

T. Gendler  
L. Wittgenstein  
Aliefs  
Certezas  
Sesgo implícito

Keywords

T. Gendler,  
L. Wittgenstein  
Aliefs  
Certainties  
Implicit bias

Andrés Felipe Villamil Lozano

afvillamil@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional de Colombia

Universidad Nacional Autónoma de México

# Sesgos implícitos desde los ALIEFS de Gendler al lecho del Río de Wittgenstein

## Resumen

El concepto de sesgo implícito ha sido determinante para entender ciertos casos de discriminación e injusticia social, en especial aquellos que parecen ocurrir de manera inconsciente y no intencional. Estos sesgos implican, sin embargo, que el modelo de la unidad mental es inadecuado para entender el funcionamiento de los procesos mentales. Luego de familiarizar al lector con este modelo y de mostrar cómo los sesgos implícitos no se adecuan a él, se presenta la interpretación de T. Gendler de los sesgos implícitos a partir de la noción de alief. Se demuestra, a su vez, cómo la interpretación de Gendler no logra surcar el reto que A. Norby presenta a las teorías que rechazan el modelo de la unidad mental. Con el fin de superar exitosamente el reto de Norby, se reinterpreta la propuesta de Gendler a la luz de los conceptos de la imagen del mundo y del lecho del río de Wittgenstein. Finalmente, se ejemplifican las virtudes teóricas que tiene esta lectura de los aliefs y de los sesgos implícitos a partir de la filosofía de Wittgenstein, en especial, en relación con los intentos de dar cuenta de las injusticias sociales que padecen ciertas minorías.

## Abstract

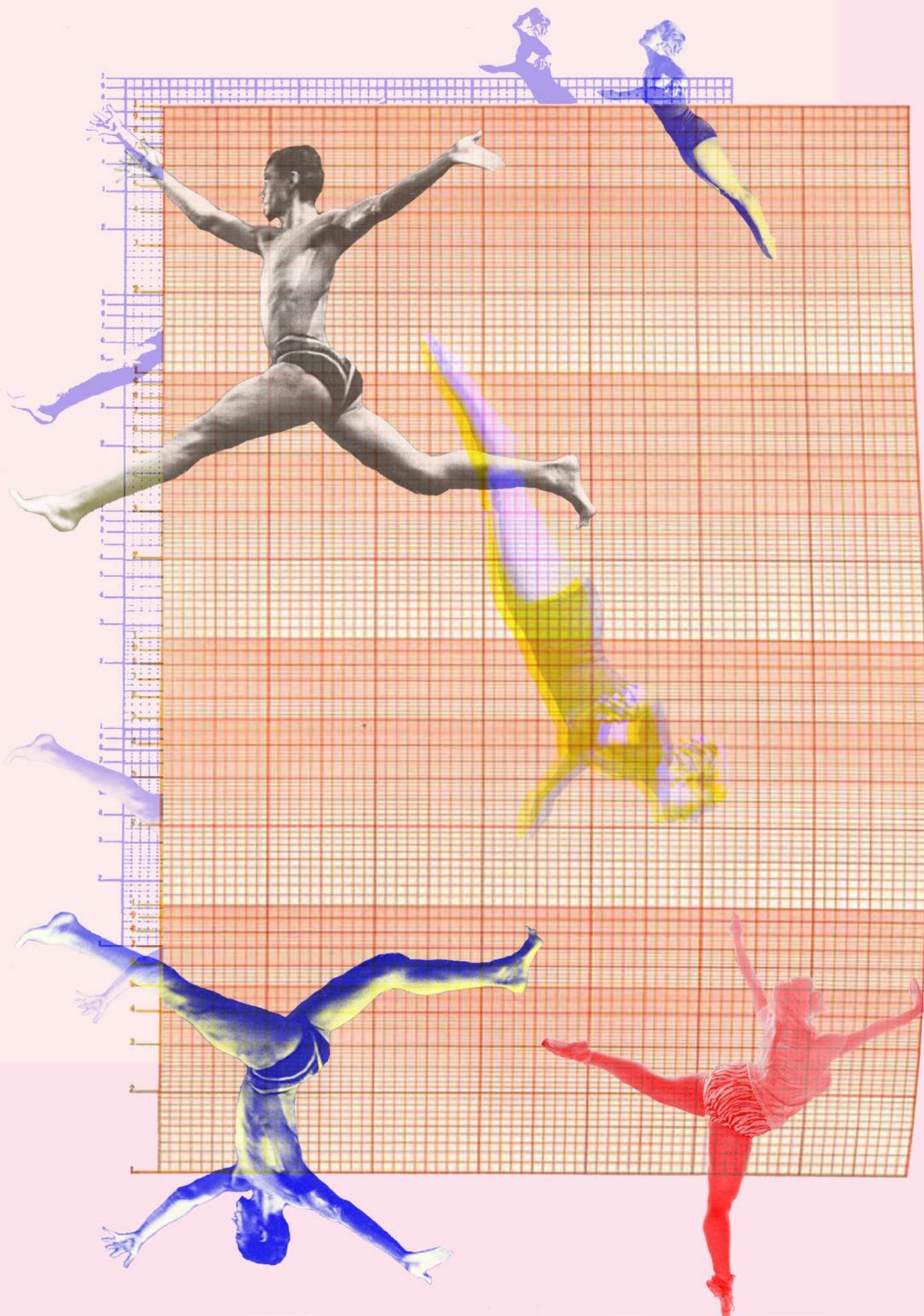
The concept of implicit bias has been decisive to understand some cases of discrimination and social injustice, especially those that seem to occur unconsciously and unintentionally. However, implicit biases imply that the model of mental unity is inadequate to understand the performance of mental processes. After familiarizing the reader with the model of mental unity and showing how implicit biases do not fit it, the interpretation that T. Gendler makes of implicit biases from the notion of alief is presented. In turn, it is explained how Gendler's description fails to overcome the challenge that A. Norby poses to theories that reject the model of mental unity. To successfully answer Norby's objection, Gendler's proposal is reinterpreted in light of Wittgenstein's concepts: world-picture and river-bed. Finally, this paper exemplifies the theoretical virtues that this reading of the aliefs and the implicit biases based on Wittgenstein's proposals have, especially when it comes to the explanation of social injustices suffered by minority groups.

## Cómo citar este artículo:

MLA: Villamil, A. "Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 34-41.

APA: Villamil, A. (2021). Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 39, pp. 34-41.

CHICAGO: Andrés Villamil. "Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 34-41.



*"Las implicaciones de los juicios que hacemos sobre una cuestión pueden ser inconsistentes o incongruentes con los que hacemos sobre otras cuestiones. [...] Muchos de nuestros conflictos más serios son conflictos dentro de nosotros mismos. Los que suponen que sus juicios son siempre consistentes o son irreflexivos o son dogmáticos; no es extraño que sean ideólogos o fanáticos".*  
(Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*)

## 1. Introducción

Las teorías clásicas de la mente parten del supuesto casi natural, podría decirse que intuitivo, de que los estados cognitivos que explicarían el comportamiento de la agente A serían los estados cognitivos de la agente A. Es decir, los estados cognitivos y el comportamiento relacionado con tales estados pertenecerían a un mismo sistema cognitivo. Lo que está en el fondo de este supuesto es *el modelo de la unidad mental*. Según este modelo, los estados mentales de un individuo y su comportamiento tienen dos características principales: coherencia, es decir, ellos no implican ningún tipo de contradicción, ya sea lógica, performativa, etc., y cierre bajo consecuencia lógica [*closed under logical consequence*], esto es, se combinan para sacar las conclusiones lógicamente válidas. Estas conclusiones también hacen parte del sistema formado por los estados cognitivos y el comportamiento de la agente.

Un buen ejemplo de todo esto se encuentra en lo que Norby llama *la teoría estándar de la acción*, de acuerdo con la que una acción es causada por una intención, la cual es causada, a su vez, por una creencia junto a un deseo (cf. 2014 31). Así, mi deseo de componer guiones cinematográficos y mi creencia de que el libro *Story* de

Robert McKee me puede ayudar a aprender a componerlos causan en mí la intención de leer dicho libro, lo cual, sin la presencia de contingencias desfavorables, conlleva a que yo ejecute la acción de leerlo.

No obstante, hay ciertos fenómenos que parecen no adecuarse ni a la teoría estándar de la acción ni al modelo de la unidad mental, pues en ellos no habría ni coherencia ni clausura lógica. Ejemplos de estos fenómenos son: las fobias, como la hipopotomonstrosesquipedaliofobia, en la que se tiene un miedo irracional por pronunciar palabras largas y complicadas; los delirios como el persecutorio, que llevan a que la persona crea o sienta que está siendo perseguida; y las disonancias cognitivas, como la que se presenta cuando se siente miedo de caminar por la pasarela de vidrio del Gran Cañón [*The Grand Canyon Skywalk*], aunque se sabe que es completamente segura (cf. Gendler 2008 634).

Los *sesgos implícitos* también harían parte de esos fenómenos que no parecen adecuarse plenamente al modelo de la unidad mental. Estos sesgos se presentan cuando una persona de modo no intencional actúa basándose en estereotipos prejuiciosos, sin darse cuenta de ello. "Dicho toscamente, los sesgos implícitos son un tipo de estados psicológicos [ya sean actitudes, procesos, creencias, rasgos o situaciones] no

conscientes que condicionan nuestras percepciones, actitudes y comportamientos hacia ciertos grupos sociales” (Ávila 2020 20). Considérese el caso descrito por Brownstein, en el que un hombre tiene la creencia explícita de que tanto hombres como mujeres son aptos y merecedores de los mismos cargos laborales y, pese a ello, contrata solo a hombres para los cargos importantes dentro de su compañía (cf. 2019 WEB 0).

El reconocimiento de estos fenómenos llevó al auge de teorías que no aceptan el modelo de la unidad mental, que parten de la idea de que la mente está *fragmentada*, lo que permitiría dar cuenta de por qué no siempre hay ni cierre lógico ni coherencia. Un ejemplo de estas teorías es la de los *aliefs* de T. Gendler. Aunque esta teoría logra explicar los sesgos implícitos, no está libre de ciertos inconvenientes (sección 2). Propongo, con el ánimo de surcar esos inconvenientes, reinterpretar la teoría de Gendler a la luz de la noción de la imagen del mundo [*Weltbild*] y la metáfora del lecho del río [*Flußbett*] que L. Wittgenstein elabora en *Sobre la certeza* (sección 3). Concluiré sintetizando la labor aquí realizada y agregando unas consideraciones finales acerca de mi propuesta interpretativa (sección 4).

## 2. Los *aliefs* de T. Gendler

Además de familiarizar al lector con la teoría de los *aliefs* de Gendler, en esta sección presentaré uno de los inconvenientes que la teoría afronta. Recordemos, por lo pronto, que el interés en explicar fenómenos como los sesgos implícitos es lo que motiva a Gendler a proponer un estado mental *sui generis* que ella denomina *alief* (neologismo de su autoría). Naturalmente, hay varias posibles explicaciones de que una agente A no actúe de acuerdo con su creencia *P*: la agente tiene la creencia *P* y la creencia *no-P* a la vez; su creencia *P* es relativa a algún contexto particular, por lo que cree *no-P* dentro de otro contexto; o las creencias no jugarían ningún papel, o su papel sería efímero, dentro de la acción. Según Gendler, una manera de rechazar estas propuestas, todas incómodas para la teoría estándar de la acción, es incluyendo los *aliefs* dentro de la explicación del comportamiento. El concepto de *alief* está formado a partir de la noción de “creencia” [*belief*] y el prefijo “a-”, con el cual se enfatiza que el *alief* es un estado mental que tiene un contenido asociado, el cual es automático, *a*-rracional, *afectivo* y *generador*

de acciones. Así mismo, el *alief* sería un antecedente conceptual y evolutivo de otras actitudes cognitivas.

Un *alief* paradigmático [en palabras de Gendler] es un estado mental con contenido vinculado asociativamente [associatively linked content] que es representacional, afectivo y conductual, y que es activado consciente o inconscientemente —por rasgos internos al sujeto o del medio ambiente—. (2008 642; énfasis agregados).<sup>1</sup>

Los *aliefs* estarían siempre presentes en las experiencias de toda agente y, en muchos de los casos, concordarían con sus creencias. Sin embargo, habría ocasiones en las que tal concordancia no tendría lugar, sino que habría un choque entre las creencias conscientes y los *aliefs*. Así, se constituirían fenómenos como, por ejemplo, los sesgos implícitos. En esos casos estaría presente la creencia *P* (v. gr. “Las personas negras no son más peligrosas que las personas blancas”), pero también un *alief* con el contenido *no-P*, siendo este el que se impondría y guiaría la acción. Esto se debe al vínculo que el *alief* implica entre el contenido representacional, el afectivo y el conductual, vínculo ausente en las creencias en cuanto estas tienen una naturaleza “combinatoria” [“combinatoric” nature] con los deseos, de modo que cualquier creencia puede combinarse con cualquier deseo (cf. Brownstein 2019 web 2.1.2). Así pues, “mientras la creencia «Él es un hombre negro» no está fijada a ningún sentimiento o comportamiento particular, un *alief* tendrá un contenido como: «¡Hombre negro! ¡Qué miedo! ¡Hay que evitarlo!»” (*ibid.*). Sería, entonces, el conflicto entre una creencia y su respectivo *alief* el que explicaría que una agente no actúe acorde a sus creencias conscientes y racionales con contenidos igualitaristas, sino por *aliefs* racistas, sexistas, etc.

A pesar del poder explicativo que tiene esta propuesta, hay que reconocer que no está libre de objeciones. Este no es el lugar para abordarlas todas, por lo que me limitaré a solo una de ellas.<sup>2</sup> Al ser una teoría comprometida con el modelo de la fragmentación, la teoría de Gendler es susceptible a las críticas presentadas por Norby a ese modelo. Aunque las teorías que Norby está objetando directamente son las que proponen fragmentos dentro de un mismo tipo de estado mental —por ejemplo, fragmentos de creencias, de modo que la agente A tendría

1 Al menos de que indique lo contrario, las traducciones del inglés al español son mías.

2 Para conocer más a fondo las críticas a la teoría de Gendler, véase Egan (2011), Currie e Ichino (2012), Doggett (2012), Nagel (2012), y Mandelbaum (2013).

un fragmento con la creencia P y otro fragmento con la creencia no-P (véase Lewis 1982 y Stalnaker 1984)—, el mismo Norby reconoce que sus críticas también aplican a las teorías que proponen fragmentos entre diferentes tipos de estados mentales (cf. 2014 36 n.3). En este caso, la teoría de Gendler propone una fragmentación entre las creencias y los aliefs. ¿Qué le objeta Norby al modelo de la fragmentación?: *grosso modo*, que este modelo tiene poco poder predictivo. Desde la fragmentación no se puede decir cómo estará dispuesta a actuar una agente, porque no hay criterios claros para determinar si se va a activar la creencia P o el *alief* no-P. A lo sumo, se puede decir que la agente unas veces actuará de una manera y otras veces de otra, dependiendo de si se activa la creencia, el *alief* o ambos. Pero esto significa que el comportamiento actual de cierto agente resulta siendo el criterio para predecir qué estado mental estaría activado, mas las creencias no permitirían predecir los futuros patrones de comportamiento de la agente.

¿Cómo evitar esta objeción? Considero que hay varias alternativas. Se podría, por ejemplo, desvirtuar la crítica de Norby sosteniendo que es tan general que ni siquiera la teoría

estándar de la acción se libraría de ella en cuanto no permite

predecir bien el comportamiento, ya que esta teoría propone una distinción entre creencias y deseos, los cuales tienen una naturaleza combinatoria. Sin embargo, mi propuesta de defensa consistirá en mostrar que las relaciones entre las creencias y los *aliefs* pueden ser más dinámicas de lo que la misma Gendler considera. Con esto se evitarían los problemas que el modelo de la fragmentación afronta, al igual que los problemas del modelo de la unidad (*i.e.* su aparente incapacidad para explicar fenómenos como los sesgos implícitos). Pero ¿es posible una lectura así de la teoría de los aliefs?

Considero que sí si se la comple-  
m e n t a

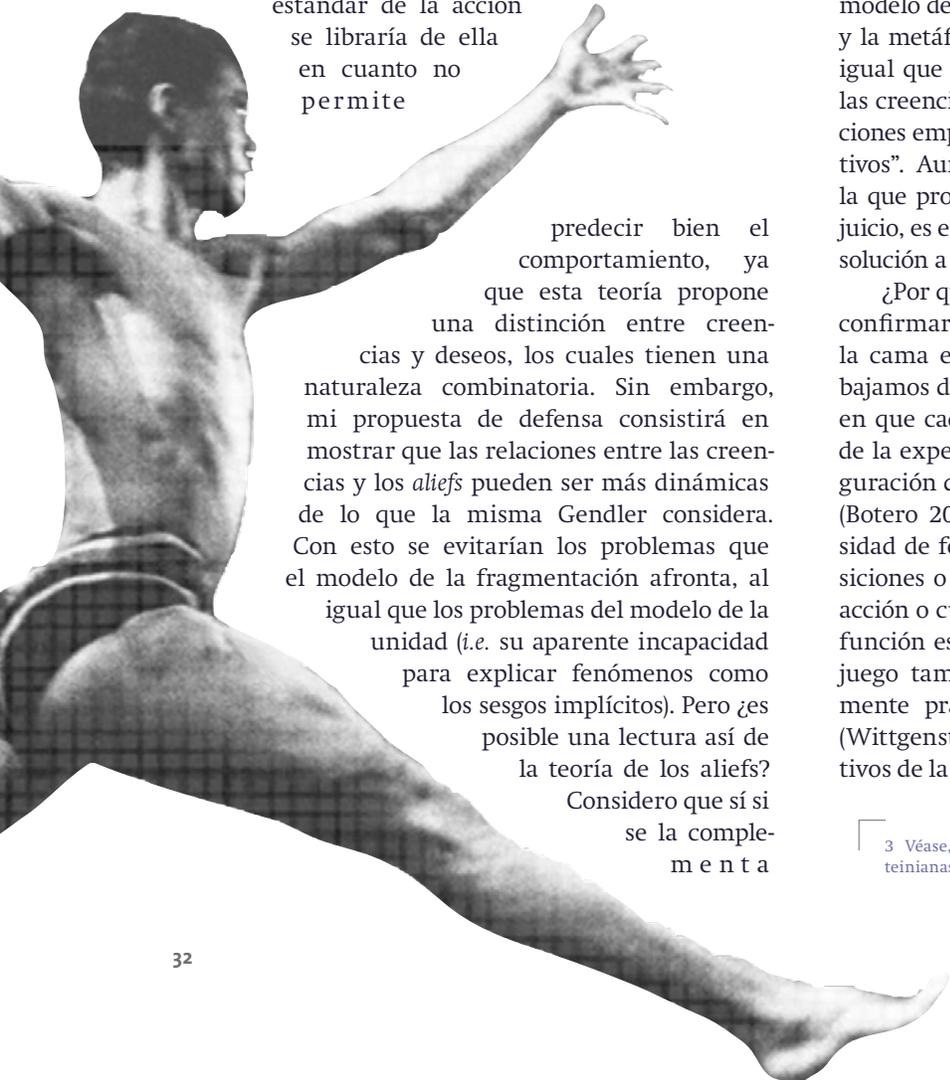
con ciertas nociones de Wittgenstein que aparecen en *Sobre la certeza*. Particularmente, su noción de la imagen del mundo y su metáfora del lecho del río.

### 3. Wittgenstein y los sesgos implícitos

Es desconcertante la casi nula atención que se le ha prestado a *Sobre la certeza* en el debate sobre los sesgos implícitos. La presente sección busca remediar esto. A pesar de ser un libro sobre filosofía del lenguaje y epistemología —en el que se intenta determinar el estatus epistémico de proposiciones como “Aquí hay una mano (al tiempo que se muestra la mano derecha) y aquí otra (esta vez mostrándose la izquierda)” o “La Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento”—, Wittgenstein presenta en él ciertas propuestas que serían relevantes para una filosofía de la mente como la de Gendler. Dos de esas propuestas son la imagen del mundo y el lecho del río, las cuales comparten, *mutatis mutandis*, semejanzas estructurales con los *aliefs*. Al respecto habría que reconocer, primero, que la imagen del mundo y el lecho del río también permiten explicar y dar sentido a los diversos fenómenos que no se adecuan plenamente al modelo de la unidad mental;<sup>3</sup> y, segundo, que la noción y la metáfora que propone Wittgenstein conllevan, al igual que la teoría de Gendler, a una distinción entre las creencias empíricas (*i.e.* cuyo contenido son proposiciones empíricas) y otros estados cognitivos más “primitivos”. Aunque esta distinción es menos radical que la que propone Gendler entre creencias y aliefs, a mi juicio, es en esta falta de radicalidad en la cual estaría la solución a la objeción de Norby.

¿Por qué cuando nos despertamos no tenemos que confirmar reflexivamente que el suelo que sostiene la cama existe, sino que de manera automática nos bajamos de ella? Para Wittgenstein la respuesta radica en que cada uno de nosotros ha constituido, a través de la experiencia, una imagen del mundo, “una configuración de convicciones, certezas o saberes prácticos” (Botero 2001 224). Esta imagen nos libra de la necesidad de formarnos reflexivamente ese tipo de proposiciones o creencias cuando se va a llevar a cabo una acción o cuando se va a formar una creencia, pues “su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas” (Wittgenstein 1979 §95). Entre los elementos constitutivos de la imagen del mundo se encontrarían certezas,

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Campbell (2001), quien usa estas nociones wittgensteinianas para explicar los delirios de Cotard y Capgras.



estados cognitivos o proposiciones —que en su gramática superficial parecen empíricas, mas no lo son— del tipo “El mundo externo existe”.<sup>4</sup>

Para Wittgenstein, esta imagen del mundo tiene cierto grado de plasticidad, en el sentido de que está influenciada por la forma de vida de cada uno, por las vivencias personales, por las enseñanzas familiares, pero también por la historia y la cultura (cf. 1979 §97). Por ejemplo, antes del siglo xx hacía parte de la imagen del mundo de las personas occidentales la certeza de que el humano no podía llegar a la luna. Hoy en día, esa certeza ha cambiado. Es en este contexto que Wittgenstein recurre a la metáfora del lecho del río. Las creencias empíricas del tipo “Creo que esta noche va a llover” son como el agua que fluye de manera constante por un río, ya que es posible que la creencia “fluya”—i.e. se anule o se cambie por su contraria—. Pero, así como el río fluye por un cauce sólido o por un lecho fluvial formado por arena y rocas, que no cambia o cambia muy poco, de igual modo las creencias empíricas fluyen por un lecho de certezas que posibilita que el individuo actúe como actúa, tenga las creencias empíricas que tiene y que estas creencias empíricas fluyan como lo hacen. De esta manera, este lecho del río es condición necesaria para el comportamiento de la agente y para sus estados cognitivos. Esto significa que la imagen del mundo, al igual que los *aliefs* de Gendler, tiene un fuerte contenido conductual y, por lo tanto, afectivo en cuanto posibilita las acciones y las creencias de cada uno.

Esta metáfora del lecho del río permite reconocer que unas certezas, al igual que las rocas que forman el lecho del río, que tienen diferentes tamaños y pesos, están más sedimentadas que otras, y son más estables y menos propensas a revisarse empíricamente, aunque todas hacen parte de la imagen del mundo. Considérese la certeza o proposición “El mundo externo existe y es independiente de que se lo perciba”, que sería el trasfondo de casi todas las acciones que se realizan cotidianamente, desde levantarse de la cama, hasta salir al parque a caminar, pasando por hablar con una colega en la universidad, etc. Esta certeza está, por lo tanto, muy bien sedimentada, por lo que tiene un papel fundacional importante dentro de las acciones y creencias cotidianas. Pero hay otras certezas que, a pesar de ser parte de la imagen del mundo, no tienen tanta relevancia. Son certezas que no están tan sedimen-

tadas, por lo que podrían modificarse, aunque hacerlo implique un gran esfuerzo —Naturalmente, el proceso inverso también es posible, pues algunas proposiciones empíricas pueden volverse muy relevantes dentro de cierta forma de vida (v.gr. “la Tierra es redonda”), de modo que se empiezan a sedimentar, haciéndose parte de la imagen del mundo—.

Un ejemplo de certeza no tan fundamental sería “El humano no puede viajar a la luna”. Pero también lo sería “Las personas negras son más peligrosas que las personas blancas” o “Las mujeres son menos inteligentes que los hombres”. Los sesgos implícitos harían, por lo tanto, parte del lecho del río wittgensteiniano, en cuanto son certezas relativamente sedimentadas y fundamentan nuestras acciones y creencias. Estos sesgos, al igual que las certezas sobre la existencia del mundo externo, permiten que ciertas acciones se lleven a cabo de manera irreflexiva, como el cambiarse de asiento en el transporte público o el agilizar el proceso de contratación dentro de una empresa. En ese sentido, y tal como lo señala Gendler, los sesgos implícitos tienen un papel importante dentro de la economía cognitiva de las personas (cf. 2011 55). En principio, los sesgos implícitos se constituyen como atajos o elementos cognitivos que codifican “cierto tipo de regularidades en el ambiente” (*id.* 36), de modo que el desempeño cognitivo es agilizado y potenciado.

Ciertamente, esto último no cuenta como justificación epistémica ni ética de los sesgos implícitos, en primer lugar, porque muchos de los sesgos implícitos conllevan a actos discriminatorios, como también a injusticias éticas y epistémicas;<sup>5</sup> y, en segundo lugar, aunque se constituyen para ahorrar recursos cognitivos, en muchos casos terminan siendo nocivos para la cognición misma. Por culpa de los sesgos implícitos, se llevan a cabo, por ejemplo, ciertas asociaciones injustificadas entre el género de una persona y su desempeño académico, asociaciones que luego deben corregirse, lo cual requiere hacer uso de esos recursos cognitivos que se querían ahorrar inicialmente (cf. Gendler 2011 36-37).

Ahora bien, las certezas que conforman la imagen del mundo no son iguales a las creencias empíricas, así como los *aliefs* de Gendler tampoco son iguales a las creencias. ¿No se estaría proponiendo, por lo tanto, una fragmentación entre creencias y certezas? Considero que no: primero, porque, así como la distinción entre creencias y deseos no

<sup>4</sup> Por mor a la brevedad del ensayo, aquí obviaré la importante distinción que Wittgenstein propone entre la imagen del mundo y la mitología —i.e. el conjunto de proposiciones que describiría la imagen del mundo— (§95). Véase, al respecto, Botero (2001).

<sup>5</sup> Véase Fricker (2007) para una elaboración y discusión inaugural sobre la injusticia epistémica y sus dos tipos: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica.

implica comprometerse con el modelo de la fragmentación, la distinción entre certezas y creencias tampoco lo implicaría; y, segundo, porque las relaciones que propone Wittgenstein entre certezas y creencias empíricas son más dinámicas y plásticas que las relaciones que Gendler propone entre *aliefs* y creencias. Para Wittgenstein, no es imposible que ciertas creencias empíricas se sedimenten integrándose al lecho del río. Tampoco es imposible que ciertas certezas sean removidas, aunque no sin mucho esfuerzo, debido a la adquisición y sedimentación de nueva evidencia empírica. De esta manera, las certezas wittgensteinianas pueden acercarse lo suficiente a las creencias empíricas, lo que permitiría un tránsito dinámico entre ellas.

Según considero, esto permitiría surcar el reto de Norby. Recuérdese que este reto está dirigido al modelo de la fragmentación. No obstante, mi propuesta no implica un compromiso con dicho modelo. Aunque se reconoce la existencia de los sesgos implícitos —y demás fenómenos mentales que no se adecúan plenamente al modelo de la unidad mental, por lo que esta propuesta no estaría comprometida con tal modelo—, estos no son explicados recurriendo a fragmentos mentales, sino describiéndolos como casos en que ciertas creencias empíricas (con contenidos, por ejemplo, racistas) se han sedimentado de modo tal que otras creencias empíricas que se tienen (*v.gr.* creencias igualitaristas) no puedan cumplir el papel protagónico que deberían dentro de la acción social.

Esto significa, ciertamente, que es posible un choque entre creencias y certezas. Pero esto no se traduciría a una absoluta imposibilidad de predecir el comportamiento de los agentes, que es lo que le molesta a Norby del modelo de la fragmentación. Si se tiene en cuenta que las certezas wittgensteinianas (a diferencia de los *aliefs* a la Gendler) se constituyen cultural y socialmente, con esta propuesta habría buenas probabilidades de predecir el comportamiento de los demás. Solo sería necesario determinar las condiciones socioculturales en las cuales se encuentra la agente. Por ejemplo, si la agente habita una sociedad donde las instituciones son *de facto* racistas u homofóbicas, es muy probable que ella tenga actitudes racistas u homofóbicas, aunque sus creencias sean igualitaristas. Teniendo en cuenta que estas condiciones socioculturales son públicas, o más públicas que las creencias y los *aliefs*, habrá una buena probabilidad de predecir qué certezas tiene la agente.

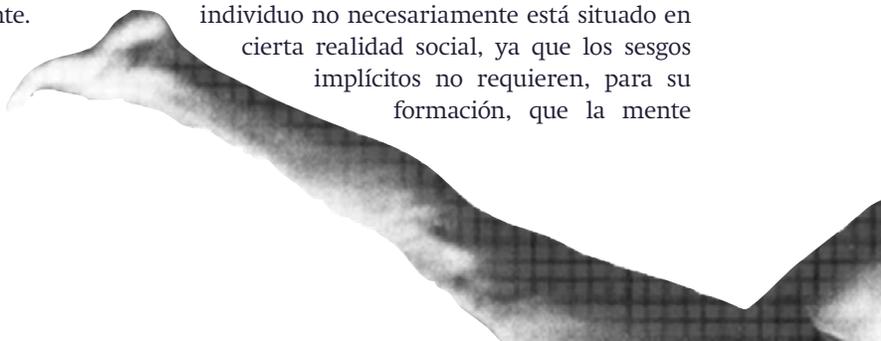
Con esto, se podrá estipular cuál patrón de comportamiento es más probable que otros.

Además de esto, considero que una buena propuesta filosófica debe hacerle justicia a la realidad. Por lo tanto, no puede negar el hecho de que, a pesar de que en la cotidianidad podemos predecir el comportamiento de las demás personas, en muchas ocasiones no lo logramos. Debe, por el contrario, explicar por qué en ciertos casos sí logramos predecir el comportamiento ajeno y en otros casos no. Mientras que la propuesta de Gendler, según Norby, no logra dar tal explicación pues implica negar cualquier predicción, mi propuesta de Gendler a la Wittgenstein sí logra brindar tal explicación, en cuanto da espacio tanto para las predicciones exitosas como para las desafortunadas.

#### 4. Consideraciones finales

En este ensayo mostré que existen ciertos fenómenos mentales, como los sesgos implícitos, que ponen en entredicho la validez del modelo de la unidad mental. El ser humano es finito y falible, por lo que no le es posible garantizar que todos sus estados mentales sean coherentes entre sí y conlleven un cierre lógico absoluto. Pero, como Norby objetó, el modelo de la fragmentación no sería una buena explicación de estos fenómenos mentales. Por ello, intenté mostrar que la teoría de Gendler puede entenderse al margen de las dificultades de ambos modelos, tanto el de la unidad mental como el de la fragmentación. Para lograrlo, consideré pertinente entender los *aliefs* a la luz de la caracterización que Wittgenstein hace de las certezas.

Ciertamente, para consolidar esta interpretación es necesario mostrar que ella logra responder a todas las objeciones que se le han planteado a la teoría de Gendler (véase nota 2), labor que desbordaría este ensayo. Aun así, me permitiré finalizar señalando una ventaja que presenta mi propuesta en cuanto a los sesgos implícitos se refiere. Como señala Brownstein (2019), se ha objetado el estudio de los sesgos implícitos porque, en vez de buscar “causas internas” o mentales del racismo, sexismo, etc., lo que hay que determinar son “sus causas institucionales y sistémicas —tales como la pobreza, la segregación residencial, la inequidad económica, etc.—” (2019 5.4). En relación con esto, Ayala y Vasilyeva (2015) señalan que la teoría de los sesgos implícitos estaría comprometida con un modelo en el cual el individuo no necesariamente está situado en cierta realidad social, ya que los sesgos implícitos no requieren, para su formación, que la mente



esté situada (cf. 2015 131-132). Ciertamente, la teoría de los aliefs no está libre de esta objeción. A fin de cuentas, tal como Gendler caracteriza los aliefs, estos también serían des-situados.

Sin embargo, si mi interpretación wittgensteiniana de los aliefs y de los sesgos implícitos es correcta, la objeción planteada por Brownstein y Ayala, y Vasilyeva presentaría un falso dilema entre los sesgos implícitos y las estructuras socioculturales, pues las “causas mentales” de las injusticias sociales no serían independientes de las causas institucionales, así como estas últimas no serían independientes de las primeras. Por el contrario, ambos tipos de causas estarían entrelazados. Los sesgos implícitos, al ser parte del lecho del río wittgensteiniano, se constituyen social y culturalmente, lo que implica que el individuo que los tiene es un individuo situado en la realidad social, por lo que los sesgos implícitos influirían, a su vez, en las prácticas sociales y culturales.

## Bibliografía

- Ávila, I. “Mujeres y filosofía”. *Ideas y Valores* 69.173 (2020): 9-36.
- Ayala, S. y Vasilyeva, N. “Explaining Injustice in Speech: Individualistic vs. Structural Explanation”. *Proceedings of the 37th Annual Meeting of the Cognitive Science Society. Pasadena, California. 22-25 July 2015*. Eds. David Noelle, Rick Dale, Anne Warlaumont, Jeff Yoshimi, Teenie Matlock, Carolyn Jennings y Paul Maglio. Austin: Cognitive Science Society, 2015. 130-135.
- Botero, J.J. “«La noción de “Imagen del mundo»”. *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Ed. Juan José Botero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. 221-239.
- Brownstein, M. “Implicit Bias”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Web. 20 Oct. 2020. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/implicit-bias/>].
- Campbell, J. “Rationality, Meaning, and the Analysis of Delusion”. *Psychiatry & Psychology* 8.2-3 (2001): 89-100.
- Currie, G. y Ichino, A. “Aliefs don’t exist, but some of their relatives do”. *Analysis* 72.1 (2012): 788-798.
- Doggett, T. “Some questions for Tamar Szabó Gendler”. *Analysis* 72.1 (2012): 764-774.
- Egan, A. “Comments on Gendler’s «The epistemic costs of implicit bias»”. *Philosophical Studies* 156.1 (2011): 65-79.
- Fricke, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gendler, T. “Alief and Belief”. *The Journal of Philosophy* 105.10 (2008): 634-663.

- Gendler, T. “On the Epistemic Cost of Implicit Bias.” *Philosophical Studies* 156.1 (2011): 33-63.
- Lewis, D. “Logic for Equivocators”. *Noûs* 16.3 (1982): 431-41.
- Mandelbaum, E. “Against alief.” *Philosophical Studies* 165.1 (2013): 197-211.
- Nagel, J. “Gendler on alief”. *Analysis* 72.4 (2012): 774-788.
- Norby, A. “Against Fragmentation”. *Thought. A Journal of Philosophy* 3.1 (2014): 30-38.
- Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós, 2012.
- Stalnaker, R. *Inquiry*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Trad. José Luís Prades y Vicente Raga. Barcelona: Gedisa. 1979.