

Naturalismo abierto y dos tipos de intuición

Open Naturalism and Two Types of Intuition

Esteban Céspedes

Departamento de Filosofía, Universidad Católica del Maule;
Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso;
Centro de Estudios en Filosofía, Lógica y Epistemología,
Universidad de Valparaíso
estebancespedes@aol.com

Resumen

Como una forma no-representacionista de integrar el naturalismo metodológico con el naturalismo ontológico, este trabajo propone una distinción entre intuiciones fenoménicas e intuiciones racionales. Al no ser una distinción estática, ofrece una manera de ver en qué sentido la aparente circularidad entre representaciones mentales y representaciones teóricas no sería viciosa. La plausibilidad del argumento deberá ser reforzada mediante consideraciones sobre la inestabilidad de las ontologías y sobre cómo concebir intuiciones en conflicto.

Palabras clave: realismo, representación, fenómeno, naturalismo, ontología.

Abstract

As a non-representationalist form of integrating methodological naturalism with ontological naturalism, this work proposes a distinction between phenomenic and rational intuitions. Since this is not a static distinction, it offers a way of observing in which sense the apparent circularity between mental and theoretical representations is not a vicious one. The argument's plausibility will have to be reinforced through considerations about the unstability of ontologies and about how to conceive conflicting intuitions.

Keywords: realism, representation, phenomenon, naturalism, ontology.



Received: 03/01/2023. Final version: 08/01/2024

eISSN 0719-4242 – © 2024 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

1. Lo natural y lo real

Según una distinción ampliamente asumida, el naturalismo es visto o bien como una tesis acerca de las entidades que la filosofía debería postular como actualmente reales—naturalismo ontológico—o como una tesis acerca de los métodos con los que debería proceder la filosofía—el naturalismo metodológico (cf. Ovejero, 2021). Según el naturalismo ontológico, cualquier objeto o propiedad asumida por una rama filosófica debería ser compatible o corresponder con los objetos y propiedades asumidos por las ciencias naturales. Y según el naturalismo metodológico, las preguntas filosóficas de todo tipo deben ser respondidas siguiendo los métodos de las ciencias naturales. Por supuesto, las preguntas filosóficas centrales no tienen que ser necesariamente sobre cuáles son las entidades que constituyen la realidad, es decir, no son necesariamente preguntas ontológicas.¹ Tampoco deben ser de este tipo las preguntas fundamentales de las ciencias naturales, por más que muchas personas asuman un realismo en tal dirección. Cuando el naturalismo ontológico va acompañado de una postura realista, es más que plausible mantener su continuidad con el naturalismo metodológico, ya que, según un realismo científico estricto, el fin principal del método científico es el de dirigir el descubrimiento de los fundamentos de la realidad. Aquí tendríamos un naturalismo ontológico íntimamente unido al naturalismo metodológico. Podemos llamar naturalismo fundamentalista a las versiones más extremas del naturalismo que, mediante un conjunto de procedimientos estables y suponiendo una ontología estable por descubrir, buscan reducir todo enunciado a los planteamientos asumidos y concluidos en esos procedimientos.

Alternativamente, podríamos considerar que ni el fin último de la filosofía, ni el de la ciencia, ni el de los métodos de éstas es el de responder la pregunta por cuáles son las entidades estrictamente reales y aun así sostener un naturalismo ontológico. O sea, según una perspectiva así, solo cuando nos hacemos este tipo de preguntas desde la metafísica y desde un naturalismo ontológico deberíamos recurrir a la ontología científica. Y esto no implica necesariamente que los métodos principales de la metafísica deberían ser los métodos de las ciencias naturales. Sería posible, entonces, tener algo así como un naturalismo ontológico sin un naturalismo metodológico. Esto es posible, a no ser, claro, que se haga la presuposición adicional de que la metafísica dictada por las ciencias naturales es la única metafísica que vale la pena.

Pero la metafísica como tal, es decir la metafísica filosófica (si es que sobrevive), no debería necesariamente recurrir a la metafísica de las ciencias naturales para establecer qué es lo que hay. Podría ser racionalista, depender fundamentalmente de principios lógicos y matemáticos. Y, aun así, una perspectiva como ésta sería perfectamente compatible con aceptar que, para las ramas restantes de la filosofía, digamos por ejemplo la ética o la epistemología, el método científico tendría que ser una guía última. Aquí tendríamos un naturalismo metodológico sin un naturalismo ontológico. También es perfectamente aceptable concebir el caso de una metafísica que esté guiada por el naturalismo metodológico, pero sin tener que aceptar como

¹ Aun cuando la metafísica fuera vista como la guía principal de la filosofía, es debatible que el objetivo de la metafísica sea el de determinar simplemente qué es lo real (cf. Schaffer, 2009).

reales las entidades naturales establecidas por las ciencias naturales. Es decir, es plausible un naturalismo metodológico parcial, correspondiente a la metafísica, sin un naturalismo ontológico estricto. Tal no es solo el caso para las ramas de la filosofía que se encuentran más alejadas de las ciencias naturales. También lo es para el estudio de los fundamentos de una ciencia natural, cuando la filosofía no cumple solo el rol de interpretar, problematizar o analizar los enunciados provenientes de las ciencias naturales, sino que además se encarga de proponer nuevos análisis de los conceptos que fundamentarían esos enunciados. Y tales fundamentos no tienen que provenir de un cielo metafísico misterioso, sino que pueden estar motivados por los métodos de las ciencias naturales.

Entendiendo, en términos muy generales, el método científico como un conjunto de procedimientos cíclicos y altamente sistemáticos de observación, planteamiento de hipótesis, crítica, comunicación e inferencias (cf. Bunge, 1980/2002; Hoyningen-Huene, 2013), el análisis de conceptos de unas áreas científicas puede ser fundamentado por conceptos de otras áreas científicas. Por ejemplo, la misma noción de movimiento podría someterse a un análisis metafísico que vaya más allá de los supuestos de las teorías físicas, basado a la vez en otras ciencias, como la biología. Lo mismo ocurre con el concepto de vida para las teorías biológicas. Y estos conceptos, como los de movimiento o vida, podrían requerir un análisis motivado por el método científico sin que exista aún una ontología científicamente precisa de las propiedades de estar en movimiento o de estar con vida. Es decir, no tendríamos que ponernos en el punto de vista del naturalismo ontológico para analizar tales conceptos (criticando tal vez lo que la ciencia normal dice sobre el movimiento o sobre la vida) y podríamos a la vez dirigir nuestras respuestas a las cuestiones sobre estos conceptos mediante los métodos empíricos de las ciencias. Y al hacer esto, podríamos requerir la integración de diferentes disciplinas científicas o motivar la creación de áreas nuevas. De hecho, el surgimiento de nuevas ciencias y paradigmas depende de esta actitud, vale decir, la de un naturalismo metodológico sin un naturalismo ontológico estricto y fijo. Por supuesto, una vez que se haya institucionalizado una pregunta o un área, la actitud filosófica puede pasar de ser crítica a ser correspondentista (por no decir dogmática) con respecto a lo que las ciencias naturales puedan plantear para dar respuesta a las preguntas particulares.

En la siguiente sección me enfocaré en abordar la cuestión por el rol que puede quedar para filosofía en un punto de vista naturalista, no solo considerando como crucial el concepto de naturaleza, sino también el de intuición. En ella será introducida la diferencia entre intuiciones fenoménicas e intuiciones racionales, la que servirá en la tercera sección para argumentar en qué sentido sería posible hablar de representaciones correctas e incorrectas con respecto a las intuiciones, sin tener que apelar a una noción de representación objetivista. En la cuarta sección abordaré algunos aspectos sobre postular ontologías inestables a partir de sistemas de creencias, lo que nos llevará de vuelta a la cuestión sobre la validez de las intuiciones en la última sección, esta vez con un foco breve en el problema de la inconmensurabilidad. Tomando en cuenta que éste es generado a partir de diferencias fundamentales entre sistemas de creencias, podría ser resuelto señalando los terrenos intuitivos compartidos por tales sistemas.

Esta mediación basada en intuiciones permitiría plantear un naturalismo abierto, dinámico y no-fundamentalista, aunque con delimitaciones conceptuales claras.

2. Intuiciones fenoménicas y racionales

Desde aquí trabajaré sobre la base del siguiente supuesto, pensando en las conexiones que puede haber entre diferentes tipos de naturalismo (como los vistos en la sección anterior) y diferentes tipos de representación:

- *Tesis de integración.* Una perspectiva integrada que pueda complementar coherentemente un naturalismo ontológico con un naturalismo metodológico deberá también integrar coherentemente las nociones de representación mental y de representación científica.

Esta diferencia entre representaciones científicas y mentales está relacionada de alguna manera con la que se hace en Price (2004) entre naturalismo de objeto y naturalismo de sujeto. Mientras que el primero incluye los aspectos ontológico y científico que hemos introducido hasta aquí, el segundo pone la atención en los aspectos mentales y lingüísticos. Según Price, dadas ciertas condiciones lingüísticas, el naturalismo de objeto dependería del naturalismo de sujeto. No me centraré en su perspectiva, que de todas formas ha influido lo que quiero proponer, pero vale la pena indicar dos puntos en los que me alejo. Uno es que, según lo que intentaré mostrar, no solo el naturalismo de sujeto ofrece una perspectiva alternativa al representacionalismo. El otro es que el representacionalismo requiere algo más que, como lo entiende Price, una tesis que asuma relaciones referenciales no-lingüísticas. El representacionalismo es también objetivista. Pero es posible hacer referir a objetos de forma no-lingüística y no-objetivista. Es decir, es posible un naturalismo de objeto no-objetivista. Aquí es donde las intuiciones pueden jugar un rol crucial, al estar constituidas de objetos que no son lingüísticos ni operan bajo el representacionalismo.

La razón más fuerte en favor de la *Tesis de integración* está en la necesidad de proveer conexiones entre las bases empíricas del método científico con las experiencias fenoménicas individuales, por un lado, y con las construcciones teóricas abstractas, por otro. Una clase de razones extra que surgen luego de emprender tal tarea está asociada a las imposibilidades de completitud científica expuestas por Nicholas Rescher, entre las cuales tenemos una incompletitud erotética (es decir, no hay un final en el planteamiento de preguntas), una incompletitud predictiva, una incompletitud pragmática y una incompletitud asociada a la actividad científica tomada en su desarrollo temporal (cf. Rescher y González, 1999). Un punto central elaborado por Rescher es el de asumir estos aspectos de lo incompleto integrando diferentes nociones de lo subjetivo, lo inter-subjetivo, lo ético e incluso lo metafísico, lo cual implicaría una integración entre representaciones mentales y científicas.

Es bastante usual ver tratamientos de la noción de representación científica que no atienden mucho a aspectos de las representaciones mentales. Igualmente, es usual encontrarse con

análisis sobre las representaciones mentales que, aunque señalen las relaciones o correlaciones entre estados mentales y estados biológicos o neuronales, no se ocupan de cómo tales estados son reconstruidos como representaciones científicas a partir de observaciones y modelos. Así, de alguna forma las representaciones científicas y las representaciones mentales parecieran muchas veces ser consideradas aparte. Resulta muy relevante, por todas estas razones, asumir la *Tesis de integración*. De cualquier modo, ésta no es más exigente que el mismo naturalismo. Baste con pensar que el naturalismo metodológico debe responder preguntas sobre cómo una representación científica (un modelo, una hipótesis, un enunciado observacional) puede ser sustentada o contrariada por medio de la experiencia, es decir, por medio de representaciones mentales. Además, pensemos que un naturalismo ontológico debería no solo explicar de qué forma lo real en un sentido filosófico depende de lo que es considerado como real en un sentido científico; también debe explicar cómo las entidades observables y las no-observables dependen las unas de las otras. Esto ocurre cuando, por ejemplo, vemos que la tasa de extinción de una especie podría estar correlacionada con características fisiológicas de los individuos.

Es necesario tener en cuenta aquí que no todas las entidades postuladas en el curso de una investigación científica reciben su estatuto metafísico en un sentido estricto. Muchas veces entran en escena de modos hipotéticos, pragmáticos o instrumentales. Para resolver la tensión entre la explicación que debe dar la ciencia y lo que la filosofía pudiera por sí sola concebir como real son necesarios tanto métodos científicos como filosóficos.

En lugar de tomar en este punto de la discusión definiciones específicas de las nociones de representación científica y representación mental, prefiero comenzar por lo que podemos llamar la *Tesis general de la representación*. Ésta se constituye a partir de la estructura que comparten las dos clases de representación que nos ocupan, es decir, está enfocada en cómo toda representación (sea mental o científica), estaría basada en una relación entre estados, expresiones o signos y sistemas objetivo, objetos u otros estados:

- *Tesis general de la representación*. Para todo par m y o , si m es una representación de o , entonces existe una relación R , tal que $R(m, o)$ se cumple bajo ciertas condiciones y no en otras.

Hasta aquí no tenemos todavía ningún tipo de supuesto representacionista. El *representacionismo* se genera cuando pedimos cierta interpretación realista u objetivista sobre los contenidos (o estructuras)² de los símbolos, que consistiría en asumir propiedades reales fijas y determinantes de las condiciones de corrección de las representaciones, junto con una distribución composicional de tales propiedades. Es decir, una fórmula del tipo $R(m, o)$ sería correcta siempre y cuando existan propiedades relevantes de m que covaríen de manera adecuada con propiedades reales y estrictamente objetivas de o , es decir, con respecto a propiedades independientes de la representación. En el caso de las representaciones científicas, un

² Es aceptable afirmar que el realismo estructural no cuenta como un representacionismo estricto. Quizás sea compatible con formas blandas de representacionismo. No me detendré en esta cuestión aquí.

modelo de la estructura del átomo, por ejemplo, podría ser usado para postular propiedades fijas y reales, funcionando a la vez como una representación de las partes constituyentes de un átomo. En el caso de las representaciones mentales, por ejemplo, al percibir alguien una superficie, percibiría no solo sus propiedades, sino también las características físicas que constituyen la superficie y que hacen que la superficie tenga las propiedades que han sido representadas de forma más directa. Así, según el representacionalismo, al percibir un color o, digamos, ciertas propiedades de reflectancia electromagnética de una superficie, percibimos también las estructuras físicas que fundamentan tales propiedades electromagnéticas³.

Una cuestión crucial, dado lo anterior, es que la Tesis general de la representación no muestra cómo se integran las representaciones mentales con las científicas. Es decir, el representacionalismo es instanciado en cada tipo de representación si, además de esta tesis, asumimos el realismo y la distribución composicional, pero lo más difícil consiste en mostrar cómo dependen tales tipos de representación entre sí en un sentido objetivo. Por un lado, parece plausible pensar que las representaciones científicas implican representaciones de las partes constituyentes del sistema representado. De otro modo, no tendrían el poder explicativo que buscan tener. Pero no es tan fácil asumir una estructura fija, objetivamente real, como referencia del modelo científico en cuestión. Solo tendría sentido asumir cierta estabilidad y objetividad estructural en función de las condiciones empíricas (es decir, observacionales) que puedan darle soporte al modelo. Entonces, la estabilidad estructural de una representación científica dependerá de un sistema de representaciones mentales⁴.

Por otro lado, si bien las representaciones mentales pueden ser consideradas como transparentes, en cuanto muestran los objetos representados (al menos en apariencia), resulta muy difícil aceptar que también son parte de una representación mental las partes constituyentes de los objetos. Así, la distribución composicional de una representación mental dependerá explicativamente de representaciones científicas, ya sea en un sentido fenomenológico o en un sentido teórico positivista. Pensemos en un sentido fenomenológico: Cuando tenemos la representación perceptual de una taza, la percibimos como tal, como un todo. Si pusiéramos atención a sus partes, ya sería otro momento, otra representación o serie de representaciones, lo que sucedería también por supuesto si pasáramos a analizar sus constituyentes químicos y físicos. En el sentido positivista ocurre también una dependencia de las representaciones

³ Los trabajos de Michael Tye y de Stathis Psillos ofrecen puntos de vista paradigmáticos sobre el representacionalismo mental y científico, respectivamente (cf. Tye, 1995; Psillos, 2006).

⁴ Conuerdo con la idea de que lo que tomemos como observable depende de las generalizaciones que hagamos y de las teorías que asumamos, pero esto no debería concluir en un anti-objetivismo. Dadas las representaciones teóricas adecuadas, es posible plantear afirmaciones objetivas sobre propiedades observables, es decir, sobre representaciones mentales. Ladyman (2000) ofrece un argumento sobre ciertas inconsistencias que podría sufrir un empirismo constructivo (en particular, el de van Fraassen), si exigiera una distinción modal objetiva entre lo observable y lo no-observable. La presente propuesta es compatible con el empirismo constructivo pero no implica tal distinción, sino una entre tipos de representaciones que, como veremos, están asociadas a tipos de intuiciones.

científicas: Si afirmamos, por ejemplo, que un lobo huele a su presa, podemos constatar tal afirmación en función de las conductas de los animales observados y de su entorno. Pero solo observamos que el lobo sigue el mismo camino que ha tomado otro animal. Solo consideramos a ese otro animal como su presa dado el conocimiento teórico que podemos tener sobre las relaciones entre ambas especies y asumimos que el lobo sigue su camino mediante el olfato, gracias a un conocimiento teórico sobre el sistema olfativo de los lobos y de qué clase de moléculas podrían percibir provenientes del animal que llamamos presa.

Podemos tratar de cumplir con la Tesis de integración, salvando la coherencia de la Tesis general de la representación, o podemos también ver motivada la necesidad de una integración mediante las cuestiones asociadas a las representaciones mentales y científicas y ver luego si en el resultado del argumento se salva la idea de representación y cierto representacionalismo (o hasta qué punto). El segundo camino es el que seguiré a continuación. Pero comenzar el argumento desde tipos particulares de representación para determinar si sería posible justificar la Tesis general de la representación podría significar una circularidad explicativa que termine obscureciendo el análisis aún más. Como señalé recién, la objetividad de las representaciones científicas dependerá de representaciones mentales y la composicionalidad de las representaciones mentales dependerá de representaciones científicas. Ahora bien, evitar la circularidad mediante el descarte de toda posibilidad de definición de las propiedades de objetividad y composicionalidad implica el riesgo de caer en algún tipo de relativismo. Siguiéndolo hasta sus últimas consecuencias, éste termina o en mala poesía o en la justificación de cualquier práctica.

Otra respuesta posible sería la de no aceptar que existe una circularidad, pero este caso es más difícil y por ahora no veo cómo podría ser abordado de manera coherente. Los ejemplos que he dado hasta ahora deberían mostrar con claridad que existe tal circularidad. Además, el mismo querer escaparse de este problema explicaría posiblemente por qué las nociones de representación científica y de representación mental tienden a ser analizadas por separado.

Mi argumento asumirá la existencia de la circularidad que he planteado, pero consistirá en mostrar que no es viciosa. Para lograr esto, me basaré en los conceptos de *intuición fenoménica* e *intuición racional*. Si bien estos conceptos nos permitirán más adelante abordar algunas preguntas centrales sobre la integración entre representaciones mentales y teóricas, no definiré el concepto de intuición en términos de contenidos representacionales. Sería contraproducente para nuestros fines asumir una caracterización como la que se hace en Sosa (1998; 2007), según la cual alguien posee una intuición siempre que acepte o esté dispuesto a aceptar el contenido representacional atribuido a la misma. No me opongo del todo a esta manera de entender las intuiciones. Un análisis acabado de las mismas requerirá atribuirles un contenido representacional en algún punto. Pero sí consideraré como más fundamental el aspecto experiencial⁵ de las intuiciones, que también debería formar parte de las perspectivas

⁵ En un sentido fenomenológico, las experiencias son disposicionales, pero no necesariamente tendientes a la aceptación de contenidos.

representacionales de la intuición. La diferencia consistirá, en cambio, en que asumiré una idea no-representacional y no-conceptual de las intuiciones, es decir, las intuiciones ciegas estarán a la base.

Es preciso notar inmediatamente que defender un carácter no-conceptual de las intuiciones no implica caer en las críticas contra el llamado *Mito de lo dado* de Sellars. No tenemos que ser fundacionalistas ni asumir que el significado de los conceptos viene solamente de tales intuiciones, con independencia de cualquier función inferencial que pudiéramos asociar a ellos. Además, creo que éste es un problema que estaría más cerca de afectar a perspectivas representacionales de la intuición, dependiendo, claro, de cómo planteen las nociones de contenido y sus relaciones. En cierto sentido, como pretendo mostrar, las intuiciones pueden ser concebidas como independientes de lo inferencial y a la vez como fundamentales para lo inferencial. Esto es, cuando no son caracterizadas con respecto a un contenido proposicional.

Será preferible ahora definir el concepto de intuición de manera un tanto negativa, manteniendo su carácter experiencial como la propiedad relevante. Digamos entonces que una intuición es un aparecer que no requiere de un proceso inferencial ni de creencias que la justifiquen⁶, aunque cumple una función importante en la formación de creencias, así como también en la inferencia y justificación de las mismas. Cuando intentamos expresar lingüísticamente el contenido del aparecer, se nos escapa la experiencia en cuanto tal. Es decir, esto pasa cuando el aparecer pasa a un “parece que”. A partir de este punto, cualquier descripción de lo dado dependerá, por supuesto, de elementos conceptuales e inferenciales. Y así, el aparecer puede pasar a ser visto como mera apariencia, si es contrastado con algo que asumamos como real. Pero eso no le quita realidad a lo dado, en tanto intuición pura. Entonces, podemos decir que una intuición sobre p es un estado sobre p que no es resultado de una inferencia y que solo es entendido como una actitud proposicional cuando es expresada lingüísticamente.

Tenemos, como decíamos, intuiciones fenoménicas e intuiciones racionales. Por una parte, las del primer tipo son (de algún modo) más inmediatas; son intuiciones de lo sensible, por decirlo así, aunque atribuirles un carácter sensible solo tiene fundamento cuando las describimos como representaciones mentales y a partir de representaciones científicas. También las alucinaciones, es decir, las representaciones mentales erróneas, tienen—desde un punto de vista subjetivo—la forma de intuiciones fenoménicas. Así, en tanto intuición, una experiencia verídica podría no ser distinguible de una experiencia alucinatoria. Además, en tanto representaciones mentales, las experiencias verídicas son indistinguibles de las experiencias

⁶ La perspectiva es kantiana en la medida en que distingue, en principio, las intuiciones entre lo que podemos llamar representaciones puras y representaciones empíricas. Si bien ambos tipos involucran aspectos que dan forma a la experiencia, solo a las representaciones empíricas podemos darles, al construir juicios y enunciados, interpretaciones correspondentistas. Es también una perspectiva cartesiana, porque postula un conocimiento separado del deductivo, pero que está involucrado en cada paso de la deducción y en su aspecto de unidad. Además, si tuviéramos que darles un carácter conceptual a las intuiciones, sería no-extensional y el de una mente pura y atenta, como lo explica Descartes en sus *Regulae ad directionem ingenii*.

alucinatorias mientras no sostengamos un representacionalismo, ya que, desde un punto de vista interno, ambas poseen un contenido representacional que podría no estar vinculado a algo que fuera entendido como real en un sentido externo. En otras palabras, asumiendo un internalismo, las alucinaciones son representaciones mentales⁷. Por eso es que, desde una perspectiva representacional de las intuiciones (no necesariamente representacionista), intuir que p es el caso tendrá una conexión con la disposición a creer que p es el caso, independientemente de si p es de hecho el caso o no (en un sentido objetivo o, digamos, intersubjetivo o externo). Para determinar si una apariencia así es una alucinación, es necesario contar con representaciones científicas adecuadas o con intuiciones racionales que lo justifiquen.

Así, por otra parte, las intuiciones racionales son las que permiten elaborar justificaciones. Por eso, de cierto modo, sin ser inmediatas, podemos entenderlas como medios entre representaciones. Cabe advertir que no se trata de relaciones inferenciales; recordemos que las intuiciones son esencialmente no-inferenciales. Tampoco son, como tales, estados con contenido proposicional; no tienen por sí solas un carácter descriptivo ni uno conceptual en el sentido extensional. Así, la distinción entre intuiciones fenoménicas e intuiciones racionales es genuinamente una diferencia de tipo y no es simplemente una distinción sobre los contenidos de las mismas⁸. Por supuesto, al describirlas, parecerá que son diferenciables mediante los contenidos de tales descripciones y mediante los roles inferenciales que pudieran jugar tales descripciones. Pero éstas son características que corresponden a las descripciones, no a las intuiciones en cuanto tales. Las relaciones que permiten establecer que un conjunto de creencias pueda contar como evidencia a favor o sea inferible de otro conjunto de creencias tienen su fundamento en lo que podemos llamar intuiciones racionales. No es el rol inferencial el único fundamento de poder concluir, por ejemplo, que de ciertas reglas de inferencia y de ciertas premisas se sigue que p es el caso⁹. Por supuesto, las reglas de inferencia y las formas lógicas nos permiten establecer conclusiones y justificar creencias. Pero las mismas formas lógicas y las mismas reglas tienen en parte su fundamento en lo que entendemos como intuiciones racionales¹⁰. Los principios lógicos, tanto de lógicas clásicas como no-clásicas, tienen una base en determinadas intuiciones lógicas que no son inferenciales. Otro caso de intuiciones racionales no inferenciales es el de la estipulación de principios y entidades matemáti-

⁷ Si bien los procesos de introspección no necesitan supuestos representacionistas, sí involucran siempre representaciones. Es decir, la introspección no es una secuencia de intuiciones puras, sino una secuencia de representaciones sobre intuiciones puras.

⁸ Por ejemplo, intuir que algo está a nuestra derecha corresponde a un tipo diferente de intuición que la intuición geométrica, racional, que determina cierta estructura de los fenómenos.

⁹ Tampoco tenemos que asumir que el significado de p estaría agotado en su rol inferencial. Parte de su significado debe venir también de intuiciones racionales no-inferenciales, así como también de intuiciones fenoménicas.

¹⁰ Es muy plausible sostener que entre lo que llamo intuiciones racionales y los actos de justificación deban operar garantías racionales inter-subjetivas, basadas en cierta idea de confianza, que funcionarían también con anterioridad a la formación de los aspectos descriptivos de las intuiciones (cf. García-Arnaldos, 2018).

cas¹¹. Cabe notar que, dada la noción de intuición introducida arriba, lo no-inferencial no es necesariamente conceptual, en cuanto a lo extensional del concepto. Y así, en la medida en que son un aparecer, las intuiciones racionales se pueden presentar también como intuiciones fenoménicas (cf. Bealer, 1999; Bengson, 2015).

Sobre la base de la noción no-representacional de las intuiciones motivada hasta ahora, junto con la distinción (y conexión) entre intuiciones fenoménicas y racionales, tenemos un camino mejor preparado para mostrar cómo sería posible integrar las representaciones teóricas con las representaciones mentales, sin tener que rendirnos ante el representacionalismo.

¿Según qué noción de intuición debemos entender entonces casos en los que decimos algo como “La intuición de Juan no es correcta”? Siguiendo una interpretación disposicional de las intuiciones con respecto a su contenido proposicional, tales casos podrían entenderse de la siguiente forma: “La proposición en la que tiende a creer Juan es falsa”. Y, claro, este análisis no nos fuerza a tratar la intuición de Juan, en su carácter experiencial, como incorrecta. Sí podemos tratarla como incorrecta, en cambio, tomando en cuenta el contenido proposicional que asociamos a tal intuición y a la creencia que Juan tiende a sostener. Pero las condiciones de corrección de una intuición no pueden depender solo de lo que podríamos llegar a establecer externamente como la proposición en cuestión, ya que—y esto es crucial—siempre es posible malinterpretar el contenido de una intuición, tomando en cuenta la comparación entre lo que el agente en cuestión formula como contenido de su propia intuición y lo que externamente alguien podría formular como su contenido. Podemos expresar esto según el siguiente principio:

- *Variabilidad semántica.* Si la intuición i de S es formulada por S como “Tiendo a creer que p ”, el significado de p podría variar en la instancia “ S intuye que p ”, expresada por un sujeto distinto de S .

Ahora bien, este tipo de diferencia simplemente indica una posibilidad; es posible también que exista acuerdos entre una formulación hecha por S sobre su propia intuición y una formulación hecha por un agente distinto. La situación es más extrema cuando comparamos la intuición en su forma pura, es decir desde su carácter experiencial, con su formulación en la manera de una función proposicional:

- *Infra-representación de las intuiciones.* Para toda intuición i , todo sujeto S y toda proposición p , si i es representada como “ S intuye que p ” o como “ S tiende a creer que p ”, existe una parte del contenido de i que no es parte de p .

¹¹ Incluso a un nivel representacional la fuerza epistémica de las intuiciones racionales depende fundamentalmente de aspectos asociados a la comprensión (cf. Markie, 2013). Es decir, no dependería solo de aspectos inferenciales deductivos o inferenciales inductivos. Y esto no quiere decir que dependen fundamentalmente de las apariencias. Es decir, el conservadurismo fenoménico cometería el error, incompatible con la presente propuesta, de considerar que las intuiciones fenoménicas son suficientes para producir intuiciones racionales (cf. Huemer, 2006).

Por supuesto, éste es un principio que vale para todos los fenómenos en cuanto tales, para todas las experiencias puramente subjetivas y para todo acto representacional. Siempre hay un remanente. Pero no es para nada trivial ante quienes quieren definir toda intuición como un tipo de representación. Así bien las intuiciones no son pura voluntad (pura materialidad), su forma no es necesariamente la de los conceptos y las proposiciones. Esto no quiere decir, insisto, que expresiones como “Mi intuición era falsa” no tengan sentido. Pero lo tienen solo en la medida en que podemos relacionar entre sí descripciones referidas a intuiciones; no en la medida en que tales descripciones están referidas a las intuiciones en su aspecto fenoménico.

3. Representaciones sin representacionalismo

Tomando lo planteado hasta aquí, podemos decir que un enunciado del tipo “*S* representa *O*” no solo puede tener dos sentidos, uno teórico y uno mental, sino que involucra en cada instancia un tipo de oscilación entre ambos sentidos. Cada vez que tomamos en consideración un caso de representación o de modelación teórica, el significado de tal representación depende tanto de sus aspectos teóricos como de sus aspectos observacionales (sensibles), incluyendo como hemos visto, no solo descripciones y roles inferenciales, sino también intuiciones fenoménicas e intuiciones racionales. Igualmente, cada vez que consideremos un caso de representación mental, el significado de tal representación dependerá de aspectos teóricos y observacionales, incluyendo intuiciones fenoménicas y racionales¹².

En cierto punto, la oscilación entre el aspecto teórico y el mental de las representaciones depende de la oscilación conceptual que señala McDowell (1984) al explicar cómo, según una interpretación fregeana, el sentido *de re* de una expresión no debe ser necesariamente externalista y realista, sino que puede ser “interno”, es decir parte del mundo cognitivo de quien usa la expresión. Así, por ejemplo, al decir “árbol verde” y afirmar cosas sobre un (supuesto) árbol verde, un hablante representa algo en un sentido mental y, a la vez, podemos explicar su representación en términos teóricos. Solo este carácter bipartito hace posible decir, en un caso de alucinación, que el hablante tiene la representación de un árbol, correcta para él, pero errónea según una descripción de su entorno y su conducta.

La falibilidad de los modelos teóricos opera de una manera análoga y debido precisamente a la forma oscilatoria del sentido de las representaciones. En condiciones normales y de éxito, un modelo puede ser entendido como representando (parte de) una realidad. Puede ayudar a comprender esa supuesta realidad, así como también las representaciones observacionales asociadas a ella y al modelo en cuestión. Tal comprensión es posible gracias al rol de las intuiciones fenoménicas y racionales. De hecho, hay algo muy especial en el acto de comprensión,

¹² De alguna manera, esto quiere decir que las experiencias de primera persona poseen, como tales, un rol justificatorio tan necesario como el rol justificatorio de las inferencias en tercera persona (cf. Berghofer, 2022). Es interesante notar además que las interacciones de segunda persona son también fundamentales, especialmente para construir justificaciones intersubjetivas (cf. Pérez y Gomila, 2021).

ya que puede incluir con igual fuerza lo fenoménico y lo racional¹³. Por ejemplo, cuando entendemos a una persona, considerada como un sistema de expresiones, la entendemos al percibirla y a la vez entendemos sus razones y motivos; cuando entendemos una teoría, no solo entendemos sus aspectos lógicos, sino que también la entendemos al verla funcionar y al verla en conexión con tipos de fenómenos y con otras teorías. Volviendo a la cuestión de la falibilidad teórica, la representación de un modelo podría ser errónea en comparación con la de otro modelo. Pero como es bien sabido, esto no quiere decir que, en un sentido interno, el modelo tomado desde fuera como erróneo pierda su fuerza representacional en su dominio.

Según estas consideraciones, tenemos entonces un análisis de la noción de representación lo suficientemente general para cubrir los casos especiales de representación mental y representación teórica, pero sin caer en una circularidad viciosa. Tampoco tenemos que asumir un representacionalismo. Es decir, nuestro análisis no es realista en un sentido estricto; no debemos asumir estructuras de realidad últimas, fijas, ni condiciones composicionales de corrección para referirnos a lo que es asumido como real en cada caso. Si una persona alucinando nos hablara como si hubiera un árbol verde frente a ella, sin que hubiera un árbol verde frente a ella, no podríamos explicar su alucinación simplemente diciendo que es falso que hay un árbol verde frente a ella. Tendríamos que aceptar (o al menos asumir) que ella tiene la intuición fenoménica de que hay un árbol verde y que nosotros no tenemos tal intuición. Además, mediante representaciones teóricas y mentales podríamos describir que no hay un árbol verde frente a ella y también explicar su estado mental según el cual parece haber un árbol verde ahí. Por el otro lado, el teórico, hay intuiciones que justifican ciertas teorías físicas, pero no otras. Y lo que podría hacer surgir paradojas no tiene por qué ser resuelto buscando la única representación correcta de la realidad (sea lo que sea). La solución podría estar en la búsqueda de una noción inestable de realidad.

4. Ontologías inestables

Cualquier método coherente y fundamentado, que funcione para establecer qué debe ser considerado como real y qué no, está basado en algún sistema de creencias o conjunto de sistemas de creencias interactuando entre sí. Es plausible suponer que cada sistema de creencias asignará grados de creencia altos y firmes a principios lógicos y verdades matemáticas. Pero seguir de ahí directo, como es posible ver comúnmente en discusiones sobre metafísica, a fundamentar una ontología sin considerar implicancias empíricas ni de otra clase puede terminar en la defensa de ideas muy difíciles de sostener.

¹³ Considere el trabajo de Evans (1982), en el que se defiende la idea de que una teoría semántica debe interactuar con teorías sobre la interpretación y el entendimiento o comprensión. De todas formas, su perspectiva sobre la comprensión es muy exigente, ya que según ésta solo quienes se acercan lo suficiente al objeto en cuestión mediante recolección de información podrían comprender la expresión que a él se refiera.

Una vía para asegurar (o al menos evaluar) la racionalidad de una ontología es la de analizar cómo es postulada a partir de un sistema de creencias, junto con las revisiones posibles que tal sistema pueda sufrir¹⁴. La teoría de revisión de creencias ofrece elementos fructíferos para esta tarea. Mazzieri y Dragoni (2007; 2012) notan que la teoría clásica de revisión de creencias (Alchourrón, Gärdenfors y Makinson, 1985) puede ser vista como apta para postular ontologías desde conjuntos de creencia que reciban nueva información tomando hechos como fuente de la misma. Así, no cuenta con las herramientas necesarias para caracterizar los aspectos más dinámicos y sistémicos de la operación de revisión de creencias, asumiendo que toda información nueva debe ser incorporada como tal, como hecho inicialmente incuestionable; luego habrá que ver cómo es acomodada o si la fuente de la información es fidedigna o no. Tomando esto en cuenta, Mazzieri y Dragoni plantean que los criterios para elegir la prioridad de un cuerpo de información sobre otro no radican simplemente en cuestiones de coherencia con los axiomas o creencias sostenidas con mayor rigidez en un sistema de creencias, sino también con la fiabilidad asignada a cada fuente de la información que es recibida por el sistema. Esto permitiría considerar no solo diferentes grados de creencia para cada estado de cosas posible, lo cual viene siempre con problemas que son propios de las probabilidades; también podríamos asignar grados de fiabilidad a los sistemas que generan la información recibida por el sistema doxástico bajo análisis.

Quisiera detenerme brevemente en tres puntos: Uno es sobre un problema general asociado a las probabilidades, otro es sobre la fiabilidad y el tercero es sobre la idea de cómo proyectar ontologías a partir de revisiones de creencias. El primer punto es sobre el problema de cómo manejar el valor 1, que es el que atribuiríamos a una proposición verdadera y que nos permitiría estudiar conexiones lógicas entre variables (y no solo de probabilidad condicional). Este problema viene con el de no poder abordar las revisiones de creencias con respecto a negaciones, al querer incluir creencias expresables con la forma “No es el caso que p ”. Sin tener que abandonar la no-dicotomía que nos ofrecen las probabilidades y ganando una idea clara de creencia categórica, podemos abordar y superar estos problemas mediante una teoría de grados de incredulidad, como la expuesta en Spohn (2012). Según esta teoría, creer que p no es el caso equivale a un grado positivo de incredulidad en p .

Ahora bien, con respecto a la fiabilidad, ésta no debe ser directamente interpretada en términos de probabilidades. Pueden ser asociadas a alguna función de elección, la que podría involucrar probabilidades o no, como en el caso de los órdenes de preferencias. Si bien para la teoría clásica de revisión de creencias contamos con un orden de preferencias que podría ser interpretado como un orden de fiabilidad o como una base para elegir entre fuentes de

¹⁴ La epistemología a la base es compatible con la quineana en cuanto que busca postular ontologías a partir de los valores de las variables de nuestros mejores sistemas de creencias. Pero pretende ser algo más general: No es necesario centrarnos solo en teorías científicas ni en los valores de las variables. Para generar una ontología inestable cada creencia, entendida como una disposición a actuar de cierta manera, tendrá una fuerza justificatoria particular y no solo los estados serán relevantes, sino también el proceso en que una variable toma cierto valor o cambia de valor.

información, queda la pregunta sobre cómo varían tales ordenamientos en interacción con las creencias. A ésta busco acercarme en este trabajo.

Con respecto a la idea de revisión, es posible obtener, definiendo un espacio de ontologías en términos de conjuntos de objetos (y sin hacer uso de probabilidades), una representación muy clara de transiciones entre ontologías que siga ciertas propiedades de las revisiones de creencias (cf. Fuhrmann, 1997). Así, algunas de las ontologías más inestables serían las que son proyectadas a partir de conjuntos de transiciones entre ontologías.

No es necesario para nuestro argumento ahondar en los detalles de éstas y otras propuestas similares, aunque sí podemos resaltar el rol que tendrían al momento de buscar una formalización que muestre cómo los distintos tipos de intuición examinados anteriormente podrían determinar formas o aspectos de una misma metafísica y de cómo ésta estaría sujeta a cambios sobre la base de operaciones para los correspondientes sistemas de creencia. De cualquier forma, ya que no estamos hablando únicamente de creencias ni de conocimientos que dependen esencialmente de contenidos proposicionales, tenemos al menos dos opciones plausibles: Podríamos a) coordinar cada sistema de creencias con un sistema de intuiciones, el que podría ser parcialmente independiente, o b) tratar a las intuiciones según la fiabilidad atribuida a las fuentes de la información. La segunda alternativa no sería muy fructífera para los propósitos del presente trabajo, ya que implica en un sentido importante definir las intuiciones en términos informacionales, al menos en cuanto a su función como fuente informacional o evidencial. Si bien no tendría que conducir a una teoría estrictamente representacionista, sí sería una postura que podría fallar por sí sola en capturar las condiciones no-representacionales de las intuiciones. La primera alternativa es perfectamente compatible con la idea de condición probabilística y de premisa lógica o nociones similares. Lo que es una premisa en un sistema puede ser una conclusión en otro; lo que es una condición de probabilidad para una variable puede también fluctuar según variables exógenas o latentes. Lo que es una intuición fenoménica en un sistema puede ser un estado de percepción en otro; lo que es una intuición racional en un sistema puede ser una inferencia en otro.

Esto muestra que lo esencial de una intuición no es su rol inferencial. Una cosa es que una intuición solo pueda ser comprendida y descrita sobre la base del rol que juega en un sistema de creencias, dándole la forma de una creencia. Otra cosa muy distinta es el carácter propiamente activo y dinámico de las intuiciones; por ejemplo, la propiedad de ser una fuente de información y no un contenido informacional o la de ser una forma que pueda determinar una conclusión lógica y no un esquema o principio inferencial.

En la sección final presentaré la idea de que aun cuando ni los atributos doxásticos dados a una intuición ni su posición en un sistema racional de creencias define sus aspectos funda-

mentales, sí son los aspectos doxásticos y racionales los que nos permitirían desechar o preferir intuiciones por sobre otras¹⁵.

5. Intuiciones válidas e inválidas

Si bien no tiene sentido preguntar si una intuición en su estado más puro es válida o no, ni si es verdadera o no¹⁶, toda intuición es real como tal. Podemos decir “Tengo la intuición de que p es el caso y p podría ser falsa”, pero no parece adecuado decir “Tengo la intuición de que p es el caso, pero la intuición podría no existir”. Algo podría parecer una mancha y no ser una mancha. Incluso podría no ser “algo” en un sentido externo. Pero tal experiencia no podría dejar de ser un parecer y, así, ese algo no podría no ser, en un sentido interno. Claro, una necesidad local como ésta no puede ser proyectada sin obstáculos. Al comunicar el contenido asociado a una intuición, se pierde el carácter propio de la misma, pasando a significar no mucho más que lo que significa una creencia (o disposición a una creencia). Así, la base de los conflictos entre intuiciones no consiste en la comparación de características fenoménicas o racionales de las mismas, sino en los contenidos de las creencias atribuidas a tales intuiciones. En otras palabras, decir algo como “Mi intuición era falsa” tiene sentido en la medida en que podemos considerar descripciones referidas a intuiciones, pero no en la medida en que nos referimos a los aspectos experienciales de una intuición¹⁷. Sin duda, es posible referirse a los aspectos cualitativos de una experiencia o a la forma de una inferencia por medio de contenidos proposicionales. Pero en un sentido metafísico, las cualidades fenoménicas y las formas lógicas no son reducibles a su rol conceptual, ni a su rol proposicional, ni a su rol inferencial. Esto no impide, por supuesto, la posibilidad de caracterizar tales aspectos metafísicos mediante operaciones inferenciales, incluyendo sus aspectos más dinámicos.

A partir de lo propuesto hasta aquí, quisiera volver a la *Tesis de integración* y señalar una cuestión final sobre el desafío que la misma implica en relación con el rol que podría tener la filosofía en una perspectiva naturalista, tomando en cuenta el concepto de inconmensurabili-

¹⁵ Esto implicaría elementos cruciales de fenomenología cognitiva (cf. Bayne y Montague, 2011) que deberían ser tomados en cuenta para una teoría adecuada de las intuiciones, permitiendo caracterizar las relaciones entre las intuiciones de distintos tipos y los sistemas de creencia.

¹⁶ Los análisis de preguntas de este tipo realizados por Machery et al. (2013) están principalmente enfocados en las caracterizaciones de las intuiciones según su contenido proposicional (el “intuir que”) o, al menos, en una noción de intuición como disposición a juzgar de cierta forma. La intuición en estado más puro a la que me refero estaría más cerca de los extremos fenomenológico y teórico del espectro epistemológico que del extremo de lo práctico (en el sentido deliberativo).

¹⁷ Podríamos decir, en principio, lo mismo de cualquier actitud proposicional y de su correspondiente estado mental. Por ejemplo, la expresión “tengo la creencia de que p es el caso, pero la creencia podría no existir” es ciertamente un sinsentido, pero esto no mostraría que no podemos preguntarnos si la creencia es verdadera o no. Claro, cuando tiene sentido, nos referimos a una descripción de la creencia. En cambio, cuando nos referimos a la creencia como tal, no tiene sentido hacer tal pregunta, ya que, de hecho, no la consideramos estrictamente como una actitud proposicional.

dad. Podría ayudar bastante pensar en este concepto como una relación de incompatibilidad entre intuiciones y no solo entre estructuras o conjuntos teóricos estables. El rol de la filosofía consistiría en comprender la inestabilidad, la oscilación entre intuiciones y en evitar la clausura que implican tanto las perspectivas representacionistas como las relativistas.

La relación de inconmensurabilidad entre teorías (o paradigmas) ha sufrido a lo largo de los años bastantes críticas por derivar supuestamente hacia una imagen irracional del conocimiento científico e incapaz de dar cuenta de su progreso. En términos muy gruesos, la *Tesis de inconmensurabilidad* sostiene que dos teorías son inconmensurables entre sí cuando no existe ni un solo método epistémico neutral que permita compararlas o elegir racionalmente cuál de ellas sería mejor para un determinado dominio de fenómenos. Podemos formularla así:

- *Tesis de inconmensurabilidad.* Para todo par de teorías T y T' correspondientes a un mismo dominio D , T y T' son inconmensurables entre sí, siempre y cuando no exista ningún método racional que permita decidir entre ambas con respecto a su capacidad explicativa sobre D .

Existen varias versiones del concepto de inconmensurabilidad teórica, incluyendo las versiones clásicas de Kuhn y Feyerabend y tomando en cuenta además las características basadas en las diferencias que hay entre la inconmensurabilidad semántica y la inconmensurabilidad ontológica, entre otras. La definición que considero aquí es lo suficientemente general para el punto que busco hacer, sin querer ahondar en un análisis de la noción de inconmensurabilidad.

Entre dos teorías o posiciones inconmensurables no tenemos solamente una discontinuidad con respecto al *sentido* de algún término (“masa” o “visión”, p.ej.), sino también una discontinuidad con respecto a la *referencia* del término en disputa. Esto ocurre especialmente si la teoría del significado asumida es descriptivista, en lugar de causal (cf. Sankey, 2009). En el caso de una teoría causal del significado, la referencia es fijada con los primeros usos del término y transmitida mediante los usos consecutivos. Pero lo que permite comparar dos posiciones rivales no puede ser solo el uso común que le dan a un término y a otras expresiones relacionadas. De una u otra forma, las prácticas de las perspectivas rivales deben haber dissociado la historia del uso del término en disputa. Y tal como las descripciones asociadas a un término pueden depender esencialmente de la teoría o del paradigma en el que el término es usado, las prácticas y los usos del término podrían también depender del paradigma.

Considerando esto, una alternativa plausible es sostener que el punto en común entre perspectivas inconmensurables debe estar relacionado con las intuiciones que los hablantes tienen cuando expresan su desacuerdo. Por supuesto, como he argumentado, éstas no son comprendidas en un sentido estricto a partir de los contenidos de las proposiciones ni de las actitudes epistémicas asociadas a ellas. Aquí las entendemos como experiencias, actividades que pueden tender a creencias pero que no son definibles esencialmente como ese tipo de tendencias. Las intuiciones en sí mismas serían así estrictamente inexpresables, aunque fuera posible expresar ideas y descripciones sobre las mismas, logrando identificar tipos de intui-

ciones, pero no las intuiciones particulares. Cuando decimos que una intuición es válida, nos referimos al tipo de intuición. Pero no podemos invalidar una intuición singular, por supuesto. ¿Vale todo en materia de intuiciones?

Pensemos, para terminar, un momento en el anarquismo epistemológico de Feyerabend. Uno de sus principales problemas es que parece adoptar un liberalismo exagerado sobre la medida en que sería fructífero proyectar intuiciones particulares a tipos de intuiciones (intuiciones expresadas en términos de contenido) y con ellas, a creencias, proposiciones defendibles y teorías. Un naturalismo que dependa de este carácter liberal podrá tal vez ser bastante abierto al comienzo, pero con el desarrollo estructural y sistémico propio de las prácticas científicas podría tender luego a clausurarse sobre sí mismo. Es cierto que factores no racionales, como el carisma o el interés, pueden influir beneficiosamente en el desarrollo del conocimiento, tanto en la crítica como en propuestas de nuevas hipótesis o métodos, pero sabemos que cuando tales factores se tornan preponderantes, la vaguedad y el secreto se exacerban. En contraste, lo deseable para una buena teoría naturalista, que logre integrar sus aspectos metodológicos con sus aspectos ontológicos, es la proliferación del conocimiento; una apertura inestable en general, pero sostenida, con fluctuaciones que de todas formas converjan hacia lo estable. Tal sostenibilidad y estabilidad surge precisamente de las interacciones entre expresiones de distintos tipos que representan intuiciones y ontologías en constante revisión y transición. Esta dinámica surge de (y requiere) cierta estabilidad estructural que está dada en la interacción entre las mismas intuiciones fenoménicas y racionales, en su carácter puro y no-descriptivo.

Agradecimientos

Partes de este trabajo fueron presentadas en la Jornadas Rolando Chuaqui Kettlun (Universidad de Chile, Santiago), en el Congreso de la Sociedad Brasileña de Filosofía Analítica (Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro), en el Seminario “Contextualismos” (Universidad Católica del Maule, Talca) en el “Taller de Metafísica Analítica” (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso) y en el Congreso Europeo de Filosofía Analítica (Universidad de Viena), así como también en charlas para el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Talca y para el Instituto Interdisciplinario de Economía Política de la Universidad de Buenos Aires. El artículo se benefició considerablemente de los comentarios y las críticas que recibí en esas ocasiones. Además, debo agradecer a Dolores García, Nicolás Silva, Peter Baumann, David Bordonaba, André Fuhrmann, Javier Legris, Natalia Romé, Lorena Souyris y a Miguel Ángel Fuentes por valiosos intercambios y sugerencias sobre varios de los temas tratados acá más específicamente. El trabajo de investigación correspondiente recibió apoyo financiero del proyecto FONDECYT nro. 1211323, ANID.



Referencias

- Alchourrón, C. E., Gärdenfors, P., & Makinson, D. (1985). On the logic of theory change: Partial meet contraction and revision functions. *The journal of symbolic logic*, 50(2), 510-530. <https://doi.org/10.2307/2274239>
- Bealer, G. (1999). A Theory of the A Priori. *Philosophical perspectives*, 13, 29-55.
- Bengson, J. (2015). The intellectual given. *Mind*, 124(495), 707-760. <https://doi.org/10.1093/mind/fzv029>
- Berghofer, P. (2022). *The Justificatory Force of Experiences*. Springer.
- Bayne, T. & Montague, M. (Eds.). (2011). *Cognitive phenomenology*. Oxford University Press.
- Bunge, M. (1980/2002). *Epistemología: curso de actualización*. Siglo XXI.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Fuhrmann, A. (1997). Everything in flux. In S. Lindström, R. Sliwinski, & J. Österberg (Eds.), *Odds and Ends: Philosophical Essays Dedicated to Wlodek Rabinowicz on the occasion of his fiftieth birthday* (pp. 111-125). Uppsala University.
- García-Arnaldos, María D. (2018). ¿Intuición o confianza racional? *Quaderns de filosofia*, 5(2), 49-71.
- Hoyningen-Huene, P. (2013). *Systematicity: The Nature of Science*. Oxford University Press.
- Huemer, M. (2006). Phenomenal Conservatism and the Internalist Intuition. *American Philosophical Quarterly*, 43(2), 147-158. <https://www.jstor.org/stable/20010233>
- Ladyman, J. (2000). What's really wrong with constructive empiricism? Van Fraassen and the metaphysics of modality. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 51(4), 837-856. <https://doi.org/10.1093/bjps/51.4.837>
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. P. (2013). If folk intuitions vary, then what? *Philosophy and Phenomenological Research*, 86(3), 618-635. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00555.x>
- Markie, P. J. (2013). Rational intuition and understanding. *Philosophical studies*, 163(1), 271-290. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9815-1>
- Mazzieri, M. & Dragoni, A. F. (2007). Ontology revision as non-prioritized belief revision. En *ESOE'07: Proceedings of the First International Conference on Emergent Semantics and Ontology Evolution* (pp. 58-69). CEUR-WS.org
- Mazzieri, M. & Dragoni, A. F. (2012). Ontology evolution: How an ontology can change, and how to manage inconsistency. In G. Minati, M. Abram, & E. Pessa (Eds.), *Methods, models, simulations and approaches towards a general theory of change* (pp. 147-160). https://doi.org/10.1142/9789814383332_0010
- McDowell, J. (1984). De re senses. *Philosophical Quarterly*, 34(136), 283-294. <https://doi.org/10.2307/2218761>



- Ovejero, F. (2021). Estrategias naturalistas en teoría social. En R. López-Orellana & E. J. Suárez-Ruíz (Eds.), *Filosofía posdarwiniana: Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico* (pp. 239-265). College Publications.
- Pérez, D. I. & Gomila, A. (2021). *Social cognition and the second person in human interaction*. Routledge.
- Price, H. (2013). Naturalism without representationalism. In Macarthur de Caro (Eds.), *Naturalism in Question*. Harvard University Press.
- Psillos, S. (2006). The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure? *Philosophy of Science*, 73(5), 560-570. <https://doi.org/10.1086/518326>
- Rescher, N. & González, W. J. (1999). *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Paidós.
- Sankey, H. (2009). Scientific realism and the semantic incommensurability thesis. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 40(2), 196-202. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2009.03.007>
- Schaffer, J. (2009). On what grounds what. In D. J. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 347-383). Oxford University Press.
- Sosa, E. (1998). Minimal Intuition. In M. DePaul & W. Ramsay (Eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (pp. 257-270). Rowman & Littlefield Publishers.
- Sosa, E. (2007). Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. *Philosophical Studies*, 132(1), 99-107. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9050-3>
- Spohn, Wolfgang (2012). *The laws of belief: Ranking theory and its philosophical applications*. Oxford: Oxford University Press.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press.