

SANFÉLIX, Vicente (2003): *Mente y Conocimiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¿“Hacia una teoría humanista de la racionalidad”?

El libro apunta a una teoría de la racionalidad como respuesta al colapso del “proyecto epistemológico tradicional” que aquí se narra (con una amenidad que no le resta un ápice de rigor conceptual y claridad expositiva), y que desembocó en la propuesta de naturalización de la epistemología y en la que pivota en torno al último Wittgenstein cuyo entronque con posiciones como las del pragmatismo clásico y la del Heidegger de *Ser y tiempo* el autor certeramente muestra.

La epistemología naturalizada no responde al reto planteado por el escepticismo; ni, asentada sobre dos pilares: empirismo y extensionalidad, podrá dar cuenta de los aspectos normativos del proyecto epistemológico tradicional.

Aunque se podría aducir que escepticismo y normatividad son problemas interesantes sólo para la vieja epistemología, Sanfélix se hace aquí fuerte conduciendo la cuestión a un punto que prelude aquél en el que de una forma más neta y decidida hará desembocar su análisis de las teorías de la mente; el autor habla de un “terreno ético”. Su significado se deja ver en preguntas como: “¿deberíamos buscar este tipo de teorías que propugna la propuesta naturalizadora —teorías, según el modelo de las ciencias fuertes, que tuvieran el valor de ser predictiva y tecnológicamente fructíferas— cuando lo que tratamos de conocer es a los otros seres humanos?”; “¿podríamos adoptar conscientemente esta actitud hacia nosotros mismos?”

Si la epistemología naturalizada arroja en el análisis de Sanfélix un saldo negativo, el otro proyecto tendría a su favor el habernos conducido a un ya insoslayable reconocimiento de la historicidad y la pluralidad de los sistemas conceptuales [p. 379].

Sanfélix va desgranando —y argumentando espléndidamente— las rupturas de este proyecto con respecto a la epistemología tradicional y a la naturalización de la epistemología. El fin del teoreticismo, que el autor mostrará haciendo resaltar —uno de los grandes aciertos del libro— observaciones del último Wittgenstein que tienden a ser desatendidas...” Si prescindo de la creencia, del deseo, del temor etc... ¿qué realidad me queda?” [ pp. 217-219]. El fin también de la concepción representacional de la mente y el lenguaje con la sustitución de “la imagen del espectador por la del agente”, p. 222] ; y el del individualismo o solipsismo metodológico: “Hablar con sentido exige contraer la obligación de atenerme a reglas compartidas” [ p. 222].

Es al tema del seguimiento de las reglas, al que Sanfélix dedicará un análisis más detallado “(...) El lenguaje es posible porque hay una “manera de actuar común a los hombres”. Seguimos una regla (...) porque se nos ha entrenado para ello y reaccionamos a este entrenamiento de una forma determinada (...) y es el acuerdo, la práctica común que la reacción natural al adiestramiento engendra, la que permite hablar de correcto o incorrecto, de seguir o aplicar bien o mal una regla” [ p. 227].

‘Entrenamiento’, ‘adiestramiento’ son términos que nos hacen sospechar que los retos a los que se enfrentan estas posiciones no son sólo aquellos a los que Sanfélix apunta: solventar la acusación de convencionalismo o idealismo; riesgos que corren son también los de sancionar subrepticamente el sometimiento a la autoridad y favorecer la cristalización de los prejuicios heredados; el de alimentar una suerte de resignación ante la presunta imposibilidad de trascender los límites de los esquemas conceptuales en los que hemos sido “adiestrados”...

Con Wittgenstein el autor dirá que, “lo único que existe es (...) una pluralidad de juegos lingüísticos en los que se vehicula un sistema de creencias. Las más básicas (...) forman el suelo rocoso de la imagen del mundo que corresponde a nuestra forma de vida. No se adquieren por argumentación, sino al aprender el lenguaje, de modo que no pueden justificarse” [ pp. 237 y ss.].



Ahora bien, resulta difícil entender de dónde, cómo y por qué brota la fuerza crítica capaz de tornar movedizo ese suelo “rocoso” que el propio Sanfélix reconoce variable en el espacio y en el tiempo; de dónde brota la capacidad de “percibir” el carácter histórico, situado... de nuestro propio esquema conceptual; no es fácil apreciar cuál es en este tipo de propuestas el lugar y el papel del disenso (también semántico) racional.

Entre las cuestiones abiertas, Sanfélix plantea la de la objetividad; a la que no renuncia y que identifica, quizá demasiado apresuradamente, con la verdad: “la verdad tiene para nosotros una fuerza normativa y una significación regulativa. La verdad es aquello que, nos guste o no, nos sirva o no, estamos obligados a creer” (pero, ¿por qué?; ¿por qué habría de haber algo que “estamos obligados a creer”; y ¿que hace o haría racional a semejante obligatoriedad?) [pp. 379-380].

Sanfélix nos avanza la dirección de su respuesta al problema del relativismo. El autor se hace eco aquí de posiciones defendidas por Davidson; pero el ejemplo concreto (¡el peligro de los ejemplos!) que comenta “Si el concepto que los kanakas tienen del “cuerpo”, por ejemplo, no tuviera cierto parecido con el que tenemos nosotros ¿cómo podríamos decir siquiera que ellos difieren de nosotros en la concepción del cuerpo?” admitiría otras respuestas; por ejemplo, la de renunciar a hablar de una concepción del cuerpo diferente y admitir que los kanakas carecen simplemente del concepto del cuerpo. ¿Qué se seguiría de ello?... con esto simplemente queremos señalar lo precario todavía de las posiciones que quisiera defender Sanfélix y la ardua tarea de apuntalarlas que este autor se ha echado, creemos que conscientemente, a sus espaldas.

La vía por la que Sanfélix considera que ha de transitar una teoría satisfactoria de lo mental —una narración extraordinariamente bien descrita y trabada de los problemas que las teorías contemporáneas de la mente arrojan— radicaría en la elaboración de una alternativa a las posiciones objetivistas, cosificadoras de la mente, que habría de basarse —superando sus insuficiencias— en los planteamientos del segundo Wittgenstein y de algunos autores provenientes del ámbito de la fenomenología existencial y la hermenéutica.

En la defensa del Wittgenstein que escribe que “cuando atribuímos sufrimiento a alguien nuestras actitud hacia él es una actitud hacia un alma” y en la reivindicación del sujeto encarnado (Merlau-Ponty) como sujeto apropiado de la atribución psicológica encontramos esa huella humanista que mencionamos antes.

Bien es cierto que todo esto “suena” demasiado a una propuesta acerca de cómo *queremos* (o nos gusta) comprendernos y que (todavía) no resulta (suficientemente) claro que éste sea también el modo como *debamos* hacerlo (no podemos olvidar que muchas de las teorías objetivantes de las que habla Sanfélix han surgido como intentos de precisar, de determinar, de hacer teóricamente tratables, conceptos como los del alma, la carne, la persona etc.... Cualquier intento de recuperación de estos conceptos que quiera hacerse valer frente a esas posiciones objetivantes debe tener muy presentes las críticas que les hicieron caer en desuso).

Con un arrojo encomiable el autor parece hacer suyas las palabras de Heidegger en *Carta sobre el humanismo* y que podríamos glosar como que al hombre se le piensa demasiado desde la animalidad y demasiado poco *hacia* la humanidad.

María ALBISU  
Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia  
Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea  
E-mail: ylpalpm@sc.chu.es