última como una representación puramente perspectival–. Mi impresión es entonces que Duica no aprecia con suficiente claridad que parte de lo que está proponiendo es justamente un desplazamiento de un concepto de representación objetiva como representación desde ningún lugar a un concepto de representación objetiva como representación que no requiere ningún punto de vista en particular. De ahí que persista en una asimilación ambigua entre objetividad y perspectiva de tercera persona.

Ahora bien, si este diagnóstico apunta en la dirección correcta, la propuesta de Duica quizá puede llevarse más lejos. Al abandonarse la identificación entre representación objetiva y representación desde ningún lugar, también puede abandonarse lo que él llama el “constreñimiento epistémico” de la perspectiva de primera persona –esto es, la idea de que el sujeto no puede establecer la objetividad de sus juicios desde la perspectiva de primera persona (cf. 167)–, pues la razón tradicional para este constreñimiento es justamente que las representaciones objetivas *excluyen* por principio los puntos de vista par-

ticulares. A su vez, el abandono del constreñimiento epistémico implica reconocer que las representaciones de primera persona, siendo perspectuales por naturaleza, son también representaciones que normalmente poseen contenido objetivo. Sin duda, esto requiere una elucidación detallada. Pero uno podría pensar que esta tesis es condición de la misma triangulación, pues lo que haría que la triangulación cuente como una situación paradigmática de conocimiento sería, precisamente, que las representaciones de los sujetos partícipes en ella posean contenido objetivo a pesar de ser representaciones desde lugares y perspectivas diferentes. Lo que sugiero entonces no es que el constreñimiento epistémico de la perspectiva de primera persona sólo se supera por medio de la triangulación –como piensa Duica–, sino que en la base de la triangulación ya hay un hecho que implica el abandono de dicho constreñimiento desde el principio, a saber: el hecho de que las representaciones perspectuales del punto de vista de primera persona son también representaciones que normalmente poseen contenido objetivo.

Finalizaré con una breve reflexión sobre el ensayo de Patarroyo. El objetivo de su escrito es argumentar en contra de la TAMC. La TAMC no es –como quizá podría pensarse a primera vista– la sigla de una siniestra agencia de inteligencia. Se trata, más bien, de la tesis de la autonomía moral de los colectivos, según la cual estos pueden ser moralmente responsables, aun si ninguno de los miembros que componen el colectivo lo es. Patarroyo considera que esta tesis es bastante peligrosa, y despliega una sugestiva argumentación en su contra. El eje de su argumento consiste en mostrar que la TAMC impide satisfacer algunas

condiciones que son claves en la atribución de responsabilidad moral:

Lo que parece requerir la TAMC aparenta entonces ser imposible. Requiere que los agentes que componen el colectivo tengan una perspectiva propia (de lo contrario, no serían agentes y el colectivo no podría existir); a la vez, requiere que esta perspectiva sea diferente de la del colectivo (pues si se trata de la misma, o bien el colectivo y sus miembros son moralmente responsables, o bien no lo son, pero no habría manera en la que uno lo fuera y los otros no); finalmente, requiere que desde la perspectiva *personal* de los agentes no se evalúen la perspectiva y las acciones del colectivo (pues esto forzaría el reconocimiento del mal que se está por cometer y obligaría a la toma de decisión de contribuir a ello, con lo cual se acepta la responsabilidad por la contribución). (260)

Este razonamiento parece impecable. Sin embargo, tengo la impresión de que oculta algo. No sin cierto temor, trataré de capturarlo. Nótese que para introducir la responsabilidad moral del individuo y así bloquear la TAMC, se debe suponer que por lo menos un miembro del colectivo ha de contar con la información necesaria para poder evaluar desde su perspectiva personal, la perspectiva y las acciones del colectivo. De lo contrario el requerimiento de que no haga dicha evaluación estaría fuera de lugar (carece de sentido que se me exija que *no* cruce nadando el Atlántico si es un hecho que no puedo hacerlo). Sin embargo, no estoy seguro de que dicha suposición esté garantizada. Quizá podría existir un colectivo de tal complejidad que ninguno de sus miembros cuente con la información necesaria para poder evaluar, desde su perspectiva personal, la perspecti-

va y las acciones del colectivo. Este es justamente uno de los grandes temores de Günther Anders con respecto a las sociedades industrializadas contemporáneas. Y si esto fuera posible, quizá podría pensarse que, en la medida en que ningún individuo cuenta con la información necesaria como para ser sujeto de imputación moral, es posible que el colectivo sea moralmente responsable y que ninguno de sus integrantes lo sea. Es cierto que este caso reduce la aplicabilidad de la TAMC a colectivos bastante estafalarios, pero el problema es que sigue siendo una posibilidad conceptual.

La reacción inmediata frente a este caso es decir que si nadie dentro del colectivo es capaz de evaluar desde su perspectiva personal las acciones del colectivo, entonces este no cuenta como agente moral. Esto puede ser verdad (yo me inclino a creerlo), pero la dificultad estriba en cómo lo vamos a establecer. El artículo de Patarroyo parece darnos una luz con su análisis de las condiciones para atribuir responsabilidad moral:

[1] El agente debe ser causa de una situación moralmente reprochable, o ser parte de su causa; [2] debe saber que su participación es censurable o elogiabile y actuar intencionalmente con este conocimiento; y [3] en el momento de actuar, debe estar en un estado mental acorde con su perspectiva y que considera como suyo, donde él es el origen último de este estado. (253, me he permitido introducir la numeración en la cita)

Este análisis claramente eliminaría los colectivos estafalarios de la categoría de los agentes morales, puesto que no se cumplirían las condiciones [2] y [3].

Ahora bien, parece claro que si no queremos prejuzgar la discusión sobre la TAMC, debemos partir de una no-

ción de responsabilidad moral que sea inicialmente neutral con respecto a si los agentes morales son individuos o colectivos. Si empezamos con una noción de responsabilidad moral que no es neutral en este sentido, no sorprenderá que simplemente por definición concluyamos la verdad o la falsedad de la TAMC, dependiendo de nuestro punto de partida. El problema con el análisis de Patarroyo es que parece carecer de la neutralidad que necesitamos.<sup>1</sup> Las condiciones [2] y [3] son condiciones que presuponen una vida mental y una unidad de conciencia que por definición excluye a los colectivos estafalarios de la categoría de agentes morales (nadie ha supuesto que ellos –por más estafalarios que sean– posean vida mental y unidad de conciencia). Podría objetarse que tales condiciones, sin embargo, sí son neutrales con respecto a si los colectivos normales son agentes morales o no. Pero no es así. El colectivo normal se parece al colectivo estafalario en que también carece de vida mental y unidad de conciencia. La única opción es decir entonces que el colectivo normal satisface las condiciones [1] y [2] a través de alguno de sus miembros –estos sí con vida mental y unidad de conciencia–. Pero entonces ya habremos prejuzgado contra la TAMC, pues en virtud de esta dependencia la atribución de responsabilidad moral al colectivo será inseparable de la atribución de responsabilidad moral al individuo.

Nótese que la dificultad que estoy señalando no constituye una reivindicación de la TAMC. Mi propósito aquí

<sup>1</sup> El mismo Patarroyo concede tácitamente esto al iniciar su reflexión sobre este tema: “[...] es posible pasar –dice– al análisis de las condiciones mínimas para atribuir responsabilidad moral a un individuo” (249, cursivas mías).

no es defender esta tesis, sino tratar de sopesar el argumento de Patarroyo en su contra. Tampoco estoy abogando por una concepción en la que el concepto de responsabilidad moral que se aplica a los colectivos sea distinto al que se aplica a los individuos. Sólo estoy pidiendo que nuestra caracterización inicial de las condiciones de atribución de responsabilidad moral a un agente sea tal que no prejuzgue de antemano la cuestión de si ella se aplica a individuos o a colectivos. Y si la reflexión anterior es correcta, esta parece ser justamente la pieza que hace falta en la cruzada de Patarroyo contra la TAMC.

Podría pensarse, sin embargo, que esta exigencia de neutralidad está fuera de lugar. Podría decirse, por ejemplo, que hay una conexión intrínseca entre las nociones de responsabilidad moral y unidad de conciencia, que implica de entrada que la responsabilidad moral sólo es aplicable a individuos. De ser así, ciertamente se cortaría de tajo tanto la TAMC como cualquier otra tesis que, siendo más débil que ella, todavía busque un espacio para una noción de responsabilidad moral colectiva que vaya más allá de la idea de una sumatoria de responsabilidades morales individuales. Ciertamente, puede ser correcto pensar que hay una conexión intrínseca entre las nociones de responsabilidad moral y unidad de conciencia, y que, en consecuencia, no hay nada de malo en partir de una noción de responsabilidad moral que desde el principio sólo se aplica a individuos. Pero el reto que tiene ahora el adversario de la TAMC es mostrar cómo el hecho de partir de una noción de responsabilidad moral de este tipo no invalida su ataque a esta tesis ni lo condena a una cierta trivialidad. Sea lo que fuere, el artículo de Patarroyo tiene el mérito de mostrar que el defensor de la TAMC también se ve en problemas

cuando, en su intento por ilustrar la autonomía moral de los colectivos, no deja en claro si simplemente está pasando por alto los vínculos que parece haber entre responsabilidad moral y conciencia individual, o si más bien está proponiendo una revisión de algunas de nuestras categorías morales básicas.

### 3

Invito al lector a que no deje pasar la oportunidad de entablar un diálogo serio y fructífero con varias de las posturas que se defienden en este libro. Al discutir críticamente y en detalle el trabajo de nuestros colegas, no sólo contribuimos a la constitución de una comunidad filosófica mucho más sólida, sino que además damos pasos importantes para superar el soliloquio en el que muchas veces quedan atrapadas nuestras divagaciones filosóficas. De hecho, tal vez no está de más recordar, en plena sintonía con el carácter de este libro, que en la base misma de la filosofía se halla el diálogo entre amigos, quizá una de las expresiones más profundas de la intersubjetividad<sup>2</sup>.

IGNACIO ÁVILA CAÑAMARES  
Universidad Nacional de Colombia  
*iavilac@unal.edu.co*

<sup>2</sup> Agradezco a Carlos Patarroyo por sus oportunas sugerencias a una versión anterior de esta reseña.