

La atribución psicológica y la normatividad de lo mental

Karina Pedace

Introducción: el encuentro de la normatividad y lo mental

La idea de que la normatividad guarda alguna relación con la naturaleza de lo mental surgió explícitamente hacia la mitad del siglo XX, especialmente con las contribuciones de Ludwig Wittgenstein (1953), Donald Davidson (1980) y Saul Kripke (1982). Y, probablemente, puede retrotraerse hasta la obra de Immanuel Kant.

En efecto, en la medida en que Kant entiende los conceptos como *reglas*, un aspecto central de su legado reside en el tratamiento de la intencionalidad como una actividad estructurada conceptualmente, que se distingue por su carácter *normativo*. De este modo, lo que distingue al juzgar y al hacer intencional no es que involucren algún tipo especial de procesos mentales, sino que son cosas de las que los sujetos cognoscientes y los agentes somos, de un modo característico, responsables.

Desde esta perspectiva, Kant ofreció una caracterización de lo mental según la cual estar en un estado intencional tiene una significación normativa, en virtud de que cuenta como asumir una obligación o compromiso. El contenido del compromiso está determinado por las reglas que son los conceptos en términos de los cuales está articulado el estado. Así, una de las preguntas más urgentes (e inquietantes) de Kant es cómo entender la autoridad de los conceptos.

El intento de comprender la fuente, naturaleza y significación de las normas ínsitas en nuestros conceptos, tanto las que gobiernan su empleo teórico en la investigación y el conocimiento, como las que gobiernan su empleo práctico en la deliberación

y la acción parecen estar, pues, en el centro de la empresa filosófica kantiana.

Hundiendo sus raíces en este legado, hacia la mitad del siglo XX surgió explícitamente la idea de que la normatividad tiene algo que ver con la naturaleza de lo mental, especialmente, con las contribuciones de Wittgenstein (1953), Davidson (1980) y Kripke (1982).

Me interesa subrayar que, pese a sus contundentes (e imprescindibles) antecedentes modernos y decimonónicos (en especial a partir de la querella metodológica que se suscitó con la irrupción de las “Ciencias del Espíritu”) es durante el siglo XX que tuvo lugar un giro en la concepción de lo mental, que denominaré “giro interpretativo”, a partir del cual la normatividad asoma explícitamente como un rasgo de la atribución psicológica. En efecto, una vez que lo mental deja de concebirse como un espectáculo privado que se vislumbra desde un ojo interior y se lo inscribe en la esfera pública a la que ha de acceder el intérprete, la normatividad entra decisivamente en escena como una de las restricciones fundamentales del juego de la atribución psicológica.

El giro de la mirada hacia la interpretación, hacia la comprensión mutua, nos invitará entonces a que pensemos la normatividad más allá de la esfera deónica (propia de las reglas), hacia el horizonte evaluativo (i.e. inherente a valores) y desde un diálogo necesario de la subjetividad con la intersubjetividad.

En efecto, a partir de su raíz común en el legado kantiano, las derivas contemporáneas de la *normatividad* de lo mental suponen su encuentro con las nociones de intencionalidad y racionalidad. De este modo, desde la normatividad propia de la comprensión, i.e. de la atribución mutua que nos hacemos de estados mentales intencionales a los efectos de explicar, predecir y comprender nuestra conducta, se concibe la racionalidad como un rasgo que nos hace “especiales”. Se ha sostenido así que la racionalidad guarda una íntima conexión con la agencia y se ha consolidado una singular concepción relacional de la intencionalidad y el lenguaje, según la cual ser quienes somos es algo que viene en compañía de otros.

Entre los filósofos contemporáneos que han abordado la normatividad de lo mental desde su encuentro con la racionalidad y la intencionalidad me interesa subrayar que desde los aportes canónicos de Donald Davidson (1980), hay varios que han “recogido el guante” y mantienen la discusión sumamente vigente. Tales son los casos paradigmáticos, *inter alia*, de Daniel Dennett (1987) y Robert Brandom (1994), en cuyos interesantes aportes no me voy a detener aquí.

Simplemente me interesa exaltar que, por ejemplo, para Brandom somos los únicos seres que estamos sujetos a la peculiar fuerza de la “mejor razón”. Esta fuerza es, a su juicio, un tipo peculiar de fuerza normativa: un “deber” racional. Ser racional es estar constreñido por esta norma, esto es, estar sujeto a la autoridad de las razones. Decir “nosotros” es, en este sentido, ubicarnos a nosotros mismos y a los demás en el espacio de las razones, dando y pidiendo razones para nuestras actitudes y actuaciones. Según Brandom (1994) hacernos explícito a nosotros mismos quiénes somos requiere una explicación teórica de qué es en la práctica tratar a otro como a uno de nosotros. Esto abre, en mi opinión, una remisión expresa hacia la empresa de Davidson, en el sentido de que su teoría de la interpretación radical podría leerse como su explicitación de lo que hacemos al atribuir intencionalidad a otro, a saber: tratarlo como persona.

En efecto, desde la perspectiva fundacional de Davidson lo que nos hace singulares es ser racionales. Ser racional es, a su juicio, tener actitudes proposicionales; esto supone participar del juego de la interpretación gobernado por principios constitutivos entre los cuales la racionalidad resulta esencial en tanto abre la ruta a la normatividad de lo mental.

Dado, pues, el modo en que el aporte de Davidson sentó un precedente canónico en torno a dicho rasgo, voy a centrarme en su obra como vertebradora de este capítulo, sin que ello implique que no sea consciente de su impacto en la de otros autores, para quienes la normatividad de la atribución psicológica resulta también de tratamiento acuciante, toda vez que nos disponemos a pensar en nosotros mismos como “animales racionales”.

Sin embargo, creo que es importante destacar que a pesar de la profusa cantidad de trabajos publicados recientemente sobre este tópico, no hay un acuerdo razonable entre los autores acerca de cómo entender la normatividad. Es por ello que uno de los objetivos de este capítulo es clarificar de qué hablamos cuando hablamos de “normas de lo mental”, sus variedades y alcance, así como mostrar algunos puentes entre la filosofía de la mente y la filosofía práctica, que son posibilitados –según argumentaré– por la normatividad propia de la atribución psicológica.

1. El giro “interpretativo” en filosofía de la mente y la normatividad de lo mental

Como es sabido, con el surgimiento de las así llamadas ‘Cien-cias del Espíritu’ en el siglo XIX el tópico de la *interpretación* pasó a ocupar un lugar central en la “querella metodológica”. En efecto, la interpretación se constituyó en una de las claves para defender la peculiaridad epistemológica de dichas ciencias. Se trataba de hacer lugar al “dualismo metodológico” frente a las pretensiones monistas de quienes consideraban que todo saber (a los efectos de considerarse “científico”) debía emular al método propio de las ciencias naturales.¹

No obstante, fue recién en el siglo XX cuando asistimos a un profundo desplazamiento en torno a la interpretación. En efecto, se produce el tránsito desde su consideración estrictamente epistemológica, esto es, como un mero método de acceso a la mutua comprensión, hacia el tratamiento de su dimensión antropológica, es decir: como un rasgo constitutivo del existente humano.

Ahora bien, la manera en que este “giro interpretativo” impactó en la filosofía de la mente es, en mi opinión, un paso conceptualmente indispensable para comprender de modo cabal el derrotero que lleva al íntimo encuentro de la normatividad con lo mental. En este sentido, cabe recordar que la inflexión en cues-

1 En este sentido resulta muy iluminador el capítulo 1 de Von Wright (1971).

tión está enraizada en la elección de la perspectiva del intérprete como aquella desde la cual se ha de investigar el pensamiento, el lenguaje y su relación. Esta adopción estuvo motivada por la idea de que el pensamiento y el lenguaje son, esencialmente, fenómenos *sociales* que deben ser indagados desde una dimensión *pública*. Aquello que, en mi opinión, liga a la empresa interpretativa con la filosofía de la mente es la convicción de que el pensamiento y el lenguaje son inescindibles y puesto que este último es, por su naturaleza, un instrumento para la comunicación, entonces, el significado y la creencia deben ser accesibles desde un punto de vista público. Los datos relevantes se restringen, pues, a lo disponible para un intérprete radical, quien debe construir su teoría acerca de los pensamientos y palabras de los demás y su conexión con la realidad a partir de los recursos públicos disponibles para cualquier sujeto cognosciente.

Con esta suerte de “giro copernicano” en filosofía de la mente, se deja de lado la clásica concepción cartesiana de la mente como un espectáculo privado y accesible sólo al “ojo interior” de cada sujeto.² Como veremos, esa concepción de lo mental resulta desacreditada por el análisis de los supuestos necesarios de la interpretación y la comunicación intersubjetiva, entre los cuales la normatividad juega un papel central. Asistimos, pues, desde mediados del siglo XX a un movimiento que posa la mirada en la figura del intérprete y conduce a una transformación profunda de los supuestos en que se ha movido la reflexión filosófica desde los tiempos de Descartes. Las importantes consecuencias que se desprenden de este giro dependen, pues, crucialmente de la peculiar concepción de la mente humana desde la perspectiva de la *interpretación* del lenguaje y de la conducta, es decir, desde la perspectiva del proceso por el que un sujeto trata de hallar sentido en la conducta y las emisiones lingüísticas de otro.

A la luz de este giro, la mente deviene un producto de la interpretación y de la comunicación intersubjetiva. Como señala Carlos Moya (1992), la mente resulta aquello que atribuimos

2 Para una profundización de esta concepción de la mente pueden verse, especialmente, los capítulos de Burdman y Zárate en esta compilación.

a los demás para hacernos inteligible su conducta (lingüística y no lingüística). La mente se revela, pues, como interactiva y social. Esta renovada investigación de la comunicación y de la interpretación lingüística que, según veremos, es heredera del aporte fundamental de Wittgenstein y del análisis de Quine de la traducción radical, se consolida en el proyecto de Davidson (1973/1984) de la *interpretación radical*.

No se trata de un mero cambio terminológico respecto de la contribución de Quine (1960): en principio, podemos saber que una oración traduce a otra, sin saber qué significa ninguna de las dos; en cambio, la interpretación de una oración tiene que darnos su significado. El intérprete radical pretende construir una teoría del significado de las emisiones (presuntamente lingüísticas) de un sujeto cuyo lenguaje le es completamente desconocido.

Como veremos, situar el punto de partida del análisis de la interpretación en esta situación radical, extrema, es un artificio metodológico destinado a poner de manifiesto los aspectos implicados en la comunicación cotidiana entre los seres humanos. Como en “La carta robada” de Edgar Allan Poe, a veces de tan familiar que nos resulta, dejamos de ver lo que tenemos ante nosotros. Así, la ventaja que reviste es que nos permite evitar que pasen inadvertidos presupuestos importantes de la comunicación, cosa que puede suceder fácilmente si analizamos la comunicación en el caso de sujetos que comparten un lenguaje y una cultura.

Ahora bien, cabe advertir que es posible discernir al menos dos aspectos en la teoría de la interpretación radical. Por un lado, (i) encontramos el intento de construir una teoría composicional del significado para un lenguaje natural, que ha de tener la forma de una teoría tarskiana de la verdad para demostrar cómo podemos comprender expresiones semánticamente complejas sobre la base de que comprendemos las semánticamente primativas y sus combinaciones. Por otro lado, (ii) encontramos el rol que tiene la adopción de la *perspectiva del intérprete* respecto al hablante; un intérprete cuya evidencia disponible excluye toda información acerca del significado de las expresiones lingüísti-

cas del hablante y todo conocimiento acerca de los contenidos de sus creencias, deseos y demás actitudes proposicionales (cf. Moretti, 2008).

No obstante, a los efectos de echar luz sobre el encuentro de la normatividad y lo mental, no voy a detenerme en su inscripción en el programa semántico que hace del concepto de condiciones veritativas de una oración la clave para desarrollar las ideas de significado y comprensión, sino en una de las restricciones surgidas a la luz de la consideración de la situación del *intérprete radical*: el rol del principio de caridad.

Lo que Davidson denomina “interpretación radical” es la interpretación de las emisiones de un hablante de un lenguaje totalmente desconocido para nosotros. El intérprete radical supone, entonces, que está frente a una actividad lingüística que le es imposible, por mera observación, entender (cf. Davidson, 1973). En tal instancia, su único elemento de juicio van a ser grupos de emisiones, *prima facie* oracionales, que sean sostenidas como verdaderas [*bold true*] por los presuntos hablantes. Inicialmente, entonces, el intérprete debe descubrir la actitud del hablante hacia sus propias emisiones, esto es, si sostiene como verdadera una oración –o no– en circunstancias particulares. De este modo, si no asumimos al menos provisionalmente que al emitir un sonido el sujeto está profiriendo una oración y que al hacerlo pretende enunciar algo que sostiene como verdadero en las circunstancias en las que realiza dicha emisión, no podemos siquiera intentar una tarea de interpretación.

Ahora bien, tal como señalan Amoretti y Vassallo (2008), sostener como verdadera una oración es ya una actitud semántica, pero de acuerdo con Davidson se trata de una actitud que puede preceder a la interpretación. Por ejemplo, el intérprete puede saber que un sujeto sostiene como verdadera la oración “Sta piovendo” sin haber reconocido qué verdad específica entraña. Así, aún cuando el intérprete sabe que el hablante sostiene una oración como verdadera, todavía no es capaz de determinar lo que el hablante cree ni lo que significa su emisión efectiva. Imaginemos que durante una tormenta el hablante profiere: “Sta piovendo”. A los efectos de interpretar esta emisión y averiguar que signifi-

ca “Está lloviendo”, el intérprete debe ser capaz de adscribirle al hablante la creencia de que está lloviendo; sin embargo, para atribuirle dicha creencia, el intérprete debe conocer el significado de sus palabras. En otros términos: supongamos que el intérprete sabe que el hablante sostiene una cierta oración como verdadera; si supiera el significado de la oración, podría establecer lo que el hablante cree y, conversamente, si supiera lo que el hablante cree, podría determinar el significado de la oración proferida. De esta suerte, la interdependencia de creencia y significado es inextricable. En consecuencia, resulta crucial encontrar una manera de romper el círculo que los liga.

Según Davidson, podemos lograrlo definiendo una teoría general de la interpretación que pueda ofrecernos “simultáneamente una teoría de la creencia y una teoría del significado” (1974: 144) y que nos suministre “un método para mantener constante un factor mientras estudiamos el otro” (1975: 167). La teoría en cuestión es, precisamente, la de la interpretación radical, en tanto que el método aludido es suministrado por un principio que Davidson toma de Quine: el *principio de caridad*.

Davidson introduce, entonces, el principio de caridad para disipar el problema que suscita la interdependencia de la *creencia* y el *significado*. Dado que la tarea de despejar ambas incógnitas es excesiva a la luz de la magra evidencia provista por la actitud de sostener una oración como verdadera, sugiere que el intérprete mantenga fijo un factor mientras se estudia el otro. La caridad, precisamente, proporciona un método para mantener constante el factor *creencia* mientras se resuelve el factor *significado*. En virtud de este principio el intérprete presupone que la oración que el hablante sostiene como verdadera generalmente expresa una creencia que es de hecho verdadera, y que el hablante no tiene creencias distintas de las que él mismo tendría si estuviera en su lugar.

Si suponemos que las creencias del hablante están de acuerdo con las nuestras y son de hecho verdaderas –al menos en los casos más simples y básicos– podemos emplear nuestras creencias acerca del mundo como guía hacia las creencias del hablante.

Ahora bien, el principio de caridad comprende tesis muy distintas y ha sido formulado de maneras muy diversas. En la con-

tribución específica de Davidson lo encontramos caracterizado, recientemente, a partir de dos vertientes que denominó: el *principio de coherencia* y el *principio de correspondencia* (cf. 1991).

El principio de *coherencia* lleva al intérprete a descubrir un cierto grado de consistencia lógica en el pensamiento del hablante, mientras que el principio de correspondencia lleva al intérprete a considerar que el hablante está respondiendo a los mismos rasgos del mundo a los que el intérprete respondería en circunstancias similares. De este modo, “un principio dota al hablante de una módica cantidad de lógica y el otro lo dota en un cierto grado con lo que el intérprete considera que son creencias verdaderas acerca del mundo” (1991: 211).

En otras palabras, según el principio de coherencia la *caridad* es entendida como *racionalidad*: desde esta perspectiva, el intérprete está obligado a presuponer que el hablante es –más o menos– racional de acuerdo con *sus propios estándares de racionalidad*. Adoptar la caridad no es, pues, una opción.

En consecuencia, el intérprete no puede evitar *proyectar su propia lógica* sobre el discurso, el pensamiento y la acción ajenos; la consistencia entre las creencias y entre estas y la acción resulta un requisito esencial de la interpretación.

A su vez, según el principio de correspondencia, la caridad es asociada con la verdad: el intérprete está obligado a presuponer, asimismo, que la mayor parte de las creencias del hablante son verdaderas de acuerdo con *sus propios estándares*.

En suma, dada esta doble vertiente, el principio de caridad implica presuponer que las creencias son comunes a hablantes e intérpretes y que la mayor parte de esas creencias compartidas son verdaderas.

De este modo, si el supuesto hablante no es inteligible y mayoritariamente correcto, no es interpretable, es decir: no es realmente un hablante para el intérprete. En efecto, Davidson sostiene que en nuestra necesidad de hallar comprensible lo que alguien dice, trataremos de “construir una teoría que la haga consistente, creyente de verdades y amante de lo bueno” (1970: 222). De acuerdo con esto, las diferencias de tipo y grado entre los sistemas de creencias del hablante y el intérprete sólo pueden

ser comprendidas a partir del acuerdo general. De ello se sigue a juicio de Davidson que: “en la medida en que no logramos descubrir un patrón coherente y plausible en las actitudes y acciones de los otros, simplemente renunciamos a la posibilidad de tratarlos como *personas*” (1970: 221-222; mis itálicas).

A la vera de esta transformación, vamos a asistir a una filosofía de la mente post-ontológica en la que estados de la mente como creencias, deseos e intenciones no son entidades, sino modificaciones de una persona. Describimos estas modificaciones relacionando a la persona con una oración, pero no se trata de que haya objetos abstractos que estén “ante la mente” de la persona a la que se le atribuye el pensamiento (Davidson, 1989). Los supuestos de la interpretación obligan a concebir el contenido de nuestras creencias básicas como un evento u objeto público (y no como una entidad intermedia entre el sujeto y el mundo). Los contenidos de nuestras creencias básicas son, pues, parte del mundo público e intersubjetivo, y no objetos entre este y nosotros. En suma, la concepción representacionalista de la mente como un espectáculo privado y accesible sólo al “ojo interior” de cada sujeto resulta, entonces, socavada por el análisis de los supuestos necesarios de la interpretación y la comunicación intersubjetiva. Asistimos, de este modo, a un movimiento que conduce a una transformación profunda de los supuestos en que se ha movido la reflexión filosófica desde los tiempos de Descartes.

En suma: las importantes consecuencias que se desprenden del “giro interpretativo” en cuestión dependen de una peculiar concepción de la mente humana desde la perspectiva de la interpretación del lenguaje y de la conducta, es decir, desde la perspectiva del proceso por el que un sujeto trata de hallar sentido en la conducta y las emisiones de otro. De ello, según vimos, resulta la concepción de la mente bajo el principio constitutivo de la racionalidad y bajo el supuesto de la veracidad de las creencias: las dos caras del célebre “principio de caridad”.

La normatividad, en clave del principio de caridad, se exhibe entonces como un rasgo constitutivo de nuestras prácticas cotidianas de atribución psicológica.

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “normas” de lo mental?

A la luz de la lectura que propuse del “giro interpretativo”, la caridad asoma, pues, como el rostro clave de la normatividad de lo mental. Ahora bien, es importante insistir en que a pesar de la cantidad de trabajos publicados recientemente sobre este tópico, no hay un consenso razonable entre los autores acerca de cómo entenderlo. Es por ello que una cuestión crucial que pretendo indagar aquí es: en qué sentido la normatividad es un rasgo constitutivo de nuestra práctica cotidiana de hacernos atribuciones psicológicas y en qué medida responder a esta pregunta involucra responder a la cuestión respecto de qué nos hace ser quienes somos.

Antes de seguir avanzando sobre estas cuestiones se impone, entonces, distinguir tipos y sentidos de *normatividad*. A tal efecto, a continuación describo algunas elucidaciones que hice previamente al respecto (Pedace, 2012). Tradicionalmente, se considera que la esfera de la normatividad puede descomponerse en las dos siguientes dimensiones: la deontica (recogida por nociones tales como “correcto”, “incorrecto”, “deber”, “obligación”, “permiso”, etc.) y la evaluativa (recogida por nociones tales como “bueno”, “malo”, etc.)³. De este modo, se considera que la normatividad “es un rasgo común a ambos lados de la distinción deontico/evaluativo” (Dancy, 2000: vii).

Comienzo, entonces, por la dimensión deontica de la normatividad; para ello voy a valerme del ya célebre trabajo de Georg H. von Wright (1963). En *Norm and Action*, él distingue entre tres tipos de normas, a saber: las prescripciones, las directivas y las reglas.

En primera instancia, Von Wright caracteriza las *prescripciones* del modo siguiente. Tienen su fuente en una autoridad que demanda que los sujetos adopten una cierta conducta; a los efectos de que su voluntad sea conocida, la autoridad promulga la nor-

³ Esta presentación clásica puede encontrarse, entre otros, en Dancy (2000) y Engel (2001).

ma y añade, en vistas de que sea efectiva, una sanción o amenaza de castigo. En términos generales, entonces, las prescripciones son órdenes o permisos dados por alguien en posición de autoridad a alguien en posición de sujeto (Von Wright alude a las leyes del estado como ejemplo paradigmático de prescripciones).

En segundo lugar, encontramos las *directivas o normas técnicas*. Este tipo de norma concierne a los medios que han de emplearse para la consecución de un fin determinado. De este modo, resultan ilustraciones típicas de las directivas las así llamadas “instrucciones de uso”, en las que se presupone que la persona que las sigue apunta a la obtención de un fin o resultado. Su formulación estándar se da mediante oraciones condicionales en cuyo antecedente se menciona algo que se quiere y en cuyo consecuente figura algo que debe (o no debe) hacerse a tal efecto.

Finalmente, encontramos el tercer tipo de norma: las *reglas*. El ejemplo prototípico que nos da Von Wright son las reglas de un juego. Jugar un juego es una actividad humana que se lleva a cabo bajo patrones estandarizados que podemos llamar “movidas” del juego. La idea es que las reglas del juego determinan estas movidas y, mediante ellas, el juego mismo y la actividad de jugarlo. Desde la perspectiva del juego mismo, las reglas determinan cuáles son las movidas correctas y, desde la perspectiva de la actividad, cuáles son las movidas permitidas (de este modo, las movidas que no son correctas están prohibidas para los jugadores del juego y aquella movida que es la única correcta en una cierta situación, es la obligada cuando se está jugando el juego).

Ahora bien, dado este marco general ¿bajo qué sentido de normatividad resulta adecuado elucidar el tipo de normatividad que nos hace especiales, que resulta distintiva de la atribución psicológica?

Comencemos por el primer tipo de normas: las prescripciones. Estos candidatos no parecen ofrecer una clave apropiada para comprender la normatividad de lo mental al interior de la propuesta de Davidson. Como es sabido, él rechaza de manera explícita aquellos abordajes de la comunicación que reposan en la idea de que para nuestra comprensión mutua debemos seguir prescripciones o convenciones particulares ligadas a las

palabras o a los conceptos que determinen su uso correcto.⁴ Así, por ejemplo, en “Communication and Convention”, Davidson intenta hacernos ver –contra la idea de David Lewis– que no es, en absoluto, una trivialidad o un lugar común que haya (o deba haber) convenciones en el lenguaje, sino que se trata de una tesis filosófica cargada de contenido teórico. Él aborda esta cuestión argumentando que “la convención no ayuda a explicar qué es básico para la comunicación” (Davidson, 1984/1984: 280).

Examinemos, entonces, si el segundo tipo de norma, las directivas, permite echar luz sobre la peculiar normatividad de lo mental que Davidson propone. Como se advierte en Von Wright (1963: 9 y ss.), las directivas deben su validez, su carácter de guías para acción, a relaciones previas e independientes de cualesquiera de los imperativos hipotéticos derivados de ellas, esto es: deben su validez a las leyes naturales. Ahora bien, Davidson nos recuerda la lección de Wittgenstein respecto de que debe haber un modo de interpretar que no es cuestión de seguir directivas o instrucciones, en el sentido de que el tipo de conocimiento que describe una teoría de la creencia/significado no es irrelevante, pero nunca puede instruirnos acerca de cuándo aplicarla. No hay ninguna directiva en sentido estricto, como opuesta a meras máximas y generalidades metodológicas. De este modo, tampoco obtenemos una clarificación de la normatividad de lo mental por esta vía.

Pasemos, entonces, a considerar a nuestro tercer candidato: veamos si puede resultarnos de ayuda concebir la normatividad de lo mental en términos de reglas. Como ya señalé, los juegos son los casos paradigmáticos de actividades esencialmente constituidas por reglas. Sus reglas no dependen, como en el caso de

⁴ Soy consciente de que la asimilación que estoy haciendo entre prescripciones y *convenciones* amerita, por lo menos, el siguiente par de aclaraciones. Las convenciones o hábitos, nos dice Von Wright, se comportan como prescripciones en tanto influyen en la conducta ejerciendo “presión normativa” sobre los miembros de la comunidad. No obstante, en el caso de las convenciones sólo podemos hablar de “autoridad” en tanto nos referimos a la comunidad misma y, de esta suerte, las convenciones pueden caracterizarse como prescripciones “anónimas” (cf. 1963: 9).

las directivas, de leyes naturales previas e independientes; por el contrario, las reglas de los juegos son claramente “creaciones humanas, hechas, no encontradas” (Baker y Hacker, 1985: 63). En este sentido, son arbitrarias. No hay algo tal como el juego correcto o el conjunto correcto de reglas; podemos crear incontables conjuntos de reglas, incontables juegos. La segunda característica central de las actividades gobernadas por reglas, como jugar vóley, es que no sólo es imposible jugar al vóley sin reglas, sino que es imposible jugar vóley sin las reglas del vóley. Tales actividades están definidas o constituidas por sus reglas: si cambiamos las reglas, automáticamente cambiamos la actividad.⁵ Ahora bien, consideradas conjuntamente estas dos características, la arbitrariedad y la constitutividad, tornan complejo considerar la normatividad de lo mental en términos del principio de racionalidad entendido como regla de juego de la práctica de nuestra atribución psicológica.

En efecto, la analogía entre las reglas de los juegos y las relaciones básicas constitutivas de nuestros conceptos parece colapsar en un aspecto decisivo: la arbitrariedad. Recordemos que, a juicio de Davidson: “la caridad no es una opción” (1974/1984: 197). Hay diferentes juegos que podemos jugar, pero hay un único sistema de conceptos. Tener conceptos es básicamente tener nuestros conceptos. Son estos mismos conceptos los que son una condición para tener creencias, deseos, intenciones y los medios para expresarlos a través del lenguaje.

Puesto en términos de “juegos”, aquí ya no parece tener sentido decir que podríamos jugar un juego distinto al intencional; este es el único “juego” que no podemos dejar de jugar, no importa qué hagamos. Su validez es condición para la posibilidad

⁵ En este punto, cabe recordar la clásica distinción trazada en *Speech Acts*. Allí Searle intenta clarificar la distinción entre las reglas regulativas y las reglas constitutivas. Su idea es que las primeras regulan formas de conducta previamente existentes (ejemplo de ellas son las reglas de etiqueta que gobiernan relaciones interpersonales que existen independientemente de tales reglas), en tanto que las segundas no regulan meramente, sino que constituyen o definen nuevas formas de conducta (en este sentido, las reglas del fútbol, por ejemplo, crean la posibilidad misma de jugar ese juego).

de la intencionalidad y el significado y, como tal, es *sui generis*. En consecuencia, si se la piensa en términos de la analogía con los juegos, parece haber dificultades a los efectos de considerar la normatividad de lo mental como las reglas del juego de nuestra mutua comprensión.⁶ No obstante, si acotamos nuestro tratamiento sólo a la dimensión constitutiva del principio de racionabilidad (con prescindencia de su carácter no opcional, no arbitrario), quizás podamos arrojar algo de luz sobre su normatividad. Tal vez aquello que Davidson está subrayando es que se trata de una regla constitutiva de un tipo especial, en el sentido de que su peculiaridad consiste en que sea esta regla. Veamos más detenidamente si podemos esclarecer este punto.

Cabe señalar que es el holismo de lo mental el rasgo que conduce al reconocimiento de su normatividad. En mi opinión, para apreciar la relevancia de esta observación, debemos reparar en que “holismo” se dice de distintas maneras en la teoría propuesta por Davidson. A mi juicio, es posible deslindar los dos tipos siguientes: por un lado, un holismo metodológico, que constríñe la teoría y, por otro, un holismo constitutivo, que constríñe aquello acerca de lo cual versa la teoría. Lo que, en mi opinión, amerita que concibamos a Davidson como comprometido con un holismo metodológico es que, a los efectos de la aceptabilidad de la teoría, lo que debe buscarse no son interpretaciones correctas de muestras, sino la corrección material de la teoría como totalidad.

No obstante, creo que es en el holismo constitutivo donde se exhibe la peculiaridad de su aporte, y a partir de donde podemos comenzar a elucidar el tipo especial de normatividad que tiene lo mental. En efecto, en respuesta a las objeciones de Fodor y Lepore (1992), Davidson distingue, a su vez, este último tipo de holismo en dos variedades, igualmente importantes para su concepción de lo mental: el holismo intra-actitud y el holismo inter-actitud

6 En un espíritu similar, pero a propósito de la normatividad semántica, Kathrin Glüer (2001), emplea la analogía wittgensteiniana con los juegos para sugerir que el uso significativo de las expresiones lingüísticas carece de los rasgos característicos requeridos por las actividades esencialmente gobernadas por reglas.

(variedades que prefiero denominar, como holismo semántico o del contenido (lingüístico/mental) y holismo psicológico o de las actitudes proposicionales, respectivamente). Según su tesis holista del contenido, la identidad de un pensamiento dado depende, en parte, de sus relaciones con otros pensamientos. En virtud de que esta variedad de holismo concierne a las relaciones entre varias creencias dentro de la categoría de creencia, Davidson la denomina “holismo intra-actitud”. La idea es que la individuación de lo creído depende de otras cosas creídas, esto es, no podemos tener un pensamiento aislado porque cada pensamiento supone un contenido y ese contenido está determinado por su relación con los contenidos de otras creencias atribuidas. A su vez, dichos contenidos poseen condiciones de corrección que se juegan en su dirección de ajuste al mundo. Así, para considerar un ejemplo que Davidson (1982) proporciona en “Rational Animals”: si creo que hay una moneda en mi bolsillo, el contenido de mi creencia puede ser verdadero o falso, según se ajuste o no al mundo y, de manera correlativa, mi creencia será correcta o incorrecta.

Por su parte, el holismo inter-actitud (u holismo psicológico o de las actitudes proposicionales) concierne a las relaciones entre una categoría de pensamiento o juicio y otra (de allí, que sea “interactitud”): esto es, concierne, por ejemplo, a las relaciones entre los actos de creencia, deseo e intención.

Tras este rodeo en torno al compromiso davidsoniano con el holismo de lo mental, creo que es posible comenzar a avizorar en qué sentido el principio de racionalidad es una regla constitutiva de tipo especial. La normatividad es un rasgo esencial de la atribución psicológica porque lo mental –a diferencia de lo físico– se constituye en un marco de actitudes que tienen contenidos proposicionales que guardan entre sí relaciones lógicas.

En este sentido, no podemos tener cualquier colección arbitraria de pensamientos: nos restringe la lógica. Esto es, nuestros pensamientos están constreñidos por las relaciones que imponen la consistencia y la coherencia lógica propias del principio de racionalidad, que resulta una regla de tipo especial en tanto no tiene eco en la teoría física.

Ahora bien, aún bajo la presunción (optimista) de que hemos

logrado clarificar el tipo peculiar de normatividad de lo mental a partir de su sentido deontica, cabe preguntarnos si ello es suficiente para capturar la profundidad que la torna aquel rasgo que nos hace ser, distintivamente, quienes somos. En otros términos: ¿es posible escindir esta acepción de la normatividad de aquella otra que completa su tratamiento tradicional, esto es, su acepción evaluativa?

Davidson (2005) nos dice cuál es su objeción central a la idea de concebir la normatividad en términos de meras reglas: aquellas que gobiernan nuestra práctica comunicativa son dependientes de “valores ulteriores” (*further values*). ¿Tenemos que internarnos, entonces, en la dimensión evaluativa de la normatividad para terminar de explicitar la dimensión deontica peculiar de las reglas que constituyen la práctica de nuestra mutua comprensión?⁷ ¿Cuáles son, entonces, esos valores ulteriores de los que depende la normatividad que advertimos en la “superficie” de dicha práctica? Según acabamos de ver, las condiciones de coherencia y consistencia racional parecen crear la posibilidad misma de la interpretación. No podemos atribuir inteligiblemente creencias y deseos, o describir movimientos como conducta, “a menos que estemos comprometidos a encontrar, en el patrón de conducta, creencia y deseo un amplio grado de racionalidad y consistencia, y si fallamos en descubrir un patrón coherente en las actitudes y acciones de los demás perdemos la oportunidad de *tratarlos como personas*” (Davidson 1970/80: 222, mis itálicas).

En este punto, mi invitación es a que consideremos la posibilidad de interpretar la noción de “persona” desde una connota-

7 Además de las razones que encuentro al interior del planteo de Davidson, creo que es posible argumentar a favor de una “imbricación” entre la dimensión deontica y la dimensión evaluativa a partir de razones externas a él. En este sentido, puede resultar iluminador el debate en torno a normas y valores que han mantenido Putnam y Habermas (2008). Si bien está precedido por un acercamiento progresivo entre las filosofías de ambos autores desde mediados de los años ochenta, el debate se abre propiamente cuando Putnam pronuncia en 1999 la conferencia “Valores y normas”. Allí expone su rechazo de la dicotomía que, a su juicio, Habermas postula entre los valores y las normas, para defender, en cambio, una tesis de “imbricación” (*entanglement*) entre ambos.

ción evaluativa: la normatividad de las atribuciones psicológicas que se exhibe en la interpretación resulta especial en la medida en que depende del siguiente “valor ulterior”: el de tratarnos mutuamente como personas.⁸

Así, leemos en Davidson:

[N]o podemos empezar a descifrar lo que dice una persona si no comprendemos sus actitudes en torno a sus oraciones, tales como sostener, desear o querer que sean verdaderas. Empezando por estas actitudes, debemos construir una teoría de lo que la persona quiere decir, dando así, simultáneamente, contenido a sus actitudes y a sus palabras. En nuestra necesidad de hallarla comprensible, trataremos de construir una teoría que la haga consistente, creyente de verdades y amante de lo bueno (1970/1980: 222).

Es, precisamente, esta noción de *persona* que el propio Davidson pone en juego en el corazón de su filosofía de la mente aquella que, en mi opinión, opera como un gozne, como una bisagra, para tender puentes hacia la filosofía práctica.

3. La normatividad de la atribución psicológica: un puente entre la filosofía de la mente y la filosofía práctica

En un espíritu consonante con el que propongo aquí, B. Ramberg nos ayuda a ver que Davidson está tratando de quebrar la

8 Parece razonable preguntarnos en qué sentido la noción de persona entrañaría un “valor”. Como argumenté en Pedace (2012), a los efectos de elaborar mi sugerencia, creo que puede resultarnos de ayuda la reflexión que Korsgaard (1996) hace en torno a la filosofía kantiana. Ella distingue entre el valor de los fines y el valor de la agencia: a su juicio, Kant advierte que consideramos cosas como importantes (*value of ends*) porque son importantes para nosotros y concluye, por tanto, que debemos tomarnos a nosotros mismos como importantes (*value of agency*). En esta línea, recordemos la segunda formulación del imperativo categórico, en la que se pone en juego el reconocimiento de la humanidad en la propia persona y en la de los otros como fin en sí mismo.

distinción entre la mente como espectadora y como participante responsable en las prácticas sociales.⁹ En efecto, al combinar una teoría del significado con una teoría de la acción, Davidson entrelaza la distinción mente-cuerpo con la distinción persona-cosa. Mientras que la noción de mente se vincula con una noción de racionalidad teórica, entendida como posesión de creencias y deseos, la noción de persona se vincula con una noción de racionalidad práctica, que involucra la idea de ser uno de nosotros, esto es, ser un miembro de nuestra comunidad, en la que estamos ligados por nuestras responsabilidades recíprocas. En este sentido, Davidson afirma que “cada mente se revela como parte de una comunidad de yoes libres” (Davidson, 2001: 9).

Recordemos que la empresa de más largo aliento que persigue Davidson es la de proporcionar una teoría unificada del pensamiento, el significado y la acción (cf. “A Unified Theory of Thought, Meaning and Action”, 1980/2004). Cabe subrayar que la teoría de la interpretación radical no es una mera teoría de condiciones de verdad, sino que a los efectos de su aplicabilidad empírica hay que complementarla con elementos ajenos a ella, a saber: las restricciones que surgen de la adopción de la perspectiva del intérprete radical. Su teoría unificada nos invita, a su vez, a precisar dichas restricciones mediante los aportes de los teóricos de la decisión. En este sentido, Lepore y Ludwig (2006: 257) sostienen que la teoría unificada, lejos de reemplazar el procedimiento de la interpretación radical presentado inicialmente en (1973), constituye un refinamiento del mismo. Lo que me interesa enfatizar aquí es que el carácter unificado de su teoría del pensamiento/significado y de la acción parece apuntar en dirección a un entrelazamiento de la racionalidad teórica (tener una mente/ser interpretable) y la racionalidad práctica (ser persona).

En su respuesta a Bill Martin (1999), el propio Davidson sostiene que hay cuatro áreas en las cuales considera haber tocado cuestiones relevantes para la ética, a saber: la naturaleza del razo-

9 Cf. Ramberg (2000). Allí afirma que en lugar de leer a Davidson bajo el signo de Brentano, esto es, en términos de la irreducibilidad de la intencionalidad, deberíamos pasar a leerlo en la clave hegeliana de nuestro mutuo reconocimiento (*Anerkennung*) como personas.

namiento práctico, la cuestión de la objetividad de los juicios de valor, la autonomía de lo intencional y los aspectos normativos de la interpretación. En el presente capítulo, he propuesto una elucidación de estos aspectos a partir del tratamiento tradicional de la normatividad, esto es: su dimensión deóntica y su dimensión evaluativa. La idea que intenté presentar y sostener es que la normatividad propia de la atribución psicológica, aquel rasgo que a juicio de Davidson porta la clave de lo humano, debe comprenderse en términos del principio de racionalidad como regla constitutiva de la práctica atributiva especial por la que nos tratamos mutuamente como *personas*.

Ahora bien, un punto controvertido en el que me interesa detenerme en esta intersección entre la filosofía de la mente y la filosofía práctica es si la atribución psicológica, tal como ha sido caracterizada desde la interpretación radical, nos compromete con una posición etnocéntrica.

En efecto, tal como ha señalado Pablo Quintanilla (2001), podría afirmarse que al abrazar el principio de caridad no se está dejando resquicio alguno para aceptar una diferencia radical, en virtud de que dicho principio, ropaje clave de la normatividad, no permitiría que el otro al que ha de interpretarse pueda ser radicalmente diferente de uno. Así leemos:

[a]ll proyectar nuestros estados mentales en el otro, podría decirse, lo estamos convirtiendo en un alter ego de nosotros mismos y, entonces, no estamos capturando lo que él realmente es sino sólo una fabricación de nuestra propia imaginación. Así, la intérprete se estaría engañando a sí misma, pensando estar comprendiendo al agente cuando en realidad sólo estaría imponiendo sus propias creencias en él. Mientras que en la interpretación individual esto es una forma de ego-centrismo, en la interpretación intercultural es una forma de etnocentrismo; en ambos casos no es comprensión sino imposición. Si estos cargos están justificados, ciertamente constituirían argumentos devastadores contra la teoría de la interpretación basada en el principio de caridad (2001: 7).

En lo que resta, deseo explorar si la normatividad de la atribución psicológica aquí considerada conduce, en el plano práctico,

a la imposición etnocéntrica mentada. A tal efecto, mi estrategia será examinar si la noción de una alteridad “radical” introduce (o no) un dilema genuino para quien quiera abrazar la teoría de la interpretación radical. Cabe, entonces, preguntarnos qué concepción de la alteridad subyace a la noción de subjetividad pensada al interior de la teoría de la interpretación radical.

En otros términos: la invitación es a que pensemos cuán otro puede ser el otro con el que interactúa el intérprete radical, es decir, cuán radical ha de ser esta alteridad que se cierre frente al intérprete radical. ¿Hay un genuino lugar conceptual para esta noción?

El principio de caridad parece comprometernos con un espacio conceptual en el que el otro debe ser suficientemente parecido a nosotros, so pena de no poder interpretarlo. En este sentido, *prima facie* parece quedar atrapado por el paradigma asimilacionista en que el otro es concebido como un mero alter ego. En efecto, sin el supuesto de un conjunto crítico de creencias verdaderas compartidas y de valores conjuntamente asumidos, no hay comunicación posible desde el marco de la teoría en cuestión.

El principio de caridad pareciera, en principio, ponernos pues ante el siguiente dilema: (i) o se interpreta al otro y, en consecuencia, se lo reconoce como *persona*, a expensas de “fagocitarlo”, esto es, de asimilarlo a la mismidad del intérprete o (ii) se retiene su radical alteridad, a costa de no poder reconocerlo siquiera como otro, si es que vamos a tomarnos en serio la idea de su incomprendición profunda, su carácter inapresable. En una formulación más condensada, las opciones desesperadas parecieran ser: fagocitación (antropofagia) o incomprendición (antropoemia), y transpuestas en una clave política, pues las alternativas oscilarían entre: el etnocentrismo radical (que se fagocitaría al otro) o el relativismo cultural extremo (que no permitiría siquiera avizorarlo como otro).

Ahora bien, la pregunta que creo que cabe formularnos es si, en efecto, estamos ante un dilema genuino que podría conducirnos al eventual abandono de la teoría de la interpretación radical por sus consecuencias prácticas. En sintonía con esta inquietud, el corazón de lo que me interesa advertir a modo de mero esbozo

es que: la formulabilidad misma del dilema en cuestión depende, a mi juicio, de cuán dispuestos estemos a abrazar la idea de una *alteridad radical*.

Desde dicha noción, se alude –entre otras versiones– a que la apertura incondicionada a una otredad resulta, por definición, opaca a todo intento de asirla. La idea es que “el otro no puede ser introyectado: he allí su singularidad irrenunciable, su imposibilidad de ser sometido a una lógica identificatoria” (Cragnolini, 2007: 55). El espacio entre nosotros y los otros se cifraría así en un “entre” que no asumiría ninguna dialectización posible, sino un ámbito de incertidumbre que no podría ser saldado por ninguna síntesis.

En la idea misma de *alteridad radical* parece anidar, pues, la siguiente tensión. Por un lado, (1) si se trata de una alteridad *radical*, no puedo reconocer siquiera al otro como otro y, por tanto, resta explicar por qué en ese contexto me sentiría interpelada éticamente hacia él/ella. Parece, pues, estallar la pretensión de estar frente a una “alteridad”. Por otro lado, (2) si trata de una *alteridad radical*: i.e. de un otro al que puedo reconocer como otro y comprenderlo/a como *persona*, entonces estalla la pretensión de su profunda e inapresable “radicalidad”.

A la luz de esta elucidación sostengo, pues, que la carga de la prueba de que la teoría de la interpretación radical nos sitúe ante un genuino dilema de opciones prácticas desesperadas reposa en quien abrace la noción de una “alteridad radical”. En efecto, a mi juicio la formulación misma de las opciones en pugna depende de la posibilidad de dotar de inteligibilidad al supuesto de una *alteridad radical*.

En suma, a la luz del puente que tracé desde la filosofía de la mente a la filosofía práctica, tomando como *vía regia* la noción de *persona* como rasgo central de la normatividad de nuestras prácticas de atribución psicológica, he intentado argumentar lo siguiente. No tenemos por qué vernos conducidos al abandono inexorable de la teoría de la interpretación radical por las presuntas consecuencias prácticas del principio de caridad. El corazón de la normatividad de la atribución psicológica sólo nos dejaría en esa posición en la medida en que se conceda, según argumen-

té, una problemática noción de alteridad radical. Transfiero, entonces, la carga de la prueba.

No obstante, soy plenamente consciente de que el desafío de pensar el “giro interpretativo” en filosofía de la mente a la luz de las consecuencias prácticas que conlleva la normatividad, sin dudas, todavía persiste. Aunque su profundización será tarea para otra ocasión.

Bibliografía

- Amoretti, M. C. y N. Vassallo (2008), *Knowledge, Language, and Interpretation. On the Philosophy of Donald Davidson*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Baker G. P. y P. M. S. Hacker (1985), *Wittgenstein, Rules, Grammar, and Necessity*, Vol. 2 de *An Analytical Commentary on the "Philosophical Investigations"*, Oxford: Basil Blackwell.
- Brandom, R. (1994), *Making it explicit: reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. (ed.) (2000), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Cragnolini, M. (2007), *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La Cebra.
- Dancy, J. (2000), *Normativity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Davidson, D. (1970/1980), “Mental Events”, en: Davidson (1980), pp. 207-228.
- . (1973/1984), “Radical Interpretation”, en: Davidson (1984), pp. 125-140.
- . (1974/1984), “On the very idea of a conceptual scheme”, en: Davidson (1984), pp. 183-198.
- . (1975/1984), “Thought and Talk”, en: Davidson (1984), pp. 155-170.
- . (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press. Trad. esp.: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona: Ed. Crítica, 1995.
- . (1980/2004), “A Unified Theory of Thought, Meaning and Action”, en: Davidson (2004), pp. 151-166.
- . (1982/2001), “Rational Animals”, en: Davidson (2001), pp. 95-106.
- . (1984), *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- . (1984/1984), “Communication and Convention”, en: Davidson (1984), pp. 265-280.
- . (1989/2001), “What is present to the mind?”, en: Davidson (2001), pp. 53-68.
- . (1991/2001), “Three varieties of knowledge”, en: Davidson (2001), pp. 205-220.
- . (1992), *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós.
- . (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press.

- . (2001b), “Comments on Karlovsky Papers”, en: Kotatko, P., P. Pagin y G. Segal (eds.), *Interpreting Davidson*, Stanford: CSLI, pp. 285-308.
- . (2004), *Problems of Rationality*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2005) *Truth, Language and History*, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. (1987), *The intentional Stance*, Cambridge MA: MIT Press.
- Engel, P. (2001), “Is Truth a Norm?”, en: Kotatko, P., P. Pagin y G. Segal (eds.) (2001), *Interpreting Davidson*, Stanford: CSLI, pp. 37-52.
- Fodor, J. y E. Lepore (1992), *Holism: a shopper´s guide*, Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- Glüer, K. (2001), “Dreams and Nightmares: Conventions, Norms and Meaning in Davidson’s Philosophy of Language”, en: Kotatko, P., P. Pagin y G. Segal (2001) (eds.), pp. 53-74.
- Habermas, J. y H. Putnam (2008), *Normas y valores*, Madrid: Trotta.
- Hahn, L. E. (1999) (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Library of Living Philosophers, vol. 27, Chicago: Open Court.
- Korsgaard, Ch. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press.
- Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lepore E. y K. Ludwig (eds.) (2006), *The Essential Davidson/Donald Davidson; with an introduction by Ernie Lepore and Kirk Ludwig*, Oxford: Oxford University Press.
- Martin, B. (1999), “Interpretation and Responsibility: Excavating Davidson’s Ethical Theory”, en: Hahn, L. E. (ed.) (1999), pp. 345-356.
- Moretti, A. (2008), *Interpretar y referir (Ejercicios de análisis filosófico)*, Buenos Aires: Grama.
- Moya, C. (1992), “Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción”, en: Davidson (1992), pp. 9-45.
- Pedace, K. (2012), “La normatividad de lo mental y el rol de la segunda persona”, en: *Areté, Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXIV, N° 1, 2012, pp. 109-152.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.
- Quintanilla, P. (2001), “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro”, en: López Maguiña, S. et al. (eds.), *Estudios Culturales. Discursos*,

- poderes, pulsiones*, Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ramberg, B. (2000), "Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", en: Brandom, R. (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Von Wright, G. (1963), *Norm and action, A logical Enquiry*, London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1971), *Explanation and understanding*, Cornell University Press.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.