

su conocido *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* (1992), *Kant and Pre-Kantian Themes* (2002) o finalmente su *Kant's Transcendental Metaphysics* (2002) hacen de él un filósofo atípico dentro de la tradición americana de la filosofía analítica. Frente al particularismo temático que ocasionalmente pudiera caracterizar a algunos autores típicos de esta tradición vemos en Sellars un claro interés por abarcar una amplia porción de los temas centrales de la reflexión filosófica. Además, pese a su carácter atípico no deja de ser un punto de referencia ineludible para la misma como puede observarse en la obra de Rorty, McDowell o Brandom. El presente artículo analiza sus ideas epistemológicas desde una doble perspectiva, la del conocimiento empírico y la del conocimiento filosófico. La primera de ellas pone el acento en la inexistencia de unos fundamentos epistemológicos independientes y últimos, mientras que la segunda pone de manifiesto la tarea de entender la actividad filosófica como una tarea no sólo de clarificación o análisis conceptual, sino ante todo de autocomprensión. En la primera sección abordaré la cuestión del fundamentalismo epistemológico desde la perspectiva de la filosofía moderna. En la segunda sección me centraré en la crítica a la misma que acomete Sellars en su *El empirismo y la Filosofía de la Mente* (1956) para, en la tercera y última sección, presentar la temática epistemológica desde una perspectiva antropológica.

1. FILOSOFÍA MODERNA Y FUNDAMENTALISMO EPISTEMOLÓGICO

El proyecto epistemológico con el que se inaugura la Modernidad filosófica tiene claros tintes de ser un proyecto fundamentalista, en el sentido de que lo que se busca es un fundamento sólido e incuestionable desde el que constituir el conocimiento. Tanto Bacon como Descartes muestran un claro interés en tener una experiencia de la realidad directa, una experiencia que no se muestre desde la perspectiva de la autoridad recibida, sino que se someta únicamente a la autoridad de la razón, bien entendida como sentido común, bien como experiencia directa en cualquier caso. El problema de esa experiencia prístina buscada por Bacon y Descartes es una de las formulaciones del problema del conocimiento que, con la Modernidad, va a acaparar una predominancia inusitada hasta el momento que se prolonga aún hasta nuestros días.

El *Novum Organum* de Bacon puede verse como un intento de empezar de nuevo en la investigación de la naturaleza pues, en efecto, de lo que se trata es de deshacerse de todo el pasado libresco que parece impedir una experiencia directa de las cosas de la naturaleza, entendiendo que el conocimiento tiene que ver con la aprehensión de lo que es, y que una vez aprehendido, es incuestionable. Pero este contacto con la naturaleza no es inmediato, sino que al igual que en Descartes es a través de un método. Idea que, por otra parte dará lugar a un pro-

grama de investigación sistemática y, en definitiva, a la constitución progresiva de la ciencia natural tal como la conocemos en nuestros días, en suma, un nuevo tipo de racionalidad. Descartes, en la segunda parte de su *Discurso del método* compara la situación del conocimiento con la de una ciudad vieja y desordenada. En ella distinguimos edificios viejos y edificios de nueva planta “más hermosos y mejor ordenados”¹. Sin embargo una ciudad no puede ser destruida por entero y reconstruida de nuevo, aunque sí modificada progresivamente. Descartes no es un jacobino, pero no por ello deja de ser un reformador que propone “dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos”². La metáfora del edificio de nueva planta es una metáfora fundamentalista, pues del mismo modo que se buscan cimientos sólidos, Descartes busca evidencias a partir de las que desarrollar una cadena de deducciones incuestionable que permita justificar cualquier aserto sobre la realidad. El edificio del saber debe ser construido *ex novo* y sus cimientos no pueden sino estar bien afianzados.

Tanto Bacon como Descartes pueden ser presentados como dos fundamentalistas epistemológicos que legaran a la reflexión filosófica posterior la idea de que todo conocimiento debe partir de unos fundamentos o un inicio indubitable y certero para ser tenido como tal. En el caso de Bacon la experiencia de los sentidos convenientemente depurada, mientras que en Descartes el *cogito* que me asegura la salida a la crisis escéptica. En el fundamentalismo epistemológico no hay lugar para la negociación, no es un ejercicio de retórica, sino una liquidación de haberes. Los fundamentos se tienen o no se tienen, en cuyo último caso el conocimiento deviene en escepticismo.

La filosofía moderna tiene una influencia decisiva en Sellars. Por una parte el fundamentalismo epistemológico que encontramos en Descartes o en el empirismo, así como la concepción de lo mental que el propio Sellars les atribuye, constituyen el trasfondo común en contra del que se levanta la crítica conocida como “mito de lo dado”. Pero por otra parte el elemento común que aparece en muchos de los textos de Sellars es Kant, autor que difícilmente puede ser calificado de “fundamentalista”. En efecto, el propio Kant sin emplear el término lo que propone es un argumento trascendental, es decir, un estudio acerca de la posibilidad del conocimiento científico en general, pero no la búsqueda de unos fundamentos. El interés de Sellars por Kant viene de muy temprano, desde sus años de estudiante y no será nunca abandonado, pudiéndose decir que en Sellars

1 Cf. Descartes, *Discurso del Método*, II.

2 Cf. Descartes, *Discurso del Método*, II.

de algún modo se reelabora una cierta dimensión del idealismo trascendental. Finalmente, la otra gran influencia es el empirismo del Círculo de Viena.

Ambas filosofías pueden verse como claras consecuencias de la Revolución Científica, pues ambas asumen que la ciencia natural es el paradigma por excelencia del saber. Así, la idea de la nueva ciencia de la naturaleza no pasa por alto, no es un tema más, sino que a menudo es el tema por excelencia que incita muchas de las más notables creaciones del espíritu moderno. Tanto en Kant como en la filosofía propia del Círculo de Viena el saber científico es considerado como modelo de saber. En el caso de Kant el problema es si la metafísica puede asumir el carácter científico de la matemática o de la ciencia natural, entendiendo que éstas disciplinas han logrado su exposición³. El carácter epistemológico de la matemática y de la ciencia natural viene asegurado para Kant por su propia científicidad. Kant parte de la tesis de que eso es el saber y explica cómo es posible que eso mismo constituya saber, así, la matemática y la ciencia natural no son cuestionadas como saberes. El caso de la filosofía del Círculo de Viena es paradigmático, pues enteramente se constituye como un proyecto filosófico cuya tarea es escudriñar las interiores de la ciencia natural como modelo de saber. En el caso de Sellars esta influencia no es trivial. Tanto la crítica al fundamentalismo epistemológico como la concepción filosófica que evidencia en su *La filosofía y la imagen científica del hombre* están claramente ligadas a la idea de que el conocimiento por excelencia es el conocimiento científico. De hecho, puede decirse que la reflexión sellarsiana, como otros tantos autores del pasado siglo, trata de articular las tensiones entre la experiencia cotidiana propia de la subjetividad moderna y el conocimiento científico. El texto referido muestra precisamente esta tensión y en su *El empirismo y la Filosofía de la Mente* § 41 llegará a afirmar que “La ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es.” Así, Sellars está comprometido con una idea muy arraigada en la modernidad filosófica y desarrollada sistemáticamente por Kant y por el Círculo de Viena, a saber, la idea de que el conocimiento por excelencia es el conocimiento científico. Sellars es claramente un científicista, pero no un científicista positivista. Ahora bien, como ya se argumentará este científicismo dista mucho de las formulaciones propias del Círculo de Viena, pues ni admite una concepción estática del conocimiento científico ni una reconstrucción lógica del mismo tal como propusiera Carnap.

La filosofía analítica, y particularmente a partir de su maridaje con la filosofía positivista del Círculo de Viena, recoge en buena medida la doble herencia baconiana y cartesiana. La admisión del principio empirista de que el conocimiento procede en última instancia de los sentidos y la búsqueda de una experiencia del mundo directa sin adulteración alguna posible (los *idola*) son elementos clara-

3 Cf. Kant, KrV, BVII y ss.

mente baconianos. Pero la idea de que esa experiencia debe ser, además, fundamentadora, en el sentido de incuestionable en tanto que aparece como episodio privado dotado de autoridad epistémica, no es menos cartesiana.

2. LA CRÍTICA A LA EPISTEMOLOGÍA FUNDAMENTALISTA

El empirismo y la Filosofía de la Mente (1956) es un texto ciertamente complejo en el que se ponen boca abajo los fundamentos del neopositivismo y de otras teorías epistemológicas de corte fundamentalista. Así, el objetivo de este texto es un ataque sistemático a la epistemología de corte fundamentalista propia del Neopositivismo del Círculo de Viena que se realiza a través de lo que Sellars denomina *el mito de lo dado*.

El proyecto epistemológico del neopositivismo puede condensarse en tres tesis (Stroll 2002: 77 y ss.): (1) La distinción analítico sintético, (2) el principio de verificación y (3) la tesis reductivista. La primera de ellas, la distinción analítico sintético, permitía distinguir dos tipos de verdades sobre las que se podía hablar con sentido –recuérdese el clásico artículo de Carnap *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*–. De modo que o bien se enunciaban proposiciones con un contenido empírico verificable a través de la experiencia como “Todos los mamíferos son animales que maman” o bien verdades lógicas o tautologías, es decir, proposiciones cuyas condiciones de verdad no dependieran de hechos del mundo, sino del significado de los términos/constituyentes proposicionales. La división entre ambos tipos de proposiciones era exhaustiva, no había lugar para entidades intermedias como los célebres enunciados sintéticos *a priori* de Kant sino que todas las proposiciones con sentido o bien eran sintéticas *a posteriori* o bien analíticas *a priori*. De este modo, y siguiendo el *Tractatus* de Wittgenstein –al menos la parte escrita y la menos importante si hemos de hacer caso al propio Wittgenstein– las proposiciones analíticas no nos proporcionarían ninguna información acerca de cómo es el mundo, aunque sí explicitarían el cómo pensamos este mundo. Por su parte, solo las proposiciones sintéticas resultan informativas acerca del mundo, dicen cómo es de hecho, pues solo ellas tienen contenido empírico. La consecuencia inmediata de ello era el rechazo de cualquier pretensión cognoscitiva racionalista que pudiera afirmar algún tipo de simetría entre la realidad y el pensamiento (Stroll 2002: 78) y que, en definitiva, solo cabía un conocimiento positivo de la realidad, es decir, la observación de lo que se da de hecho o de lo que la memoria dice que se ha dado. Todo ello sin

hacer demasiadas concesiones a la metafísica y sin moverse aparentemente de un fenomenismo⁴ que entre sus inspiradores tenía al propio Russell.

En cuanto a la segunda de las tesis, el principio de verificación, venía a justificar los *desiderata* de los dos tipos de proposiciones que los neopositivistas estaban dispuestos a admitir. O las proposiciones eran verificables, y por tanto significativas, o eran sinsentidos que debían condenarse sin mayores dilaciones. Pero ¿en qué consistía la referida verificación? Parece ser que ni entre los propios miembros del movimiento neopositivista había un consenso al menos en lo que atañe a su formulación, lo que en la práctica significaba que en modo alguno no había consenso. Una versión casi popular y no muy rigurosa podría afirmar que verificar que algo es el caso consiste en volverse y mirar que, en efecto, es el caso. Así, si alguien pregunta si está lloviendo o hace sol en el día de hoy será verdad si al mirar al exterior comprueba que llueve o que hace sol. Dicho de otra manera, algo es verdad si se verifica que es el caso. Ahora bien, donde fácilmente nos pondremos en desacuerdo es en el proceso de verificación. El neopositivismo no fue ciego a este problema, de hecho prueba de ello es el elevado número de autores que se enfrascaron en la tarea de definir el propio principio de verificación como Schlick en *Positivismo y Realismo* (1932-33), Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* (1946) o, desde una perspectiva más semántica, Hempel en *Problemas y cambios en el criterio empirista de significado* (1950). De hecho si para verificar una determinada proposición había que basarse en las denominadas proposiciones protocolares, también denominadas “protocolos de observación”, parece que tampoco los positivistas se ponían de acuerdo en qué significaba observación. Además, desde el punto de vista de la tercera tesis, a saber, el reductivismo epistemológico, la observación era fundamental para reconstruir el edificio del conocimiento humano sobre pilares bien firmes. De hecho en esto mismo consistía la tesis reductivista, en reducir el conjunto de proposiciones con sentido a protocolos de observación que eran, además, los pilares firmes e incontrovertibles de la versión fundamentalista que el Neopositivismo defendía. Los problemas de la verificación se dirimían en la posibilidad de una obtención directa de los datos brutos que constituían el conocimiento de modo especular, como si nuestra mente tuviera acceso directo al mundo y lo reflejara tal cual es. El neopositivismo suponía una regimentación de lo que puede ser experimentado pero, ¿acaso era esa regimentación suficientemente regulativa? ¿Hacía justicia a lo que de hecho es experimentado? ¿Era esa una posibilidad factible? ¿Existían esos datos puros de la experiencia que nos permitieran reconstruir sobre fundamentos

4 Aparentemente este fenomenismo impedía cualquier proposición que pudiera considerarse metafísica. Lo único que cabía decir era, entonces, cómo se me presentaba este mundo y no cómo era. Pero ¿acaso el rechazo por parte del neopositivismo a una posible metafísica y su opción fenomenista no tenía algo de “metafísico”?

firmes la totalidad del edificio del saber? Sellars, al igual que su contemporáneo Quine, creyó que no. Quine (1953) atacó lo que podríamos denominar el mito de la distinción sintético/analítico y secundariamente puede decirse que se enfascó en un holismo semántico y epistemológico. Esos eran los así llamados “dos dogmas del empirismo”, dos asunciones injustificadas acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento, exactamente lo mismo que ocurre con el así bautizado por Sellars “mito de lo dado”. Lo dado reviste un carácter mítico en tanto que no da razón del propio hecho del conocimiento, pues supone un tipo de fundamento no definido que jamás muestra la independencia epistémica requerida para ser precisamente eso, a saber, infundado y fundamentador. La conclusión de Sellars será, en este sentido, negativa; no hay fundamentos que buscar para el conocimiento si se buscan en el sentido propuesto por el empirismo y sus diversas reelaboraciones analíticas y neopositivistas, que no es lo mismo que decir que el conocimiento carezca de algún tipo de fundamento⁵. Así, el proyecto fundamentalista en general y, en particular, la idea de un conocimiento basado en los datos de los sentidos como instancia última de justificación epistémica tal como proponían los neopositivistas carece de razón de ser. La totalidad de El empirismo y la Filosofía de la Mente está, pues, dedicada al análisis del mito de lo dado y de sus múltiples manifestaciones, particularmente los §§ 1-38 se ocupan de poner en evidencia las diversas versiones que adopta este mito para el neopositivismo y algunos filósofos analíticos como Ayer o Price⁶.

Lo dado admite diversas formulaciones, el propio Sellars en el §1 del texto referido señala un elenco de entidades que pueden constituir lo dado: contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, conexiones reales, primeros principios o, incluso el carácter mismo de lo dado. En líneas generales podemos decir que el concepto de lo dado refiere a la aprehensión inmediata de los contenidos de la experiencia sensible tanto desde un punto de vista causal como epistémico⁷. En sentido causal la inmediatez viene dada porque lo percibido son cualidades reales de objetos físicos, mientras que en sentido epistémico porque los juicios que expresan tales experiencias como “Veo un gato naranja sentado en el sofá” no requieren de otros juicios o creencias para su justificación epistémica. Lo dado tiene, en consecuencia, un carácter básico o fundamental. Así, lo dado estaría dotado de cualidades como la certeza, infalibilidad, indubitabilidad o incorregibilidad. Es decir, tendría un carácter fundacional absoluto. Ahora bien, ¿cuáles son las razones para sostener, en contra de la epistemología de corte neopositivista, que los datos de los sentidos no constituyen fundamento del conocimiento? Es difícil encontrar algo así como un argumento definitivo. Lo

5 Cf. *El Empirismo y la Filosofía de la Mente* § 38.

6 Cf. O'Shea (2007).

7 Cf. A.H. Goldman (1992).

que podemos seguir desde §1 hasta §38 es un examen prolijo de diversas teorías fundamentalistas con cierto eco en la época o de uso común entre los epistemólogos del momento, y su consiguiente rechazo que se manifestará mediante el recurso a la implausibilidad de las teorías examinadas. La pauta general de la argumentación sellarsiana que va de §1 a §38 consiste en mostrar la no adecuación de los principales candidatos a ser los elementos dado o fundamentales del conocimiento. Así, los seis primeros capítulos muestran diversos análisis de las diferentes teorías que se apoyan en lo dado (teoría de los *sense data*, teorías de la apariencia, empirismo y racionalismo o el fundamentalismo semántico) y que, según el propio Sellars, no logran presentar el carácter epistémicamente independiente de lo dado que hace que éste constituya un nivel epistémico básico con el que el propio sujeto topa y que le permite fundamentar su conocimiento empírico. Así, no aceptaremos lo dado porque en ningún momento somos capaces de demostrar que es epistémicamente eficaz o, de otro modo, porque no posee la pretendida independencia epistémica que sus defensores le otorgan y, en consecuencia, no puede otorgársele ese mismo carácter fundamentador. Finalmente, tras este inicio ciertamente prolijo y de difícil lectura como admiten los diversos comentaristas del texto⁸, encontramos una toma de posiciones en el capítulo VII que precisamente se titula “¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?” en dicho capítulo, particularmente en el relevante §38 encontramos lo que para Sellars es el núcleo del mito de lo dado:

La idea de que la observación “así llamada propia y estrictamente” esté constituida por ciertos episodios verbales que den fe de sí mismos, y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasi-verbales cuando tales actuaciones se realicen “de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje”, constituye, desde luego, el núcleo del mito de lo dado: pues lo *dado*, en la tradición epistemológica, es lo que es *tomado* por tales episodios que dan fe de sí mismos; “tomares” que, por decirlo así, serían los motores inmóviles del conocimiento empírico, los “conocer en presencia” que todo otro conocimiento presupondría, tanto el de las verdades generales como el conocimiento en “ausencia” de cuestiones fácticas particulares. Tal es el marco dentro del cual el empirismo tradicional sostiene característicamente que lo perceptivamente dado es el cimiento del conocimiento empírico. (W. Sellars, *El empirismo y la filosofía de la mente*, §38).

El fragmento muestra el rechazo de Sellars al fundamentalismo tradicional. Si lo dado supone apelar a un tipo peculiar de experiencias no verbales con carácter fundacional entonces es obvio que para Sellars postular la existencia de tales experiencias no es sino un mito en la medida en que no logramos asegurar ese carácter independiente de lo dado y, por lo tanto, algo carente de cualquier

8 Cf. Brandom (1998); De Vries & Triplett (2000).

justificación. Pero como bien aclara el propio Sellars, no está afirmando que el conocimiento empírico carezca de cimientos. Sellars no presenta una epistemología de corte coherentista como contrareacción natural al fundamentalismo que ha criticado. De hecho, unas líneas más adelante afirma:

Si yo rechazo el marco del empirismo tradicional no lo hago porque mi intento sea decir que el conocimiento empírico no tiene cimientos *algunos*, ya que formular las cosas así sería insinuar que es “el llamado conocimiento empírico”, y meterlo en el mismo saco con los rumores y con los engaños: indudablemente, la imagen de que el conocimiento humano descansaría en algo así como un nivel de proposiciones (informes de observaciones) que no se apoyarían en otras de la misma manera que otras se apoyan en ellas tiene *algo* de razón. Más por otra parte, quiero insistir en que la metáfora de los “cimientos” es engañosa, ya que nos impide ver que, si bien hay una dimensión lógica en las que otras proposiciones empíricas se apoyan en los informes de observaciones, existe otra en la que estos descansan en aquellas. (W. Sellars, *El empirismo y la filosofía de la mente*, §38).

Obsérvese que no se dice en ningún momento que el conocimiento empírico no tenga fundamentos en el sentido de que no se equipara este conocimiento con cualquier otro tipo de estado doxástico. Es decir, las proposiciones observacionales como “Veo un gato naranja sentado en mi cama” no están al mismo nivel que, por ejemplo, las proposiciones astrológicas como “Mi gato Leo es Géminis y tiene una personalidad antisocial”. Pero tampoco se afirma que las proposiciones observacionales cimienten el conocimiento tal como pretendía el neopositivismo y, en general, cualquier proyecto fundamentalista: no hay ningún tipo de proposición privilegiada dentro del conjunto de todas nuestras creencias, de ahí que no dude en afirmar que “la imagen de los cimientos es engañosa”, a diferencia de lo sugerido por Descartes en la segunda parte del *Discurso del método*, siempre aprovechamos muros viejos para nuestras nuevas construcciones. Hay que advertir que, además, las consideraciones de Sellars sobre este respecto deben ser vistas a la luz de sus consideraciones sobre el carácter público o social de la verdad⁹, el pensamiento y el lenguaje. Pero la referida publicidad no radica en una concepción relativizadora o absolutamente externista¹⁰ que desubstancialice al sujeto, sino en el reconocimiento de la intersubjetividad¹¹.

9 Para Sellars la verdad se concibe en términos de asertabilidad correcta de una determinada proposición. Cf. *Science and Metaphysics* (1967).

10 Nótese que el término puede resultar un tanto extemporáneo para el caso que nos ocupa.

11 Cf. § 59 “Tal y como yo la veo, esta historia nos ayuda a comprender que los conceptos relativos a unos episodios internos tales como los pensamientos sea primaria y esencialmente intersubjetivos (...) y que el papel informador de tales conceptos (el hecho de que cada uno de nosotros tenga un acceso privilegiado a sus pensamientos) constituya una dimensión de su uso que *está montada sobre* esta condición intersubjetiva y la *presupone*. El mito que he pergeñado, pues, ha hecho ver

A continuación viene lo que podríamos denominar el *coupe de grâce* sellariano a la teoría del conocimiento de corte positivista, aunque también hay que señalar que con él se desliza claramente un rechazo a una posible lectura coherrentista que pudiera seguirse de la lectura del texto.

Más, por encima de todo, es engañosa debido a su carácter estático: parece que se nos obliga a escoger entre la imagen de un elefante montado sobre una tortuga (¿qué es lo que soporta a ésta?) y la de una gran serpiente hegeliana del conocimiento que se muerde la cola (¿dónde empieza?). Ninguna de las dos, sin embargo, nos sirven, ya que el conocimiento empírico (como su alambicada ampliación, la ciencia) es racional, pero no porque descansa en unos cimientos, sino por ser una empresa autocorrectiva que puede poner en tela de juicio cualquier tesis o alegato, aunque no todos a la vez. (W. Sellars, *El empirismo y la filosofía de la mente*, §38).

Algunos comentaristas como De Vries y Triplett (2000) lamentan la excesiva brevedad de este fragmento que, por otra parte, no dudan en afirmar que contiene las ideas epistemológicas más importantes de Sellars. El fragmento, por otra parte, es objeto de interpretaciones encontradas¹². En cualquier caso lo que si está claro es que Sellars rechaza la idea de un conocimiento empírico de carácter estático, quizás un cierta interpretación de la idea carnapiana de reconstrucción lógica del mundo empírico, y se manifiesta a favor de una concepción dinámica que pone el énfasis en el carácter crítico y revisionista de la propia razón ante si misma. El texto igualmente podría verse como un tímido alegato en favor del falibilismo, aunque tal vez el análisis más adecuado sea verlo desde presupuestos claramente kantianos, interpretación que es coherente con el interés y simpatía que mostró durante toda su vida Sellars hacia Kant. En efecto, la idea de conocimiento empírico parece subordinarse a la idea de razón entendida como crítica, es decir, como empresa claramente autocorrectiva. El soporte justificatorio que pueda tener una determinada creencia acerca del mundo es siempre revisable, no hay una corte de apelación última ni unos fundamentos incontrovertibles, en cualquier caso nuestro conocimiento es siempre revisable y lo es porque la propia naturaleza de la razón es dinámica, siempre quiere ir más allá. Decir del conocimiento que es racional es reconocerlo no solo como resultado sino como proceso. La crítica no es, pues, un momento, sino un estado permanente en el

que el hecho de que el lenguaje sea esencialmente un logro intersubjetivo, y de que se lo aprenda en circunstancias intersubjetivas (hecho debidamente recalcado en la psicologías modernas del lenguaje, así, en la de B.F. Skinner, y por ciertos filósofos como Carnap, y Wittgenstein), es compatible con el “carácter privado” de los “episodios internos”.

12 Por ejemplo el comentario de R. Brandom (1998) y el ya referido análisis de De Vries y Triplett (2000).

que la razón se autoexamina y se revisa a sí misma. El conocimiento empírico no puede, por lo tanto, sustraerse a esta actividad. Las razones por las cuales una determinada creencia es nuevamente revisada no aparecen citadas en el texto, podemos especular con diversos candidatos, pero en cualquier caso lo importante es el hecho de la propia revisión racional y no el motivo que la impulsa.

En suma, hasta ahora teníamos un rechazo sistemático al fundamentalismo y, como se ha dejado entrever, también al coherentismo. En el texto citado encontramos el atisbo de una propuesta positiva que reivindica la racionalidad como característica esencial del conocimiento.

3. DEL CONOCIMIENTO A LA COMPRENSIÓN, EL “SABER CÓMO MANEJARSELAS”

El análisis sellarsiano del empirismo neopositivista deja como resultado el proyecto de una epistemología no fundamentalista que pone el acento en la razón entendida como crítica. El concepto de experiencia queda redefinido desde unos presupuestos pragmático-lingüísticos que inciden en señalar el carácter intersubjetivo de la racionalidad que guiarán en buena medida el talante de posteriores propuestas como la de McDowell o R. Brandom y que supondrán la superación de las constricciones fundamentalistas e internistas de la epistemología de corte analítico y neopositivista vigente hasta el momento. Ahora bien, la racionalidad ya señalada en la anterior sección puede entenderse no sólo como un proceso de crítica epistemológica que en última instancia se manifiesta como un revisionismo de todas nuestras creencias, sino también como un proceso de crítica de nuestros esquemas conceptuales y, en definitiva, como un proyecto de autocomprensión antropológico que explicita aquello que está implícito. Esta última interpretación es la que con toda seguridad aparece en la que quizás es la mejor tarjeta de presentación de la filosofía de Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre*¹³. En este texto aparecen una serie de nociones no sólo comunes al clima filosófico del s. XX sino constantes en la obra del propio Sellars como la idea de que la filosofía tiene que ver con la autocomprensión del hombre como ser en el mundo (*man in the world*). Así, Sellars, al igual que Heidegger en *El ser y el tiempo* u Ortega en *El espectador* sitúa el eje de la reflexión filosófica en el propio sujeto, pero no ya sólo como un sujeto cognoscente, sino como un

13 En efecto, *Philosophy and The Scientific Image of Man*, son dos conferencias pronunciadas en 1960 en la Universidad de Pittsburgh, que aparecieron posteriormente publicadas en diversos lugares como un solo texto.

sujeto que tiene un carácter eminentemente abierto e intersubjetivo; es un ser en el mundo, circunstancial y en contacto con otros seres. El hombre, y no el cogito epistemológico es el punto de partida de toda reflexión filosófica. Pero esta relación básica con el mundo no puede decirse que no implique de algún modo un conocimiento, aunque quizás sería más apropiado hablar de comprensión, término que para Sellars no es en absoluto ajeno como puede verse a continuación:

Quando se lo formula abstractamente, el objetivo de la filosofía consiste en comprender de qué modo las cosas –en el sentido más amplio posible de esta palabra– están relacionadas entre sí –asimismo en el más amplio sentido de la palabra–; y bajo “las cosas en el sentido más amplio de la palabra” subsumo artículos radicalmente distintos, no solo “coles y reyes”, sino incluso números y deberes, posibilidades y chasqueares de dedos, experiencias estéticas y la muerte. Así pues, alcanzar un logro filosófico será –por emplear un giro contemporáneo– “saber cómo manejarselas” con respecto a todas estas cosas; pero no de la irreflexiva forma en que el ciempiés del cuento sabía cómo bandearse antes de que se le presentara la pregunta de cómo andaba, sino de la reflexiva manera que quiere decir que no se imponen condiciones intelectuales (W. Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre I*).

Si bien es obvio el terreno analítico y positivista en el que se sitúa la filosofía de Sellars, no es menos obvio que su concepción filosófica, pese a las notables influencias de estos dos movimientos, no está en plena comunión con ellos. En efecto, en el § 40 de *El empirismo y la Filosofía de la mente* Sellars critica la concepción analítica de la filosofía y rechaza la idea de lo que el denomina el filósofo como “trabajador a jornal”, es decir, como académico que estudia una pequeña parcela del saber sin prestar atención al resto. En ese mismo texto reclama la importancia de lograr una visión global que arroje de algún modo una cierta comprensión “de la visión articulada e integrada del hombre-en-el-universo”.

En *La filosofía y la imagen científica del hombre* encontramos un planteamiento muy similar¹⁴ en el que Sellars sostiene igualmente que la filosofía

14 “Se ha dicho a menudo en los últimos años que el objetivo del filósofo no es el de descubrir verdades, sino el de “analizar” lo ya sabido. Ahora bien, aunque el término de “análisis” ha desempeñado un papel valioso gracias a implicar que la filosofía como tal no aporta nada sustantivo a lo que sepamos, y que se ocupa en alguna forma de mejorar la manera de saberlo, es sumamente desorientador en cuanto opuesto al de “síntesis”; pues merced al contraste entre ambos, tales afirmaciones hacen pensar que la filosofía es cada vez más miope y cada vez distingue más partes dentro de otras partes, perdiendo de vista por turno cada una de ellas a medida que otras se presentan a la mirada. Nos sentimos inclinados, pues, a contrastar la concepción analítica de la filosofía como miopía con la visión sinóptica de la verdadera filosofía; y nos vemos obligados a admitir que la filosofía puramente analítica sería una contradicción en sus términos si el contraste entre “análisis” y “síntesis” fuese la connotación activa de esta metáfora.” W. Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre I*.

tiene que ver con cómo se relaciona el hombre con el mundo, relación que se entiende bajo los rubros de “saber manejárselas” y “comprender”. Es pues, una tarea vital enraizada en la vida cotidiana y no solo una cuestión conceptual o una logomaquia. Como se ha visto anteriormente a propósito del problema del fundamentalismo epistémico este saber no es ni fundacional ni *a priori* –no se imponen condiciones intelectuales, como señala el autor–, sino que es algo en lo que el hombre ya está. Forma pues parte de esa misma racionalidad crítica que se constituye como empresa autocorrectiva. En este aspecto cabe decir que no se diferencia mucho de otra gran corriente filosófica del siglo XX, la hermenéutica. En efecto, el rechazo de los fundamentos puede verse como la asunción de la idea del círculo hermenéutico como prerequisite a toda experiencia posible. Así, si en *Empiricism and the Philosophy of Mind* asistíamos a una crítica que socavaba los fundamentos del neopositivismo, en *Philosophy and the Scientific Image of Man* encontramos una crítica a la tradición analítica clásica que se aproxima en buena medida a algunas de las principales ideas propias de la denominada filosofía *continental*. El énfasis no se pone en analizar cuestiones como solución última a los problemas filosóficos que debe concluir en una disolución de los mismos. Sino en una tarea de comprensión o, mejor aún, de hermenéutica tal como han enfatizado autores como Dilthey, Heidegger o Gadamer. La filosofía, frente al análisis entendido como logomaquia, debe perseguir una visión sinóptica que propicio la autocomprensión como requisito previo a ese “saber manejárselas con la realidad”. esta misma autocomprensión no deja, por otra parte, de estar ligada a una finalidad práctica de la propia actividad filosófica. Y esta autocomprensión se realiza a través de lo que él mismo denomina “la visión sinóptica” o, de otra manera, la comprensión efectiva buscada a través de la propia actividad filosófica. El objeto de la filosofía es, pues, tratar de procurar esta visión y no un mero análisis. El concepto de visión sinóptica es fundamental en la filosofía de Sellars. Una visión sinóptica es una visión de conjunto, una visión omniabarcante, y eso es “lo que distingue a la empresa filosófica”. Pero si ésta es la característica de la filosofía como saber, es porque, de hecho, esa mirada no se da, sino que es un *desideratum* al que apunta el hombre. Pero ¿cuál es entonces la mirada con la que ve el hombre su mundo? El punto de partida o la circunstancia está históricamente situada, es la conciencia de la fragmentación que experimenta el hombre moderno a partir de su doble mirada sobre el mundo. Por una parte la certeza propia del *cogito* cartesiano que sitúa como real aquello que se presenta en el espacio de la conciencia en tanto que vivencia, por otra parte el conocimiento científico que se constituye en paradigma epistemológico. Esta doble situación fragua en lo que Sellars con acierto denomina “las dos imágenes” que, respectivamente, son la imagen manifiesta y la imagen científica.

En efecto, el filósofo no se encuentra frente a una compleja imagen pluridimensional cuya unidad hubiese de llegar a apreciar en lo que es, sino frente a dos imágenes dotadas esencialmente del mismo orden de complejidad, cada una de las cuales pretende ser una imagen completa del hombre-en-el mundo y que, tras escudriñarse por separado, tiene que fundir en una sola visión. Permítaseme que me refiera a estas dos perspectivas, respectivamente, con los nombres de imagen manifiesta e imagen científica del hombre-en-el-mundo [...] (W. Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre I*).

La imagen manifiesta y la imagen científica son dos perspectivas o concepciones acerca del lugar del hombre como ser en el mundo (*man-in-the-world*). Estas dos imágenes se le presentan al filósofo como confrontadas y como resultado de un proceso histórico. En efecto, si atendemos a su prioridad temporal, la imagen manifiesta es anterior a la imagen científica en tanto que la segunda es solo posible partiendo de la primera. Por otra parte, aunque hablar de ambas imágenes suponga cierto tipo de idealización, la tipología acuñada por el autor no carece de rigor histórico, pues apunta a la Modernidad, particularmente a Descartes, como un punto de inflexión en el desarrollo de ambas imágenes, es decir, en la segregación de la concepción de sentido común que ahora pone el énfasis en la vivencia subjetiva y la conformación de las distintas disciplinas científicas que precisamente prescinden de las así denominadas cualidades secundarias que aparecen con total certidumbre y vivacidad en el espacio de la conciencia.

Para Sellars, pese a sostener la primacía epistemológica de la imagen científica, el punto de partida es la imagen manifiesta. Ésta no es algo ahistórico o que venga dado de una vez por todas, sino que es el resultado de un proceso histórico que ha hecho que el hombre se encontrara a sí mismo. Dentro de ella hallamos pues el conjunto de especulaciones o teorizaciones acerca de qué es el hombre y de cómo entiende sus relaciones con el mundo, no es, pues, algo *naif* o preteórico. A mi juicio y aún a riesgo de proponer una interpretación excesivamente determinada creo que puede decirse que habría cierto paralelismo entre la imagen manifiesta y la síntesis aristotélico-escolástica en el sentido de que ésta sienta como puntos centrales de su desarrollo los conceptos de sustancia y causalidad por analogía clara con lo que se supone que es el hombre, es decir, un particular capaz de actuar, un agente. Así, la imagen manifiesta supone una teorización previa sobre su estar en el mundo plenamente conceptual que posibilita el pensamiento como autorreflexión. Esta imagen, adquiere además, la forma de un esquema categorial (de hecho Sellars la denomina “a framework”) y constituye, según Sellars “una filosofía perenne”. Como ya se ha señalado es en este marco conceptual que supone la imagen manifiesta en el que cabe situar el concepto de persona:

Lo primero que quiero subrayar es que, en cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las personas; y comprender cómo sucede así es comprender ciertos temas centrales (en realidad decisivos) de la historia de la filosofía (W. Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre II*).

Pero la imagen manifiesta, pese a representar la autocomprensión del propio ser humano, también está salpicada de errores. Estos errores cabe verlos a la luz del surgimiento y desarrollo posterior de la imagen científica. En efecto, el desarrollo histórico que ha impulsado la propia imagen manifiesta y que ha hecho que el hombre no solo quiera vivir, sino que además quiere vivir bien, ha conllevado la asunción de la perspectiva científica y con ella las relaciones entre mundo y pensamiento, como si se tratara de una imagen especular del primero sobre el segundo, se han ido progresivamente sustituyendo. El mundo ya no es lo que se aparece a los sentidos, sino que entre el orden conceptual con el que nos enfrentamos al mundo y la propia realidad del mundo media un buen trecho. La imagen científica ha abandonado progresivamente el mesocosmos para irse zambullendo en un universo poblado por entidades teóricas inobservables a los sentidos desnudos. Todo lo anteriormente citado se evidencia todavía más en la concepción del hombre que surge con la imagen científica. La imagen científica no contempla personas ni considera intenciones. Ahora bien, el conflicto no tiene que ver solo con la progresiva sustitución de una imagen por la otra, sino por lo que se pierde de una al ser sustituida por la otra. En efecto, tener una imagen científica no sería problemático si solo afectara a nuestro concepto de mundo. Si resulta problemática es porque de hecho en el referido concepto de mundo está también presente el propio ser humano. La propia Modernidad se topa con este problema y actúa considerando al hombre de una manera dualista en contra de la perspectiva aristotélica que lo consideraba como una sola sustancia. El problema de la Modernidad es un problema antropológico que se refleja en muchas otras disciplinas como la epistemología o la ética. La escisión dualista del hombre conlleva la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias que relega al ámbito de la subjetividad las denominadas cualidades secundarias negándoles cualquier valor en la nueva explicación mecánica de la realidad. Pero también implica la distinción entre actuar por causas o por razones y, en definitiva, el problema que Kant magistralmente apunta en la tercera de las antinomias de la razón pura: el problema entre libertad y determinismo. El problema de la imagen científica es un problema que afecta a la propia autocomprensión del hombre en el mundo. La respuesta de Sellars a este respecto es peculiar. Sellars no propone reconciliar la imagen manifiesta con la imagen científica, sino unirla a la imagen

científica, entendiendo que ésta última claramente es la que debe primar¹⁵. El conocimiento científico es, como ya se dijo, la medida de todas las cosas, pero también uno de los dos elementos que conforman nuestro horizonte hermenéutico. Si la filosofía debe propiciar algún tipo de comprensión sobre el estar del hombre en el mundo es obvio que debe hacerlo necesariamente tomando en cuenta la perspectiva científica. en este sentido las palabras con las que finaliza *La filosofía y la imagen científica del hombre* pueden resultar iluminadoras:

[E]l marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comunitarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas –ante todo, los que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma– dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales: casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones. De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso reconciliar con la imagen científica, sino algo que ha de añadirse a ella; por lo tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero no con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, de tal suerte que, al entender científicamente los actos que intentemos realizar y las circunstancias en que intentemos llevarlos a cabo, pongamos en relación directa con nuestros propósitos el mundo tal como lo concibe la teoría científica, convirtiéndolo en nuestro mundo, y no ya en un apéndice ajeno al mundo en el que vivimos. Como es natural, tal y como están las cosas, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque solo sea en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo. (W. Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre II*).

La propuesta de Sellars es un *como si* kantiano, no se trata de unificar ambas imágenes, pues es imposible, sino de imaginarlas como si de hecho fueran una y la misma. La visión sinóptica se queda en una visión sinóptica imaginada. Por último, no hay que olvidar tampoco que “ persona ” es un término fundamentalmente jurídico: las personas son sujetos de derechos y deberes y a ellas es imputable la responsabilidad de las acciones que espontáneamente determinan. Por lo tanto y siguiendo a Sellars, en el ámbito de la explicación del deber ser o de las intenciones que guían la acción de las personas no hay superposición de imágenes o reconciliación final, sino mutuo enriquecimiento. El ámbito de lo normativo no es una descripción ajena al mundo descrito por la ciencia, es algo

15 Sellars afirma claramente que es la imagen científica la que debe primar: “¿Es esta la pura verdad, todo lo que hay que decir de la cuestión? La imagen manifiesta (sujeta, desde luego a un continuo afinado empírico y categorial) ¿constituye la medida de lo que realmente hay? No lo creo así.” Sellars, *La filosofía y la imagen científica del hombre IV*.

simplemente irreducible que tiene que convivir necesariamente con el tipo de entidades descritas por los diferentes saberes positivos.

CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto en las páginas anteriores puede decirse que la filosofía de W. Sellars presenta dos tipos de problemas epistemológicos. Por una parte la cuestión del fundamentalismo epistemológico que se trata en *El empirismo y la Filosofía de la mente*, por otra, y en clara dependencia con la anterior, el problema de la comprensión aludido en *La filosofía y la imagen científica del hombre*. Respecto del primero las conclusiones de Sellars son negativas, no cabe buscar fundamentos epistemológicos si por tales entendemos aquellos que se presentan de manera independiente y se constituyen como tribunal último de la experiencia. Pero tampoco se afirma que el conocimiento carezca de fundamentos y debamos sumirnos, en consecuencia, en un juego de espejos coherentista. En su lugar la escueta propuesta sellarsiana recalca el valor crítico del conocimiento entendido como empresa autocorrectiva y, en última instancia, racional. Respecto del segundo problema cabe decir que su alcance es más general, pues no se contenta con dar razón de la naturaleza del conocimiento empírico, sino que se presenta como una tarea de autocomprensión en la que el saber filosófico se pone como condición de la misma. Ambos problemas tienen como trasfondo común una misma concepción de la racionalidad que quizás como mejor pueda ser entendida es como un proyecto de racionalidad crítica en el más estricto sentido kantiano.

ANDRÉS L. JAUME RODRÍGUEZ

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, A.J. (1946), *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz.
- Brandom, R. (1998), "Study Guide" en W. Sellars *Empiricism & the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass., Harvard U.P.
- Carnap, R. (1993), "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del Lenguaje" in A. J. AYER (ed), *El positivismo lógico*, Madrid, FCE.
- D' Agostini, F. (2000), *Analíticos y Continentales*, Madrid, Cátedra.
- Descartes, R. (2011), *Descartes*, edición a cargo de Cirilo Flórez, Madrid, Gredos.

- De Vries & Triplett, (2000), *Knowledge, Mind and the Given*, Indianapolis, Hacklett.
- De Vries, W., (2005), *Wilfrid Sellars*, Montréal, Acumen Publishing.
- Goldman, A.H., (1992), "Given", en J. Dancy & E. Sosa (eds.) *A Companion to Epistemology*, Oxford, OUP.
- Hempel, C.G., (1950), "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning" *Revue Internationale de Philosophie*, 41(11), pp. 41–63.
- Kant, I. (1997), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Quine, W.v.O., (1961), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass, Harvard U.P.
- Rosenberg, J.F., (2007), *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford, OUP.
- Schlick, M., (1932-1933), "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis* 3, pp. 1-31.
- Sellars, W., (1991) *Science, Perception and Reality*, Atascadero, California, RPC.
- (1967, 1992) *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Atascadero, California, RPC.
- (1974), *Essays in Philosophy and its History*, Atascadero, California, RPC.
- Snow, P., (1959), *The Two Cultures*, Nueva York, Cambridge U.P.
- Stroll, A., (2002), *La filosofía analítica del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI.
- O'Shea, J., (2007), *Wilfrid Sellars*, Cambridge, Polity Press.