

LA ESTRATEGIA INTENCIONAL DE DENNETT Y EL ESCEPTICISMO

IGNACIO ÁVILA CAÑAMARES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
IGNACIO_AVILA@HOTMAIL.COM

Resumen:

La idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas constituye uno de los corolarios más importantes de la doctrina de los sistemas intencionales de Dennett por su significación epistemológica. En este ensayo examino el argumento de Dennett a favor de dicha idea teniendo como marco de referencia el tradicional debate en torno al escepticismo y luego esbozo rápidamente las consecuencias de este examen para la estrategia intencional.

Palabras claves: Dennett, sistemas intencionales, epistemología, escepticismo.

Abstract: *Dennett's Intentional Strategy and Skepticism*

The idea that most of our beliefs are true constitutes one of the most important corollaries in Dennett's intentional systems doctrine by its epistemological meaning. In this paper I examine Dennett's argument on that idea, having as framework the traditional debate about skepticism. Then I quickly sketch this exam consequences to intentional strategy.

Key words: Dennett, intentional systems, epistemology, skepticism.

El objetivo de este ensayo es examinar uno de los corolarios más importantes de la teoría de los sistemas intencionales de Dennett, a saber, la tesis de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. El examen que emprenderé aquí posee un carácter puramente epistemológico. Esto de entrada puede ocasionar algunos reparos. Básicamente, es plausible pensar que dicho examen está fuera de lugar en tanto que nos aleja de las intenciones originales de Dennett. Después de todo –podría decirse– él hace filosofía de la mente y no epistemología. Por mi parte, no estoy seguro de que la filosofía de Dennett esté libre de ambiciones epistemológicas, pero –sea lo que fuere– con ello no se invalida de entrada el examen que me propongo. La razón principal de este examen radica en que la tesis de Dennett, tomada con la suficiente seriedad, contradice la tesis escéptica según la cual es imposible saber si nuestras creencias son verdaderas y, en este sentido, una defensa contundente de ella proporcionaría serias razones para deshacerse del escepticismo. De ahí que, independientemente de las intenciones de Dennett, una buena forma de evaluar sus argumentos a favor de la idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas sea tratar de determinar hasta qué punto logran enfrentar el desafío del escepticismo. Este escrito consta de tres partes. En la primera, reconstruiré brevemente la tesis escéptica según la cual es

imposible obtener un conocimiento del mundo exterior y trataré de determinar los requisitos mínimos que, *prima facie*, debe cumplir cualquier estrategia que pretenda refutar dicha posición. En la segunda, presentaré la argumentación de Dennett a favor de la idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas y mostraré la manera en que ella parece afectar al escepticismo. En la tercera parte, examinaré si el argumento de Dennett cumple los requisitos antiescépticos establecidos en la primera sección de este ensayo y luego cerraré con una breve digresión sobre la estrategia intencional.

1. La tesis escéptica

El escepticismo general con respecto a nuestro conocimiento del mundo exterior se remonta por lo menos a Descartes.¹ En líneas generales, el escéptico sostiene que es imposible obtener un conocimiento del mundo externo. Esta tesis no debe entenderse en el sentido de que carezcamos de criterios racionales para evaluar nuestras creencias o que nuestra metodología científica para la adquisición de conocimiento sean inadecuadas. El escéptico no cuestiona la racionalidad de nuestras prácticas cognitivas ni nuestros criterios actuales para la evaluación de creencias. Él no exige una profunda reforma de tales prácticas ni mucho menos aboga por una substancial revisión de nuestro concepto actual de racionalidad. Su tesis, es más bien, que nuestras creencias *pueden ser* racionales y superar con éxito nuestros más exigentes criterios de evaluación, pero aun así pueden ser *sistemáticamente falsas* y como tales no constituyen conocimiento. El escéptico sustenta esta afirmación en la idea de que podría existir una desconexión sistemática entre nuestras creencias sobre el mundo y la forma como éste es realmente. Nuestras creencias podrían ser exactamente las mismas aun cuando el mundo externo fuera totalmente distinto a como pensamos que es. Ahora bien, de acuerdo con el escéptico, el que nuestras creencias sean compatibles con el hecho de que el mundo sea totalmente diferente a como creemos que es abre de inmediato la posibilidad de que tales creencias sean sistemáticamente falsas y, como tales, no cuenten como conocimiento. La posibilidad de obtener un conocimiento del mundo exterior dependerá entonces de que *sepamos* que no existe una desconexión sistemática entre nuestras creencias y el mundo. El problema es que –de acuerdo con el escéptico– esto no podemos saberlo en tanto que nuestras creencias por su misma naturaleza no nos revelan su origen causal. Y aquí nos vemos en serias dificultades, pues si es cierto que nuestras creencias nada nos dicen respecto a su origen causal, entonces la conclusión escéptica según la

¹ Para una exposición de las diferencias entre el escepticismo griego y el escepticismo cartesiano, cf. por ejemplo Burnyeat 1982 y Williams 1998.

cual no podemos saber nada sobre el mundo externo parece inevitable. El reto que tenemos que afrontar consiste, justamente, en probar que alguno de los pasos que da el escéptico para alcanzar su conclusión es incorrecto.

El escéptico ilustra la posibilidad de que exista una desconexión sistemática entre nuestras creencias y el mundo a través de las llamadas *hipótesis escépticas*. Generalmente, estas hipótesis son experimentos mentales en los cuales la desconexión de nuestras creencias con el mundo exterior es patente. El escéptico no pretende sostener que tales hipótesis de hecho son verdaderas (para él esto sería tan dogmático como afirmar que son falsas); simplemente se contenta con mostrar que *podrían ser verdaderas* y de ser así *no tendríamos modo de saberlo*. Son muchas las hipótesis escépticas que pueden ilustrar esta situación. Podría ser el caso que estemos soñando y nuestras creencias sean el resultado de vivencias puramente oníricas, o más bien podríamos ser cerebros en una cubeta conectados a un computador que es el responsable de que tengamos las creencias que tenemos, o simplemente podríamos tener un sofisticado casco de realidad virtual del cual recibimos los estímulos que producen nuestras creencias actuales. En cualquier caso, de ser cierta alguna de estas hipótesis, nuestras creencias sobre el mundo exterior serían totalmente desafortunadas y, por consiguiente, no podrían contar como conocimiento.

Las hipótesis escépticas constituyen la piedra de toque del escepticismo. Ellas son las encargadas de ilustrar la idea de que es posible que exista una desconexión sistemática entre nuestras creencias y el mundo y también son las responsables de gran parte de la fortaleza de la conclusión escéptica. Esto se debe a que –como ha sugerido Bieri (Bieri 1989)– las hipótesis escépticas comparten tres características fundamentales: (1) ellas son hipótesis en las cuales las causas de nuestras creencias no son las que habitualmente pensamos que son. Tales causas pueden ser nuestra indescifrable actividad cerebral durante el sueño, los impulsos electrónicos de un computador sobre nuestro cerebro o los complejos mecanismos de un casco de realidad virtual. (2) Si las hipótesis escépticas fueran verdaderas, entonces no tendríamos un contacto cognitivo adecuado con el mundo. En tal situación, siempre podríamos creer que p y p no ser el caso o viceversa. Si fuéramos cerebros en una cubeta, podríamos creer que hay un árbol frente a nosotros cuando en realidad lo único que tenemos es el resultado de ciertos impulsos electrónicos que provocan en nuestros cerebros la representación de un árbol. De la misma forma, si estuviéramos soñando, nuestro contacto con el mundo sería totalmente inadecuado, pues no por soñar que la Santa Inquisición nos va a condenar a la hoguera realmente vamos a ser condenados. Por último, (3) las hipótesis escépticas están construidas de tal forma que son empíricamente irrefutables. Cualquier experiencia que aleguemos como evidencia

de que las hipótesis escépticas son falsas de inmediato es cuestionada por las hipótesis mismas. Si sostenemos, por ejemplo, que no somos cerebros en una cubeta en tanto que estamos leyendo un ensayo de filosofía, entonces esta misma experiencia de lectura puede ser ilusoria. Justamente, el punto básico del escepticismo radica en que nuestra experiencia puede ser la misma ya sea que seamos cerebros en una cubeta, estemos soñando, tengamos puesto un casco de realidad virtual, o realmente formemos parte de un mundo externo y, en esta medida, cualquier apelación a la experiencia de nada nos servirá para librarnos de las hipótesis escépticas.

Ahora bien, el que las hipótesis escépticas sean irrefutables empíricamente no sería problemático si ellas involucraran una contradicción lógica manifiesta. Infortunadamente, a primera vista esto no parece ser el caso en tanto que, es al menos *lógicamente posible*, que estemos soñando o seamos cerebros en una cubeta. Para el escéptico, el hecho mismo de que sus hipótesis sean irrefutables empíricamente y sean lógicamente posibles es una prueba de que no podemos obtener un conocimiento del mundo exterior. Esto se desprende de una aplicación transparente de nuestro concepto intuitivo de conocimiento. De acuerdo con nuestras más simples intuiciones, saber que *p* implica, entre otras cosas, *excluir* aquéllos posibles obstáculos que *sabemos* que, de ser reales, harían falsa nuestra creencia de que *p*. No diríamos que X sabe que está al frente de un haya si es incapaz de distinguir los olmos y las hayas. En este sentido, X sólo tendría derecho a afirmar que sabe que está frente a un haya si realmente lo está, cree que es así y es capaz de distinguir con criterios confiables entre ambas clases de árboles. De la misma manera, el escéptico argumenta que no tenemos derecho a decir que sabemos algo sobre el mundo exterior si somos incapaces de distinguir entre los casos en los que nuestra experiencia es verídica y los casos que plantean las hipótesis escépticas, pues siempre es posible que estemos en alguno de los casos desafortunados. El problema es que –contrario al caso de los olmos y las hayas– aquí carecemos de criterios empíricos confiables para distinguir entre los distintos casos. Y si tampoco podemos argumentar que las hipótesis escépticas son contradicciones manifiestas, ¿cómo –pregunta el escéptico– decir que es posible conocer el mundo exterior?

No obstante, muchos filósofos consideran que, pese a las apariencias, el escéptico incurre tácitamente en una contradicción o cae en alguna confusión conceptual. Así, si el escéptico ha incurrido en algún error de este tipo, bastará desenmascarlo para probar que su posición carece de sentido o es necesariamente falsa. Alimentados por consideraciones como esta, muchos filósofos se han embarcado de diversas formas en la empresa de encontrar algún error en el andamiaje que sustenta la conclusión escéptica. Y no faltan razones para ello, pues dentro de la reflexión escéptica existe una gran cantidad de

presupuestos que incitan a este tipo de consideraciones. El objetivo de este ensayo no es intentar dilucidar la naturaleza de cada uno de estos supuestos. Sin embargo, vale la pena mencionar dos de ellos puesto que resultan de vital importancia para identificar los requisitos mínimos que, *prima facie*, debe satisfacer cualquier estrategia antiescéptica.

El primer supuesto es una concepción realista y *no epistémica* de la verdad. El escéptico cartesiano suscribe aquí nuestras intuiciones de sentido común con respecto a la verdad. Para él, como para el hombre de la calle, la verdad es solamente un asunto de correspondencia con el mundo. Un enunciado o una teoría serán verdaderos si y sólo si el mundo es de la forma en que ellos dicen que es. La verdad de una teoría no depende de su grado de coherencia, simplicidad, poder explicativo o su concordancia con nuestros procedimientos epistémicos. Ella depende únicamente de la manera en que el mundo es en realidad. En este sentido, incluso la mejor teoría que podamos construir de acuerdo con nuestros más sofisticados criterios de evaluación epistémica sería falsa si el mundo no es de la manera en que ella afirma que es. Esta concepción realista de la verdad contrasta con una concepción epistémica según la cual la verdad de una teoría depende de su grado de justificación, simplicidad, coherencia y concordancia con nuestros parámetros epistémicos de evaluación. De acuerdo con esta última concepción, la verdad está íntimamente ligada al ámbito de la evidencia y la idea misma de que pueden existir enunciados sobre el mundo cuyo valor de verdad no podríamos conocer ni siquiera en una teoría ideal carece de sentido.² A las tesis que suscriben esta concepción de la verdad podemos llamarlas –siguiendo a Stroud y Bennett– *tesis verificacionistas*.³

Resulta claro porqué el escéptico rechaza esta concepción epistémica de la verdad y aboga por una concepción realista. Si el escéptico suscribiera una concepción epistémica de la verdad, entonces tendría que aceptar que la mejor teoría que podamos construir de acuerdo a nuestros más exigentes controles de calidad epistémica sería *por definición* una teoría verdadera, a menos –claro está– que se cuestionen tales criterios y se proponga un nuevo ideal de racionalidad. Además, si el escéptico aceptara dicha concepción de la verdad, su tesis de que es imposible obtener un conocimiento del mundo exterior perdería fuerza, pues ella equivale a la afirmación de que puede haber enunciados sobre el mundo cuyo valor de verdad no *podemos* conocer y, precisamente, esto es lo que se pretende rechazar con una concepción epistémica de la verdad. De hecho, lo que permite plantear el desafío escéptico con toda su fortaleza es la idea de que si alguna hipótesis

² Para una exposición de ambas concepciones con respecto a la verdad, cf. por ejemplo, Kirkham 1995 caps. 3-4 principalmente.

³ Sobre este uso de la expresión “tesis verificacionista”, cf. Stroud 1982 y Bennett 1979.

escéptica es verdadera, entonces nuestra mejor teoría no escéptica sobre el mundo habrá de ser falsa. Y esta idea no tendrá fuerza a menos que se acepte una concepción realista de la verdad.

El segundo supuesto escéptico es la idea de que el contenido de nuestras creencias es fenomenológicamente neutral con relación a sus posibles orígenes causales. De acuerdo con el escéptico, nuestras creencias pueden ser exactamente las mismas aun cuando sus causas sean totalmente distintas a las que habitualmente pensamos que son. Este supuesto es fundamental para el andamiaje que sustenta al escepticismo. Si el medio determinara unívocamente las creencias, de tal modo que un cerebro en una cubeta no pudiera tener creencias cualitativamente idénticas a las que tiene una persona real, entonces las hipótesis escépticas perderían su fuerza. De nada serviría sugerir que podemos ser cerebros en una cubeta en tanto que nuestras creencias serían muy distintas a las que tendríamos en caso de no serlo. Si nuestras creencias trajeran por sí mismas el sello de sus causas, entonces el escéptico no podría plantear su tesis de que creencias iguales pueden tener orígenes distintos y, de este modo, no podría alcanzar su conclusión. Ahora bien, el alegato del escepticismo en favor de la idea de que el contenido de nuestras creencias es compatible con diferentes orígenes causales parece desprenderse naturalmente del hecho fenomenológico de que *nuestras creencias no atestiguan por sí mismas sus orígenes causales*. Un ejemplo basta para convencerse de este hecho. X puede creer que la mayoría de las aves en circunstancias normales vuelan y, sin embargo, no saber exactamente cuál fue el origen causal de esta creencia. Cuando él sostiene su creencia respecto a las aves no por ello sabe inmediatamente cómo la obtuvo. Es más, nuestra ignorancia con respecto al origen causal de muchas de nuestras creencias no afecta su presunta legitimidad epistémica.

Ahora podemos formular los tres requisitos que, *prima facie*, debe cumplir cualquier estrategia argumentativa que pretenda refutar el escepticismo. Ellos son los siguientes:

(i) Partir de premisas que el escéptico esté dispuesto a aceptar en tanto que son fundamentales en su posición o no puede cuestionar sin incurrir en un absurdo.

(ii) No suponer como punto de partida una tesis verificacionista para refutar al escéptico. Esto es, no debemos partir de la idea de que podemos conocer el valor de verdad de nuestros enunciados sobre el mundo ni suscribir una concepción puramente epistémica de la verdad, a menos que se tenga un buen argumento para hacerlo.

(iii) Mostrar que la idea escéptica según la cual puede existir una desconexión sistemática entre nuestras creencias y la estructura causal del mundo es falsa, sin desconocer por ello el hecho de que nuestras creencias no atestiguan fenomenológicamente sus orígenes causales.

El requisito (i) es obvio. Si argumentáramos desde premisas que el escéptico de entrada se niega a aceptar, entonces nuestros argumentos no le afectarían. Simplemente incurriríamos en una petición de principio.

El requisito (ii) es más sustancioso. Con él se busca evitar una serie de réplicas escépticas bastante obvias. Si suponemos, *sin argumento alguno*, que la verdad debe entenderse en un sentido fundamentalmente epistémico, entonces nos exponemos a la réplica escéptica según la cual si bien estamos en todo nuestro derecho de estipular que la mejor teoría que podamos construir de acuerdo a nuestros parámetros de evaluación epistémica es una teoría verdadera, esto es sólo una *estipulación*; una estipulación que –diría el escéptico– contradice nuestras más afianzadas intuiciones cotidianas respecto a la noción de verdad. De la misma forma, no podemos suponer sin una sólida argumentación que podemos conocer el valor de verdad de nuestros enunciados sobre el mundo y a partir de allí refutar al escéptico. Esto sería incurrir en una petición de principio, pues justamente estaríamos partiendo de la idea misma que el escéptico cuestiona. En este sentido, el requisito (ii) pone de relieve lo siguiente: una refutación del escepticismo no puede suponer acriticamente una tesis verificacionista, sino que, al contrario, una tesis de este tipo en el ámbito de la epistemología sólo puede ser el *resultado* de una argumentación contra el escéptico; una argumentación que demuestre, por ejemplo, que la concepción realista de la verdad contradice nuestras intuiciones cotidianas o es incoherente. O, por decirlo de otra forma, sólo es plausible una defensa antiescéptica de la tesis verificacionista en tanto se tenga una refutación del escepticismo. Y si se cuenta con esta refutación, una defensa de la tesis verificacionista se hace superflua en tanto que ya habremos demostrado que –contrario a lo que piensa el escéptico– es posible tener un conocimiento del mundo exterior.⁴

Si el requisito anterior nos previene de tomar un camino equivocado para afrontar el reto escéptico, el requisito (iii) nos sugiere el camino a seguir. Hemos visto que el escéptico acepta el hecho fenomenológico de que nuestras creencias no atestiguan por sí mismas su origen causal y, a partir de allí, argumenta que puede existir una desconexión sistemática entre nuestras creencias y el mundo. Luego concluye que no podemos saber nada sobre el mundo externo en tanto nada nos garantiza que no exista realmente dicha desconexión. El requisito (iii) exige entonces que aceptemos el hecho fenomenológico, pero evitemos las consecuencias que de allí deriva el escéptico. Una buena forma de satisfacer esta exigencia es mostrar que nuestras creencias, *por su propia naturaleza, son verídicas o están conectadas con el mundo, aun cuando*

⁴ Para una exposición más detallada de esta encrucijada epistemológica del verificacionismo, cf. Stroud 1990: 154-68 principalmente.

fenomenológicamente no atestigüen sus orígenes causales. En el argumento de Dennett encontramos un movimiento de este tipo.

2. El argumento de Dennett

De acuerdo con Dennett, un sistema intencional es un sistema cuyo comportamiento podemos explicar y predecir mediante la adscripción de estados intencionales como creencias, deseos y temores (cf. Dennett 1978: 3 y 1998a: 27, entre otros). A la estrategia que utilizamos para predecir el comportamiento de los sistemas intencionales Dennett la denomina *estrategia intencional*. Ella es *epistémicamente* independiente de otras estrategias de explicación y predicción como la estrategia física o la estrategia del diseño.⁵ No es necesario conocer los componentes o la estructura funcional de un sistema cuya conducta buscamos predecir para emplear a cabalidad la estrategia intencional. Sin embargo, el que la estrategia intencional sea epistémicamente independiente de otras estrategias explicativas no significa que su éxito predictivo no presuponga que el sistema intencional posee ciertas características físicas o funcionales. Al contrario, el sistema tiene que funcionar correctamente y poseer la estructura física adecuada para que la estrategia intencional funcione. De no ser así, dicha estrategia carecerá por completo de poder predictivo. El que el éxito predictivo de la estrategia intencional presuponga ciertas características físicas y funcionales en el sistema no debe extrañar. También en la instancia del diseño se asume que el sistema cuyo comportamiento buscamos explicar o predecir posee la estructura física adecuada. Incluso en la instancia física misma es necesario asumir que el sistema del que queremos dar cuenta se comporta de acuerdo con leyes físicas.

Ahora bien, decir que un sistema intencional es aquel cuya conducta se puede explicar y predecir mediante la estrategia intencional da pie a pensar que podemos utilizar esta estrategia cuando queramos y, en esta medida, cualquier objeto del universo puede ser un sistema intencional. Dennett, por supuesto, se opone a ello mediante el siguiente ejemplo: salvo circunstancias especiales, el atril de una sala de conferencias permanecerá en el mismo sitio. Pero decir que esto se debe a que el atril cree que está en el centro del universo y desea mantener su posición sería absurdo. Dennett considera que la actitud intencional se debe emplear solamente en aquellos casos en los cuales la estrategia física o la estrategia de diseño no permiten explicar y predecir el comportamiento de un sistema dado, o se hacen excesivamente abstrusas a la hora de pronosticar un sencillo movimiento de dicho sistema. Ciertamente, podemos atribuirle al atril cuantas creencias queramos, pero con ello no se gana nada de poder predictivo para dar

⁵ Para una explicación detallada de estas estrategias cf. Dennett 1978: 2ss.

cuenta de su inmovilidad. Cualquier cosa sobre él puede explicarse y predecirse desde la estrategia física o la de diseño. Esto permite señalar la pieza que nos falta para analizar los argumentos de Dennett: la estrategia intencional está dirigida a explicar y predecir únicamente el comportamiento de un *verdadero creyente*.⁶ Y un verdadero creyente es aquel cuyo comportamiento no podríamos explicar y predecir simplemente mediante la estrategia física o la estrategia de diseño. En adelante, usaré la expresión "sistema intencional" para referirme sólo a los verdaderos creyentes.

Según Dennett, la estrategia intencional funciona básicamente de la siguiente manera:

Primero se decide tratar al objeto cuyo comportamiento hay que predecir como un agente racional; luego deduce qué creencias debería tener ese agente, dada su posición en el mundo y su objetivo. Más tarde se deduce qué deseos tendría que tener siguiendo las mismas consideraciones y por fin se predice que este agente racional actuará para conseguir sus metas a la luz de sus creencias. En muchos, pero no en todos los casos, un poco de razonamiento práctico a partir del conjunto de creencias y deseos elegidos, producirá una decisión acerca de lo que el agente debería hacer; eso es lo que se predice que el agente *hará*. (Dennett, 1998a, 30-1; cf. también Dennett 1978: 8ss y 1998b, 55ss)

La exigencia de tratar al sistema cuya conducta queremos predecir como un agente racional es la piedra de toque de la estrategia intencional. Ella constituye el rasgo definitorio de la estrategia intencional y, en este sentido, es equivalente a la exigencia de que en la instancia de diseño asumamos que el sistema cuyo comportamiento queremos predecir funciona correctamente o que en la instancia física asumamos que el sistema en cuestión está sometido a las leyes de la física. De hecho, ¿cómo podríamos predecir la conducta de un sistema en la instancia del diseño o en la física si de entrada asumimos que el sistema funciona incorrectamente o se opone a las leyes físicas? De la misma forma, ¿cómo podremos predecir el comportamiento de un sistema intencional si de entrada nos negamos a adscribirle racionalidad o exigimos previamente una justificación para ello?

Ahora bien, para Dennett la exigencia de que un sistema intencional se comporte racionalmente *implica* que la mayoría de sus creencias deben ser verdaderas. De lo contrario, el sistema en cuestión no podría sobrevivir a los dictámenes de la selección natural y, lo que es peor, la estrategia intencional perdería todo su poder predictivo. Ni siquiera

⁶ El concepto de "verdadero creyente" no aparece en Dennett 1978 y tan sólo lo vemos desfilando en los ensayos de Dennett 1998. Esto se debe quizá a que él oscila entre una concepción instrumentalista de los sistemas intencionales y una postura más realista. Sin embargo, esta oscilación no es relevante en este ensayo.

podríamos considerar que el sistema es un sistema intencional. Dennett escribe:

No hay razón en atribuirle creencias a un sistema, a menos que las creencias atribuidas sean en general apropiadas al medio y el sistema responda apropiadamente a tales creencias. Una forma excéntrica de expresar esto sería: *la capacidad de creer no tendría valor para la supervivencia a menos que fuera una capacidad para creer verdades*. Lo que es excéntrico y potencialmente engañoso en esto es que insinúa una imagen de las especies como 'poniendo a prueba' una facultad que ocasiona creencias mayoritariamente falsas y abandonándola una vez demostrada su inutilidad. Una especie podría 'experimentar' por mutación una gran cantidad de sistemas ineficaces, pero ninguno de estos sistemas sería digno de llamarse un sistema de creencias precisamente por sus defectos y su irracionalidad y, por consiguiente, *un sistema de creencias falsas es una imposibilidad conceptual [...], un pez soluble es una imposibilidad evolutiva, pero un sistema de creencias falsas ni siquiera puede ser descrito coherentemente*. (Dennett 1978) [cursivas mías]⁷

En este pasaje encontramos el núcleo de la argumentación de Dennett a favor de la tesis de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. En él aparecen entremezcladas dos sugerencias antiescéticas. De un lado, tenemos una afirmación de corte evolucionista en contra del escepticismo: la mayoría de nuestras creencias deben ser verdaderas pues de lo contrario no habríamos sobrevivido. Esta idea no es exclusiva de Dennett. Muchos filósofos han desarrollado argumentos evolucionistas para superar desafíos escépticos, justificar la inducción o ponerle límites a los relativismos extremos. De otro lado, en el pasaje citado Dennett sostiene que la idea de un sistema intencional con creencias sistemáticamente falsas es una *imposibilidad conceptual*. Creo que este es el punto más fuerte de la argumentación de Dennett y a él me dedicaré en lo que resta de este ensayo. Sin embargo, antes de concentrarnos en el análisis de este punto vale la pena señalar que la insinuación evolucionista de Dennett no basta por sí misma para refutar al escéptico, por dos razones.⁸ En primer lugar, no es claro que la mayoría de las creencias de un sistema intencional tengan que ser verdaderas para garantizar su supervivencia. Después de todo, es posible que un sistema dado esté funcionalmente capacitado para sobrevivir y, sin embargo, estrictamente hablando tenga una re-

⁷ Por lo demás, este no es el único pasaje donde Dennett defiende su tesis de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. También en Dennett 1998a: 30 se lee: "[...] una deducción de la estrategia intencional es que los verdaderos creyentes creen principalmente en verdades".

⁸ Aquí sigo las críticas de Bieri a los argumentos evolucionistas en Bieri 1989: 91ss. Al respecto, cf. también Stich 1981.

presentación inadecuada del mundo. Y, en segundo lugar, incluso aunque lo anterior fuera falso, la sugerencia evolucionista por sí sola no afectaría al escéptico puesto que incurre en una petición de principio. Dicha sugerencia se basa justamente en una teoría científica desarrollada con nuestros más exigentes criterios de racionalidad y –como hemos visto– el escéptico considera que la concordancia con tales criterios no garantiza por sí misma verdad. Así, si queremos refutar al escéptico por esta línea, necesitamos antes un ejercicio filosófico que legitime el naturalismo.

Ahora concentrémonos en el argumento puramente conceptual de Dennett. La idea es muy simple. Supongamos, por ejemplo, que X es un sistema intencional y queremos predecir su comportamiento en una calle de la ciudad. Ante todo, le adscribiremos racionalidad y a partir de allí deduciremos que, dado el complejo medio en que vive, su comportamiento será cauteloso. En particular, X intentará cruzar las calles cuando su vida no corra peligro, se movilizará por las zonas en las que pueda hacerlo tranquilamente y esquivará cualquier vehículo que se dirija hacia él. Es claro que no podríamos hacer ninguna de estas predicciones si la mayoría de las creencias de X fueran falsas, pues en tal caso no tendríamos ninguna razón para suponer que él va a tomar todas estas precauciones en vez de comportarse de forma temeraria. Nada ganaríamos con atribuirle racionalidad en tanto con ello no obtendríamos ningún poder predictivo. Es más, si viéramos que X se comporta temerariamente, no atribuiríamos su comportamiento al hecho de que la mayoría de sus creencias son falsas. De acuerdo con Dennett, *dejaríamos* de considerarlo un sistema intencional, renunciaríamos a atribuirle racionalidad, e iríamos a la instancia del diseño para tratar de determinar qué está fallando en su funcionamiento. La sola idea de un sistema intencional tal que la mayoría de sus creencias resulten sistemáticamente falsas es entonces una imposibilidad conceptual, pues equivale a la negativa a adscribirle racionalidad como una pauta para predecir su comportamiento. Y, justamente, la adscripción de racionalidad es uno de los rasgos claves para considerar a un sistema dado como un sistema intencional. En este sentido, puede decirse que –según Dennett– el concepto mismo de creencia racional implicado en la estrategia intencional supone la naturaleza esencialmente verídica de nuestras creencias racionales.

Básicamente, la virtud del argumento de Dennett radica en que permite acusar al escéptico de incurrir en una inconsistencia, pues su afirmación de que nuestras creencias pueden ser sistemáticamente falsas presupone lo contrario. El escéptico sólo podría desarrollar su argumentación negándose a aceptar explícitamente lo que debe aceptar implícitamente, es decir, él tendría que asumir que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas para luego sugerir lo contrario. Precisamente, al atribuirnos racionalidad, el escéptico tendría que re-

conocer que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas y, solo sobre esta base, podría construir su argumento. Pero entonces sus afirmaciones no sólo serían autocontradictorias, sino que además podríamos acusarlo de no entender el significado de "creencia" al aceptar que somos sistemas intencionales y, al mismo tiempo, cuestionar que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas. En este sentido, el argumento de Dennett tiene el aire propio de los polémicos argumentos trascendentales. No es este el momento de emprender una descripción detallada de dichos argumentos. Ello nos llevaría por caminos tortuosos y difíciles. Basta señalar que el argumento de Dennett –al igual que los argumentos trascendentales– puede entenderse como un argumento indirecto en el cual se parte de premisas aceptadas por el escéptico y se busca devolverle el juego mediante un minucioso examen de las condiciones necesarias para la aceptación de tales premisas; un examen que entre otras cosas no está basado en los datos de la experiencia, sino que es puramente conceptual. Esto resulta claro al reconstruir el argumento de Dennett como un argumento dirigido expresamente a refutar al escéptico. Veamos:

(1) El escéptico considera que somos sistemas intencionales y nos atribuye creencias, pero sostiene que ellas podrían ser sistemáticamente falsas.

(2) Una condición necesaria de que seamos o nos consideremos sistemas intencionales es que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas.

La premisa (1) es simplemente una reformulación de la tesis escéptica. La premisa (2) está sustentada –como acabamos de ver– en que un sistema intencional cuyas creencias sean sistemáticamente falsas es una imposibilidad conceptual. Un caso así no lo trataríamos como sistema intencional sino que apelaríamos a otras instancias de explicación. Ahora bien, dada la conjunción de (1) y (2) se sigue que:

(3) El escéptico se autorrefuta, pues acepta (1) pero se niega a aceptar (2). Sus tesis, por lo tanto, carecen de sentido en tanto que equivalen al rechazo mismo de una de las condiciones de que nos consideremos sistemas intencionales.

Pero, dado que de acuerdo a (2) la mayoría de nuestras creencias son verdaderas y según (3) la posición escéptica carece de sentido, entonces se sigue que no existe una desconexión sistemática entre ellas y el mundo y, por consiguiente, podemos concluir:

(C) Contrario a lo que piensa el escéptico, es posible obtener un conocimiento del mundo exterior.

Una reacción inmediata contra el argumento de Dennett es sostener que del hecho de que las creencias de otros sistemas intencionales sean mayoritariamente verdaderas no sigue de inmediato que nuestras *propias* creencias también deban serlo. Sin embargo esta réplica es inadecuada, al menos por dos razones. En primer lugar, debe notarse que si nuestras propias creencias no fueran verdaderas en su mayoría, entonces no podríamos utilizar la estrategia intencional ni atribuir creencias verdaderas a otros sistemas intencionales.⁹ De nada serviría, por ejemplo, que la mayoría de las creencias de X sobre nuestra ciudad fueran verdaderas, si nuestras propias creencias al respecto son sistemáticamente falsas, pues de ser así seríamos incapaces de predecir los sensatos movimientos de X en ella mediante la estrategia intencional. En segundo lugar, debe notarse que, en estricto rigor, el argumento de Dennett *no requiere* el expediente de los otros para garantizar el carácter esencialmente verídico de nuestras propias creencias. La razón radica en que cada uno de nosotros *tiene que considerarse a sí mismo como un sistema intencional*. Y aquí vuelve el argumento de Dennett. Incluso el escéptico que quiere socavar nuestro conocimiento del mundo exterior debe considerarse a sí mismo un sistema intencional que duda racionalmente de sus propias creencias sobre el mundo. En este sentido, el que el escéptico se considere como un sistema intencional implica que también sus propias creencias deben ser mayoritariamente verdaderas y, en consecuencia, él no puede considerar coherentemente que tales creencias puedan ser sistemáticamente falsas. Justamente, su propia comprensión como sistema intencional que duda exige que la mayoría de sus creencias sean verdaderas y esto, a su vez, impide que su duda resulte legítima.

3. La evaluación del argumento

A primera vista, parece que la anterior reconstrucción del argumento de Dennett cumple los tres requisitos antiescéticos formulados al comienzo de este ensayo. Dicha reconstrucción parte, en efecto, de una de las tesis básicas del escepticismo como es la idea de que nos consideramos sistemas intencionales y, sin embargo, la mayoría de nuestras creencias pueden ser sistemáticamente falsas. Incluso si el escéptico se negase a considerar sistemas intencionales a los demás,

⁹ A partir de aquí podría construirse también un argumento en contra del relativismo, pues la adscripción de racionalidad traería consigo que la mayoría de las creencias de los demás no son esencialmente ininteligibles desde nuestro parroquial punto de vista. Antes al contrario, en tanto que creencias verdaderas y racionales, podríamos entenderlas de la misma forma en que podemos comprender las nuestras. De ser así, la argumentación de Dennett permitiría enfrentar con éxito también los desafíos relativistas.

necesariamente aceptará que él es un sistema intencional puesto que sólo así podrá sostener que sus propias creencias pueden ser sistemáticamente falsas. Así, la exigencia de que partamos de premisas que el escéptico no pueda rechazar se cumple a cabalidad.

El segundo requisito, a saber: que el argumento antiescético no parta acriticamente de alguna tesis verificacionista, también parece cumplirse. Esto por varias razones. En primer lugar, la reconstrucción del argumento de Dennett no arranca con la idea de que podemos conocer el valor de verdad de nuestros enunciados sobre el mundo, sino que ella es justamente su conclusión. De hecho, aquí no parece haber apelación alguna a las tesis verificacionistas. En segundo lugar, dicha reconstrucción es *puramente conceptual*. Con ella sólo se pone de manifiesto parte de la lógica o, para decirlo con Wittgenstein, de la gramática de la atribución de creencias y racionalidad. En tercer lugar, la posición de Dennett no está comprometida, al menos en principio, con una concepción epistémica de la verdad ni apela a la idea de una teoría ideal. Al contrario, la concepción de verdad que opera tras el argumento en cuestión parece ser la concepción realista de verdad en tanto que la racionalidad misma de las creencias depende, en gran medida, de su adecuación con el medio en el que se desenvuelven los sistemas intencionales.

De acuerdo con el tercer requisito, cualquier argumento antiescético debe encontrar un delicado punto de equilibrio en el que se ataque la idea de que nuestras creencias pueden ser sistemáticamente falsas, sin desconocer por ello que tales creencias en sí mismas no atestiguan su origen causal. Dennett no se opone al hecho fenomenológico de que nuestras creencias no revelen su procedencia, pues -como vimos en la sección anterior-, la estrategia intencional no exige un conocimiento detallado de las minucias anatómicas responsables de que tengamos creencias adecuadas al medio, sino que tan sólo exige que los sistemas intencionales están bien diseñados. Incluso el vínculo entre la idea de que nuestras creencias no revelan en sí mismas su origen causal y la estrategia intencional es más fuerte. Esto se debe a que esta estrategia entra en juego justamente en el momento en que abandonamos la instancia física o la de diseño y, en este sentido, al utilizarla dejamos de lado (aunque sea momentáneamente) las instancias pertinentes para explicar el origen causal de nuestras creencias (*cf.* Dennett 1998b: 55ss). Lo que debemos preguntarnos ahora es si la argumentación de Dennett también satisface la segunda parte del tercer requisito antiescético, esto es, debemos examinar si las consideraciones sobre la estrategia intencional excluyen la posibilidad de que exista una desconexión sistemática entre nuestras creencias y el mundo.

Una buena forma de resolver esta cuestión es examinar la posible reacción de un escéptico frente al argumento de Dennett. Es de supo-

ner que un escéptico rechazará este argumento señalando que aún no se ha probado la verdad de la premisa (2) (esto es, la idea de que una condición necesaria de que nos consideremos sistemas intencionales es que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas). Él argumentará que aquí a lo sumo se ha mostrado que una condición necesaria para que atribuyamos creencias a otros sistemas intencionales, o a nosotros mismos, es que *asumamos* que la mayoría de ellas son verdaderas. Pero de ahí no se sigue –continuará el escéptico– que tales creencias *sean realmente verdaderas*. Ciertamente, podría ser el caso que estemos obligados a suponer que la mayoría de nuestras creencias son verídicas y, aun así, estemos equivocados.

El caso de los cerebros en una cubeta es una buena ilustración de ello. De acuerdo con el escéptico, hasta ahora no se ha excluido la posibilidad de que los cerebros en una cubeta supongan equivocadamente que la mayoría de sus creencias son verdaderas y utilicen con éxito la estrategia intencional. Podría ocurrir, por ejemplo, que el cerebro A de la cubeta considere al cerebro B un sistema intencional y sobre esta base logre predecir con éxito su “comportamiento” cuando “cruce una calle”. Dado que, *ex hypothesi*, las creencias de los cerebros en la cubeta son cualitativamente idénticas a las de las personas que viven en mundo real, incluso A podría ver respaldadas sus predicciones sobre B en la experiencia y podría suponer que la mayoría de las creencias de ambos son verdaderas. Sin embargo, tales creencias son sistemáticamente falsas. A y B son sólo cerebros en una cubeta en la que no hay calles ni ciudades reales. Lo único que ocurre es que al usar la estrategia intencional, los cerebros en la cubeta pueden anticipar con éxito algunos impulsos enviados por el computador cuyo contenido simula perfectamente el comportamiento de personas reales. Es más, ellos no acudirían a la estrategia intencional para predecir el comportamiento de un organismo que aparece como un desquiciado en la información que les envía el computador, sino que –al igual que las personas reales– dejarían de considerarlo un sistema intencional y acudirían a otras instancias de explicación. De este modo, el escéptico concedería que los cerebros en una cubeta, en tanto sistemas intencionales, deben suponer que la mayoría de sus creencias son verdaderas y, con esta suposición, tener éxito con la estrategia intencional, pero agregaría que, sin embargo, sus creencias son falsas.

De acuerdo con esto, el argumento de Dennett poco habría ganado en la lucha con el escepticismo, pues el escéptico nunca niega o cuestiona que *supongamos* que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. Él sólo alega que pese a esta suposición nuestras creencias *podrían* ser sistemáticamente falsas. Sus argumentos no van dirigidos a demostrar que consideramos que la mayoría de nuestras creencias son falsas. Para el escéptico, demostrar esto sería absurdo en tanto que creer cualquier enunciado implica, *ipso facto*, creer que dicho enuncia-



do es verdadero. Sus preocupaciones van dirigidas hacia otro punto completamente distinto. Él exige una *justificación* en la cual se garantice que la mayoría de nuestras creencias son realmente verdaderas. Así las cosas, el argumento de Dennett deja abierto el siguiente resquicio: *es posible que, incluso con base en nuestros mejores criterios de racionalidad, atribuyamos a otros sistemas intencionales y a nosotros mismos creencias que asumimos como verdaderas, pero que en realidad son sistemáticamente falsas*, y mientras exista esta grieta, las reflexiones de Dennett no aportarán una respuesta adecuada al escéptico.

Ahora bien, puede resultar instructivo considerar cómo podríamos evitar esta posibilidad. Una premisa diseñada para ello es la siguiente:

(P) Si nos consideramos sistemas intencionales y nos atribuimos creencias de acuerdo con nuestros mejores parámetros de racionalidad, entonces podemos *saber* que la mayoría de ellas son verdaderas.

El poder de (P) radica en el verbo “saber”. Si la adscripción de creencias racionales implica que podemos saber que la mayoría son verdaderas, entonces la conclusión escéptica es falsa. Al asimilar la réplica del escéptico y adoptar (P) como una forma de combatirla, el argumento de Dennett puede reformularse en los siguientes términos.

(1') El escéptico nos considera sistemas intencionales, pero sostiene que es posible que nuestras creencias sean sistemáticamente falsas.

(2') Una condición necesaria para que nos consideremos sistemas intencionales es que asumamos que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas

La premisa (2') es el resultado de la réplica del escéptico moderado. Pero si a continuación aplicamos (P), entonces la aceptación de que somos sistemas intencionales implicará que podemos saber que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas y, por lo tanto:

(3') El escéptico se autorrefuta por cuanto considera que somos sistemas intencionales y que nos adscribimos creencias racionales, pero niega que podamos saber que ellas son verdaderas. Su posición entonces, necesariamente, carece de sentido.

Y dado (3') obviamente podremos derivar la conclusión (C) según la cual podemos obtener un conocimiento del mundo exterior. Esta jugada parece apropiada para sellar la grieta que dejaba abierta el argumento de Dennett, pero al mismo tiempo lo hace superfluo. De hecho, (P) es una *apelación explícita al verificacionismo* –tal y como lo entendimos en la primera parte de este ensayo– en tanto que equivale a la

afirmación de que podemos conocer el valor de verdad de los enunciados que nos atribuimos de acuerdo con nuestros mejores parámetros de racionalidad. Incluso el aire verificacionista de esta reformulación del argumento de Dennett puede llevarse más lejos. Si sólo podemos obtener (3') a partir de la conjunción de (1'), (2') y (P), entonces la acusación de que la posición escéptica *carece de sentido* se basa en que contradice explícitamente (P). Y esto no es nada más que impugnar al escéptico el sinsentido de sus afirmaciones en tanto que asume que puede haber verdades sobre el mundo que trascienden necesariamente el ámbito del conocimiento. Si se compara esta impugnación con la tesis verificacionista del Círculo de Viena, según la cual la posición escéptica será evidente, carece de sentido en tanto que sus afirmaciones no son verificables, el tono verificacionista de la reformulación del argumento de Dennett.

Ahora bien, el que este aire verificacionista invada la reformulación anterior del argumento de Dennett la hace inadecuada para enfrentar el desafío del escepticismo, pues le impedirá cumplir el requisito anti-escéptico (ii). Incluso en el caso de que renunciáramos a este requisito o realmente no fuera una exigencia válida en la discusión sobre el escepticismo, dicho argumento resultaría *superfluo* por cuanto que la verdad de (P) sería suficiente para enfrentar el desafío escéptico. No necesitaríamos un argumento adicional. Pero aquí no paran los problemas. Salta a la vista que el escéptico se negaría a aceptar (P), a menos que tuviéramos un buen argumento para sustentarlo y, justamente, tener un buen argumento para ello exigiría por lo menos superar su desafío. De esta manera, la réplica del escéptico al argumento de Dennett nos deja entre dos situaciones igualmente incómodas. O bien aceptamos dicho argumento tal como fue formulado inicialmente y reconocemos que la lucha contra el escepticismo resulta inútil puesto que sólo demuestra que debemos asumir que lo que creemos es verdadero; o bien introducimos (P) y aceptamos que una reformulación del argumento de Dennett a través de (P) se hace superflua en el debate contra el escepticismo. En cualquier caso, es evidente que el escéptico gana el juego, pues si aceptamos la primera opción debemos reconocer que las reflexiones de Dennett no logran satisfacer el requisito (iii) y si acogemos la segunda alternativa, debemos renunciar a cumplir el requisito (ii).

Este tipo de objeciones no es nuevo, sino que guarda un estrecho aire de familia con el ataque de Barry Stroud a los argumentos trascendentales (Stroud 1982). Lo interesante aquí es que el argumento de Dennett parece fracasar por las mismas razones por las que fracasan tales argumentos. El siguiente pasaje proporciona un diagnóstico de la razón por la cual los argumentos trascendentales no logran enfrentar satisfactoriamente al escéptico:

El escéptico distingue entre las condiciones necesarias para un uso paradigmático o garantizado (y por tanto significativo) de una expresión o enunciado y las condiciones bajo las cuales éste es verdadero.

Cualquier oposición al escepticismo en este punto tendría que descansar en el principio de que es imposible que algo tenga sentido a menos que podamos establecer si S es verdadero [donde S es el enunciado que se considera condición necesaria de que otros enunciados tengan sentido] [...] Las condiciones para que algo tenga sentido tendrían que ser lo suficientemente fuertes para incluir no sólo nuestras creencias acerca de lo que es el caso, sino también la posibilidad de que sepamos si tales creencias son verdaderas; por consiguiente, el significado de un enunciado tendría que estar determinado por lo que conocemos. Pero probar esto sería probar alguna versión del principio de verificación. (Stroud 1982: 128s)

De la misma forma, parafraseando el texto de Stroud, puede decirse que el escéptico distingue entre las condiciones necesarias para la atribución de creencias con base en nuestros mejores criterios de racionalidad y las condiciones bajo las cuales éstas son verdaderas. De este modo, cualquier oposición al escepticismo debe descansar en un principio que garantice que la atribución de creencias con base en nuestros criterios de racionalidad no descansa solamente en nuestras creencias con respecto a lo que es el caso, sino también en la posibilidad de que *sepamos* que ellas son verdaderas; y, por consiguiente, que la atribución de creencias racionales está determinada por lo que podemos conocer. Y probar esto es probar alguna versión de (P). ¿Será acaso que tenemos que agregar una cuarta exigencia a la lista de requisitos antiescépticos en la cual se prohíba el uso de argumentos de tipo trascendental para refutar el escepticismo? Aquí no voy a intentar responder esta pregunta. Simplemente me contentaré con afirmar que por lo menos sí debemos exigir que los argumentos en contra del escéptico no sucumban a críticas *à la* Stroud. Si es posible diseñar argumentos trascendentales antiescépticos que eviten estas críticas y aun así mantengan su fuerza antiescéptica es una cuestión diferente.

Ahora bien, estas consideraciones no sólo ponen de relieve que la estrategia de Dennett puede verse comprometida con una forma de verificacionismo, sino que además sacan a relucir un supuesto básico en su argumentación, a saber, que si la estrategia intencional exige realmente que la mayoría de creencias que atribuimos a un sistema intencional son verdaderas, entonces dicha atribución descansa en la idea de que podemos *conocer* el medio en que se desenvuelve tal sistema. Justamente, este supuesto nos permite predecir con tanta soltura el buen desempeño de X en la ciudad. Si no lo asumiéramos, la estrategia intencional perdería su fuerza predictiva, pues de nada serviría

que X se comportara adecuadamente en su medio si no pudiéramos tener conocimiento de él. El problema aquí es que asumir este supuesto sin justificarlo previamente impide refutar al escéptico en tanto que estamos asumiendo justamente lo que él exige demostrar.

Llegados a este punto puede pensarse que es injusto acusar a Dennett de no lograr refutar al escéptico puesto que su tesis de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas no está diseñada para solucionar los problemas de la epistemología tradicional. Después de todo, podría pensarse que la teoría de los sistemas intencionales está diseñada únicamente para enfrentar ciertos problemas de la filosofía de la mente y, de esta forma, no hay nada objetable en suponer de entrada que podemos conocer el mundo exterior y, con base en este supuesto, insistir en el impresionante poder predictivo de la estrategia intencional. Es cierto que el espíritu que alimenta esta objeción es plausible. Sin embargo, en lo que resta de este ensayo quiero esbozar brevemente algunas razones por las cuales considero que el hecho de que Dennett no logre refutar al escéptico obliga a revisar su teoría de los sistemas intencionales.

Lo primero que salta a la vista es que suponer de entrada que tenemos un conocimiento del mundo exterior y sobre esta base proponer un sofisticado argumento para mostrar que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas resulta innecesario. Basta apelar a la definición misma de conocimiento y luego señalar que la mayoría de las situaciones cognitivas cotidianas cuentan como casos paradigmáticos de conocimiento para concluir que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. No necesitamos aquí un intrincado argumento indirecto para mostrar la conexión entre racionalidad y creencias verdaderas, ni una teoría sobre los sistemas intencionales. En este sentido, insistir –como lo hace Dennett– en que uno de los corolarios más significativos de su teoría es que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas está tan fuera de lugar como el que un historiador partiera de la base de que tenemos un conocimiento del mundo y, luego de construir una compleja teoría sobre la historia, anunciará como uno de sus corolarios más imponentes que el mundo existe desde hace más de cinco minutos. Así, por lo que alcanzo a ver, la insistencia de Dennett en que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas carece de interés a menos que con ella se busque entablar un diálogo epistemológico con el escéptico.

En segundo lugar, incluso si al margen de dicho diálogo tuviera algún interés señalar que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, la teoría de los sistemas intencionales de Dennett podría verse afectada por los planteamientos escépticos. Hemos visto que el argumento de Dennett intenta mostrar que la atribución de racionalidad, entendida como la piedra de toque de la estrategia intencional, *implica* que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. Justamente, él

insiste en que carece de sentido emplear la estrategia intencional para predecir el comportamiento de un sistema y afirmar, al mismo tiempo, que la mayoría de sus creencias pueden ser falsas. Sin embargo, si la réplica escéptica es correcta, la implicación entre la atribución de racionalidad y el que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas se debilita. Si el escéptico tiene razón en que el argumento de Dennett a lo sumo muestra que el que nos consideremos sistemas intencionales implica que *asumamos* (correcta o incorrectamente) que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, entonces Dennett debe escoger entre dos caminos bastante problemáticos. O bien puede optar por mantener la implicación entre la atribución de racionalidad y la idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas como una cuestión de hecho, o bien puede optar por la afirmación más débil que sugiere el escéptico.

Si Dennett optara por la primera alternativa, el resultado sería desastroso. Dada la implicación entre la atribución de racionalidad y la idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, el escéptico podría aprovechar la ausencia de una prueba a favor de esta última idea para concluir, a través de un simple *modus tollens*, que tampoco podemos garantizar la legitimidad de nuestras atribuciones de racionalidad. En una palabra, de mantenerse el vínculo entre la estrategia intencional y la idea de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, no podríamos recurrir a la estrategia intencional hasta tanto no tuviéramos un argumento antiescético a favor de dicha idea. Y, ciertamente, resulta exagerado que Dennett no pueda hacer un uso legítimo de la estrategia intencional por no haber refutado al escéptico. Para evitar esto, él tendría que abandonar la implicación entre la estrategia intencional y la tesis de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. Si, por otra parte, Dennett optara por el segundo cuerno de la encrucijada anterior y, en este sentido, se contentara con sostener el vínculo entre la estrategia intencional y el *supuesto* de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, entonces debería renunciar a su explicación actual de por qué funciona dicha estrategia. Justamente, su explicación a este respecto radica en que estamos sintonizados de tal manera con el entorno que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. Pero, de nuevo, si se le ha de otorgar un peso sustantivo a esta afirmación, entonces el que Dennett no haya refutado al escéptico le impide explicar sin más el éxito de la estrategia intencional en términos de la presunta verdad de nuestras creencias.

La dificultad no acaba aquí. Incluso las hipótesis escépticas sugieren que ni siquiera tenemos que asumir que la mayoría de las creencias de un sistema son verdaderas para predecir su comportamiento mediante la estrategia intencional. Dennett afirma:

A medida que los sistemas se vuelven más ricos desde el punto de vista perceptivo y más versátiles desde el punto de vista de la conducta se hace más y más difícil hacer cambios en las conexiones verdaderas del sistema con el mundo sin cambiar la organización del sistema mismo. Si se modifica su entorno, *lo notará*, en efecto, y producirá un cambio en su estado interno como respuesta. (Dennett 1998a: 40)

A primera vista, este pasaje puede entenderse como una nueva insinuación antiescéptica: no puede existir una desconexión sistemática entre las creencias de un sistema intencional y el mundo externo puesto que ante cualquier alteración en este último el sistema reacciona reacomodando sus creencias al entorno. Pero la réplica escéptica no se hace esperar. El escéptico sostendrá que esta supuesta correlación causal no garantiza por sí misma que nuestras creencias se corresponden cognitivamente con el mundo externo, pues en el caso de los cerebros en una cubeta se presenta la misma situación. Cada vez que cambian los impulsos enviados por el computador a los diferentes cerebros de la cubeta, ellos también cambian automáticamente sus creencias sobre el entorno. Si, por ejemplo, el computador les envía impulsos que ellos procesan como representaciones de un árbol, entonces *creerán* que hay árboles; y si luego el computador les envía impulsos que ellos procesan como la representación de una cabaña, entonces creerán que hay una cabaña. Pero en el caso de los cerebros en una cubeta, no hay realmente árboles ni cabaña; sus representaciones covarían con los impulsos que reciben y, no obstante, en estricto rigor son sistemáticamente falsas. Sin embargo, los cerebros en una cubeta podrán acudir a la estrategia intencional para predecir el comportamiento de unos a otros a partir de la simple covarianza entre su entorno perceptual y sus acciones. La razón de este uso de la estrategia intencional por parte de los cerebros en una cubeta radica en que al no haberse refutado al escéptico, aún no se ha probado que un sistema intencional con creencias sistemáticamente falsas sea una imposibilidad conceptual y, en consecuencia, dentro de la filosofía de Dennett carecemos de razones para pensar que los cerebros en una cubeta no cuentan –al menos para ellos mismos– como sistemas intencionales. Así las cosas, si los cerebros en una cubeta cuentan como sistemas intencionales con creencias sistemáticamente falsas, la cuestión de la verdad o falsedad de sus creencias deberá quedar fuera de juego en la estrategia intencional. Por señalar el caso más simple, para predecir el comportamiento de un sistema intencional bastará figurarse sus diferentes episodios de percepción –sus *inputs* perceptivos– y el supuesto de que el sistema opera racionalmente en lo que cuenta para él como su entorno. No necesitamos aquí la presunción más fuerte de que la mayoría de las creencias del sistema son, en estricto sentido, verdaderas.

Bajo esta perspectiva, bien puede pensarse que la estrategia intencional en tanto estrategia de predicción no necesariamente tiene que estar ligada al sofisticado discurso de la psicología *folk* acerca de creencias y deseos o verdad y falsedad. Quizá en un nivel más primario podamos predecir intencionalmente el comportamiento de ciertos sistemas apelando simplemente a sus episodios perceptivos y su manejo de ciertas situaciones estereotípicas sin necesidad de recurrir a todo el sofisticado discurso de creencias y deseos. De ser así, el alcance mismo de la psicología *folk* podría verse restringido a situaciones específicas de alta complejidad, mientras que en los casos más simples y comunes bastaría una forma de atribución intencional más rudimentaria para predecir el comportamiento de los sistemas intencionales.¹⁰ El asunto, sin duda, tiene su moraleja para la comprensión de la estrategia intencional y su papel en la filosofía de la mente. Pero examinar esta moraleja es una tarea que desborda el alcance de este ensayo.

Bibliografía

- Bennett, J. (1979). "Analytic Transcendental Arguments". En: Bieri, Kruger, & Horstmann (eds.). *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: Reidel: 45-64.
- Bermúdez, J.L. (2001). *The Domain of Folk Psychology* [inédito].
- Bieri, P. (1989). "Scepticism and Intentionality". En: Shaper & Vossenkuhl (eds.). *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford: Blackwell: 77-113.
- Burnyeat, M. (1982). "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". En: *Philosophical Review* 90: 3-40.
- Dennett, D. (1978). "Intentional Systems". En: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Hassocks-Sussex: Harvester Press: 3-22.
- (1998a). "Los Verdaderos Creyentes: La Estrategia Intencional y por qué Funciona". En: *La Actitud Intencional*. Barcelona: Gedisa: 25-49.
- (1998b). "Tres clases de Psicología Intencional". En: *La Actitud Intencional*. Barcelona: Gedisa: 50-82.
- Kirkham, R. (1995). *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge/Mass-London: M.I.T. Press.
- Stich, S. (1981). "Dennett on Intentional Systems". En: *Philosophical Topics* 12: 38-62.
- Stroud, B. (1982). "Transcendental Arguments". En: Walker (ed.). *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford U P: 117-31.

¹⁰ Para una sugerencia en esta dirección cf. Bermúdez 2001.

- Strud, B. (1990). *El Escepticismo Filosófico y su Significación*. México: F.C.E.
- Williams, M. (1998). "Descartes and the Metaphysics of Doubt". En: Cottingham (ed.), *Descartes*. Oxford: Oxford U P: 28-49.