



**Universitat de les
Illes Balears**

**Títol: Los problemas del conocimiento: un enfoque desde la
epistemología evolucionista**

NOM AUTOR: Gual Parrona, Maria Teresa

DNI AUTOR: 43196830R

NOM TUTOR: Jaume Rodríguez, Andrés Luis

Memòria del Treball de Final de Grau

Estudis de Grau de Filosofia

Paraules clau: Epistemología evolutiva, contenido mental, *a priori*, ajuste, fijación, Wuketits, justificación.

de la
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curs Acadèmic 2013/2014

Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marqui la següent casella

Contenido

Introducción	2
1 Hacia una nueva epistemología naturalizada	
1. 1 Aproximación y enfoques	3
1. 2 K. Lorenz: lo <i>a priori</i> en la epistemología naturalizada	6
2 El contenido mental del hombre	
2. 1 Ajuste y fijación del contenido mental	9
3 Problemas: límites y virtudes de la epistemología naturalizada	
3. 1 Justificación: elección de un sistema	13
3. 2 Percepción: elección de una teoría	20
4 Conclusiones	22
Bibliografía	25

Introducción

Las propuestas filosóficas acerca de la teoría del conocimiento no han descansado, y son más que notorios los cambios que ésta ha sufrido a lo largo de la historia del pensamiento. Actualmente, responder a las cuestiones sobre la mente y el sujeto cognoscente corresponde tanto a *analíticos* como *continentales* y, sin embargo, no hay una clara unanimidad en cuanto a qué teoría del conocimiento, de la intencionalidad del hombre, del significado, es *la* teoría que mejor responde a las mencionadas preguntas. Sin duda, los distintos debates, como pueden ser, por ejemplo, el problema del escepticismo epistemológico, la cuestión de la justificación o la percepción y asimilación de los contenidos mentales del hombre, no cesan.

En el presente ensayo examino críticamente las controversias y las virtudes acerca de la epistemología naturalizada, cuya tentativa consiste en comprender el diseño de la mente como resultado de la evolución, siempre sin renunciar a las herramientas clásicas de la teoría del conocimiento. La teoría evolucionista del conocimiento trata de responder preguntas clásicas de la epistemología, a saber: ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo conoce el hombre?, ¿cómo puede justificarlo? es más, ¿es posible el conocimiento? Sin embargo, esta nueva tentativa aborda las preguntas basándose en un nuevo sistema que puede considerarse todavía inmaduro: si bien los cimientos de esta nueva filosofía parecen sólidos y, en cierto modo, consolidados, la epistemología evolutiva merece una reflexión sobre su esencia y sobre cómo debe ser desarrollada. Para ello he considerado necesario no sólo analizar la epistemología naturalizada en sí, sino en otros criterios que la posibiliten; en otras palabras, esta nueva filosofía para ser más consistente necesita un marco y ciertos componentes. Así, dicho marco debe incluir un criterio de justificación epistemológico válido, concordancia con un modelo de filosofía de la ciencia así como una teoría del conocimiento concreta (realista o fenomenalista). Además, dado que la teoría del conocimiento naturalizada está basada en las teorías neo-darwinianas y, en general, en la biología actual, esta epistemología no sólo está fundamentada en el conocimiento científico, sino que está en continua interacción con ésta. Así mismo, la teoría evolucionista del conocimiento es el resultado de la unión no sólo del conocimiento con la epistemología, sino de la antropología social y física (es importante el contexto histórico, así como el estudio del aspecto biosocial), la filosofía del lenguaje (por sus estudios, entre otros, de intencionalidad, conciencia, pragmática y significado) y de la ciencia.

Por lo tanto, considero que la epistemología evolucionista debe casar filosofía y ciencia sin separarlas¹. Sin embargo, no existe modelo alguno en el cual sea posible, por lo que resulta interesante reflexionar en qué condiciones es posible obtener una teoría que

¹ Ello no implica *fundir* la metafísica filosófica con la ciencia en una sola doctrina; no se trata, en este sentido, de una perspectiva cartesiana.

combine el rigor de la ciencia y la actitud filosófica y, así, definir cómo piensa el hombre. Para ello cabe plantearse: ¿qué papel jugaron los factores biológicos en la evolución del conocimiento?

1 Hacia una nueva epistemología

1.1 Aproximación y enfoques

El legado de la teoría de la evolución de Darwin no sólo ha sido notable en la comunidad científica, sino que ha despertado el interés de la filosofía, cuya tarea consistirá en el análisis de las capacidades cognitivas del hombre a nivel de adaptación, así como a nivel conceptual. A partir de la década de los 80, la naturalización de la epistemología en base al neo-darwinismo ha dado paso a estudios tales como percepción o razonamiento en base a la psicología cognitiva. La epistemología evolucionista, abreviado EE, se presenta como un programa de investigación que pretende unificar el carácter reflexivo de la filosofía con la eficacia científica de la investigación biológica (incluyendo no sólo la biología, sino las neurociencias); se trata de una naturalización de la epistemología. El punto de partida de esta filosofía naturalista no consiste únicamente en el conocimiento empírico, ya que el estudio de la antropología la completa. De este modo, el concepto de evolución se trata de un sentido biológico y darwinista². De hecho, el programa de la EE se desarrolla bajo el consenso de la teoría sintética³. En base a ella, la EE estudia las capacidades adaptativas —a nivel social y natural— así como conceptuales, estudia las facultades, de entre las cuales Darwin menciona la observación, la memoria, la curiosidad, la imaginación y la razón⁴. Precisamente, las teorías postdarwinistas y neodarwinistas explican que gracias a factores como el bipedismo y la consiguiente liberación de las manos, el aumento progresivo de la capacidad craneal y la reconfiguración del cráneo, así como la disposición de la laringe, el hombre adquiere una inteligencia tal que puede articular el lenguaje, adaptarse al medio natural y adaptarse al medio social, naciendo así la cultura⁵. La teoría evolucionista (diferenciada en ciertos aspectos de la psicología evolucionista, si bien comparten ciertos puntos comunes) tratará de comprender la capacidad cognitiva, el conocimiento como resultado de la selección natural.

2 (Darwin, 1973)

3 Es decir, la teoría evolutiva darwiniana mejorada en base a las aportaciones de genética de Mendel, la matematización de Wright, Fischer y Haldane. Además, la publicación de Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species* puede ser considerado el libro más importante en la formulación de la teoría sintética (véase Cela & Ayala 2013, 29-32).

4 (Darwin 1973, 68)

5 (Cela & Ayala 2013, 41)

En este sentido, Quine⁶ reflexiona acerca de la epistemología naturalizada⁷, un sistema que seguirá las pautas de la metodología de las ciencias naturales (las cuales tendrán como eje la teoría darwinista de la evolución). A diferencia de la epistemología tradicional, la naturalizada, que linda con los límites de la psicología, deja a un lado las cuestiones de justificación, centrándose en la biología. El objeto de estudio de esta nueva epistemología no es diferente, sino que consiste en un nuevo camino para comprender un viejo tema: cómo conoce el hombre; en otras palabras, cómo percibe el hombre, cómo se desenvuelve en un mundo natural y social y, en definitiva, cómo lo conoce. La epistemología naturalizada enfatiza en la selección natural⁸.

Es interesante destacar que existen dos ramificaciones⁹: la teoría evolucionista de la ciencia y la teoría evolucionista del conocimiento. Es necesario señalar que, mientras que la teoría evolucionista del conocimiento estudia el contenido mental como resultado de la evolución de las capacidades cognitivas a lo largo de la filogénesis, el núcleo de la teoría evolucionista de la ciencia, en cambio, consiste en la evolución del conocimiento científico¹⁰. Así pues, mientras que la teoría evolucionista científica aborda cuestiones del conocimiento científico, la EE, en contraste, estudia los aspectos biológicos¹¹ que posibilitan las facultades cognoscentes. A todo esto se desprende que únicamente la teoría científica será la más adecuada para proponer teorías de justificación. Ésta se dedica al estudio de ideas, teorías científicas, normas epistémicas, etc. Si bien autores como Vollmer explicarán cómo han progresado las habilidades y capacidades cognitivas y, por ende, cómo conoce el hombre¹², no obstante, dicho conocimiento no podrá ser justificado desde la EE, sino desde la teoría científica (mediante procedimientos empíricos, tales como el uso de leyes). Ello no implica que alguna de las dos teorías deba ser descartada en beneficio de otra, sino al contrario; ambas teorías se completan entre ellas, ya que mientras la EE explica el *qué* y el *cómo* del sujeto cognoscente, la teoría científica persigue el análisis de la justificación. En la línea de la teoría evolucionista de la ciencia es interesante mencionar a K. Popper¹³ el cual, además de rechazar la idea tradicional de conocimiento científico basado en la inducción (cuyas teorías se verifican en base a la observación), realiza aportaciones al campo de la biología. Propuso que

6 (Dancy 2012, pp. 267-271); (Gontier 2006, 8).

7 (Wuketits 1984, pp. 212-215); (Ursua 2003, 15-28).

8 Ésta genera dos roles, a posibilidades: el primero consiste en la generación y el mantenimiento de la fiabilidad de las capacidades cognitivas, así como del ajuste; el segundo consiste en el juicio de las teorías científicas. Éstas están construidas como procesos de selección (véase Gontier 2006, 10).

9 M. Bradie y W. Harms, así como otros autores, distinguen entre la evolución de los mecanismos epistémicos y el programa de la evolución de las teorías epistemológicas (Íbid., 11)

10 (Diéguez 2003, 2)

11 Teniendo como objeto de estudio las capacidades cognitivas humanas (percepción, memoria, atención, razonamiento) así como las neurociencias y la epigenética.

12 (Wuketits 1984, 69-121)

13 (Ursua 1993, 13-19)

la EE aplica el principio de selección natural de Darwin a las teorías científicas, así como otras formas de conocimiento¹⁴, basándose en la propuesta de K. Lorenz¹⁵ (la cual comentaré posteriormente). En efecto, Popper asegura:

Esta situación muestra que el darwinismo (...) dista de ser una teoría perfecta. Necesita una re-formulación que la haga más precisa. La teoría evolucionista que voy a pergeñar constituye un intento de reformularla en dicho sentido. (...) Se trata de una visión de la evolución como un sistema de controles plásticos en desarrollo, así como de una visión de los organismos como elementos que incorporan (...) ese sistema jerárquico de controles plásticos. Suponemos aquí la teoría neodarwinista de la evolución, aunque se reformula señalando que sus mutaciones pueden interpretarse como ámbitos de ensayo y error más o menos accidentales y la selección natural, como un modo de controlarlos mediante la supresión de errores¹⁶.

Siguiendo la línea de Popper, D. Campbell¹⁷ (autor que ha realizado aportaciones en diferentes campos, tales como antropología, psicología, biología, sociología y filosofía) estuvo notablemente influido por el falsacionismo popperiano como método para la EE, de modo que ambos aceptan que el hecho evolutivo consiste en una adaptación de las capacidades cognitivas. Su principio de la evolución del conocimiento concibe el desarrollo de nuevas teorías como procesos de propuesta de conjeturas, las cuales están seguidas de refutaciones que deben someterse a un proceso de falsación¹⁸. Lo que Campbell añade a la teoría popperiana consiste en que la misma lógica de proposición de conjeturas (y su respectiva eliminación o retención) subyace a todo proceso del conocimiento, de tal modo que se pueden explicar ciertos procesos referentes a la habilidades cognitivas. La EE separada de esta línea, en cambio, parte de que todos los seres vivos, todos los organismos poseen, sea de un modo rudimentario, sea de un modo avanzado, un aparato cognitivo, el cual a lo largo de la historia se vuelve más completo y sofisticado¹⁹.

En cuanto al desarrollo genético a propósito del desarrollo del aparato cognitivo, en la línea de la teoría evolucionista del conocimiento, es interesante mencionar la epistemología genética de J. Piaget²⁰. Si bien no debe confundirse con la teoría evolucionista del conocimiento, puesto que son diferentes, poseen muchos aspectos en común. El biólogo,

14 (Íbid.)

15 (Lorenz & Wuketits 1965, 89-116)

16 (Arias 2004, 9)

17 (Campbell 2011, 12-65); (Arias 2004, 11)

18 (Popper 1980, 83)

19 (Arraz 1993, 71)

20 (Mora 2009, 1041-1042)

epistemólogo y psicólogo señala, tal y como sostiene Vollmer, que el desarrollo cognitivo del organismo activo (el cual no es siempre *reactivo*)²¹ depende de sus condiciones biológicas. Así pues, Piaget se pregunta cómo la mente humana alcanza un nivel superior, ya que la inteligencia es una capacidad que va más allá de la facultad de aplicar las funciones fisiológicas a nuevas situaciones, a realizar tareas. Para estudiar la evolución de la inteligencia humana, la herramienta principal será la reconstrucción de la historia natural del hombre. En cualquier caso, una diferencia fundamental de la epistemología evolucionista de Piaget consiste en su orientación ontogenética. El biólogo considera que la evolución de la inteligencia no «es de otra naturaleza que biológica»²². En base a este punto de partida, propone la epistemología genética, la cual no consiste únicamente en el estudio científico de la herencia biológica, sino de la *génesis* y de la influencia del conocimiento. Piaget propone, partiendo de una orientación *ontogenética*, estudiar la evolución de la inteligencia del individuo. Pues bien, la mencionada *génesis* debe, necesariamente, formar parte de una estructura y ésta conforma otras, las cuales son *a posteriori*, «no son innatas en el niño»²³, sino que se construyen, se modifican y se perfeccionan a lo largo del ciclo vital. La inteligencia y ciertas estructuras, según el psicólogo, nacen determinadas de forma *a priori*, pero de un *a priori* que se moldea y conforma hasta perfeccionarse, se trata de un «*a priori* que no se constituye hasta el final»²⁴. En suma, su epistemología genética se centra en la ontogenia del mesocosmos. En base a esto, el objeto externo no se explica mediante una relación unidireccional e inmanente, sino que hay una interacción entre sujeto cognoscente y objeto. En efecto, al igual que las formas biológicas, el cerebro humano es un producto de la evolución, y será la neurofisiología quien estudiará la conciencia, la inteligencia como una organización del córtex²⁵.

1.2 K. Lorenz: lo *a priori* en la epistemología naturalizada

La aportación de Konrad Lorenz en el campo de la teoría del conocimiento ha significado el inicio de la proyección de la EE, continuada por otros autores. Considerado el iniciador de la filosofía naturalizada como primer paso a la futura EE acuñada como tal por D. Campbell²⁶, sostiene que la interacción con el medio consiste en un proceso cognitivo²⁷. En su

21 (Hernández 1979, 148)

22 (Íbid., 149)

23 (Piaget 1973, 214)

24 (Íbid., 225)

25 (Wuketits 1984, 143-147)

26 (Bradie, M. & Harms, W. 2012)

27 (Lorenz & Wuketits 1965, 115)

obra *La evolución del pensamiento* (1984), el autor recogió la teoría kantiana de los juicios *a priori* como condición para las facultades cognoscitivas, y trató de explicar la génesis de dichas facultades a lo largo de la filogénesis en cuanto a evolución, selección y adaptación²⁸. Estas facultades son denominadas *a priori*, inspiradas en el apriorismo kantiano²⁹. Lorenz define las capacidades cognitivas como una estructura innata desarrollada a lo largo de la filogénesis, que permite la percepción del mundo y, por consiguiente, el conocimiento. En efecto, desde un realismo naturalista —en ocasiones, considerado ingenuo³⁰— Lorenz se pregunta por lo apriorístico bajo el prisma de la biología; intenta dar una explicación natural³¹. De acuerdo con el autor³², lo apriorístico «proviene de los aparatos constituidos por el sistema nervioso central» y que, además, «no es más que un cajón cuya forma se ajusta modestamente a la realidad que ha de reflejar», de modo que se asume una correlación real entre fenómeno y realidad³³. Así, el sujeto cognoscente (mediante una adaptación orgánica y, por consiguiente, conceptual, desarrollada y perfeccionada a lo largo de la filogénesis y de las especializaciones hereditarias) permite concebir el entorno, el mundo, donde todo *fenómeno*³⁴ se ajusta a lo real. Las formas de la intuición y las categorías son anteriores a toda experiencia, las cuales se ajustan al mundo exterior; no son sino recipientes naturales³⁵. En suma, dicho ajuste — presente en todos los seres vivos— es el *a priori* que posibilita el conocimiento.

Sin embargo, la naturalización del *a priori* ha suscitado debates y problemas. Para abordar cómo encaja el *a priori* en la EE, es necesario definir el planteamiento no sólo a nivel filogenético, sino ontogenético. El debate conduce a admitir o negar la existencia de mecanismos *a priori* como facultades innatas conformadas a lo largo de la filogénesis. En este sentido, un primer problema consiste en admitir que lo orgánico es incompatible con el dicho término, puesto que destruye la esencia del concepto y la definición en sí misma. En otras palabras, podría afirmarse que las capacidades cognitivas no deberían considerarse como un *a priori*. No es preciso exponer que el sujeto cognoscente no es una *tabula rasa*³⁶, sino que, en base a los estudios de la biología, el hombre posee un sistema innato que permite expectativas y disposiciones. A este respecto, Lorenz asevera que la etología *confirma* que el

28 (Lorenz & Wuketits 1965, 89-116)

29 De hecho, tal concepción de lo apriorístico destruye el concepto clásico (Íbid.).

30 Según el autor, las *cosas en sí* afectan de forma directa a nuestros sentidos, de tal modo que se nos aparece la realidad absoluta; la realidad proviene de la acción (Íbid, 95)

31 (Íbid., 90)

32 Cabe señalar que lo apriorístico no es estrictamente humano, sino que éste, así como los modos pre-configurados de adaptación y evolución en el mundo, está presente en todos los seres vivos (Íbid., 114)

33 (Íbid., 93; 104; 106)

34 No se trata de que existan fenómenos diferenciados de una realidad en sí incognoscible, sino que éstos son considerados vivencias reales.

35 (Íbid., 98)

36 Considerar la posibilidad de la *tabula rasa* es, en opinión de autores como Popper algo «absurdo» (véase Wuketits 1989a, 55)

comportamiento de los animales depende de mecanismos innatos³⁷. Si bien el comportamiento y la forma de adaptación pueden modelarse, no es el caso de las capacidades cognitivas que lo permite, dado que son parte integrales del sistema fisiológico o, en otras palabras, son apriorísticas. En suma, para la EE el *a priori* en sentido kantiano debe ser explicado y justificado en términos evolutivos, abandonando un significado tradicional. Es más, Wuketits asegura que «la aproximación evolucionista al conocimiento humano transgrede los límites de Kant (...)» y, contrariamente, sostiene que la EE «describe la adquisición de conocimiento (...). Por esta misma razón, la epistemología evolutiva termina en aquel mismo punto donde comienza la epistemología kantiana»³⁸. Precisamente, la teoría naturalizada elimina la categoría de necesidad inherente al *a priori* kantiano. Entonces, ¿acaso es válido hablar de necesidad en lo que a capacidades cognitivas se refiere? Éstas posibilitan ciertas facultades pero, ¿realmente están sometidas a una necesidad? La respuesta, en base a criterios proporcionados no sólo por la filosofía, sino por la etología, la neurociencia y, en general, la biología será, a mi parecer, negativa: si bien el ser humano se adapta al mundo natural y social persiguiendo una supervivencia, y si además el ser humano percibe y adquiere conceptos, existen grados de inteligencia y habilidades (tanto en lo que se refiere a adaptación como a aprehensión) y, por lo tanto, podría afirmarse que no hay necesidad alguna en el *a priori* naturalizado. Del mismo modo, no es conveniente concebir el *a priori* naturalizado como una forma de conocimiento puro (en contraposición al conocimiento empírico).

En referencia a la mencionada cuestión, cabe añadir que F. M. Wuketits, como editor de *Concepts and approaches in evolutionary epistemology* (1984), además de sus propias aportaciones, recoge diversos artículos de autores realmente relevantes en cuanto a la EE, tales como R. Riedl, G. Vollmer, R. Löw o G. P. Wagner³⁹. Uniendo filosofía con ciencia, la obra no sólo explica en que consiste la EE, sino que analiza los problemas del conocimiento en base a un sistema científico. En un artículo⁴⁰, Wuketits reflexiona acerca del papel de lo *a priori* en las habilidades cognitivas; para ello contrasta las aportaciones de Popper, Lorenz, Riedl y Campbell, y concluye que la cognición no puede empezar de la nada, con lo cual es razonable admitir la existencia de mecanismos *a priori* para captar una realidad, una naturaleza objetiva e independiente del sujeto cognoscente. Así pues, la evolución evidencia que las capacidades *a priori* son susceptibles a modificaciones en base al aprendizaje, cuestión que es objeto de estudio de la genética. De hecho, R. Riedl concluye, como se ha mencionado anteriormente, que se confirma el *a priori* kantiano desde una perspectiva totalmente distinta⁴¹. En suma, es razonable aceptar la propuesta de Lorenz y sus seguidores,

37 (Lorenz & Wuketits 1965, pp. 6-10)

38 (Wuketits 1989a, 64)

39 Otros autores destacables en este sentido son D. Hull N. Rescher, o S. Toulmin (véase Wuketits 1984).

40 (Wuketits 1984, 5)

41 (Íbid., 46)

según la cual las capacidades, facultades y habilidades humanas y animales están predeterminadas de forma *a priori* como resultado de la historia evolutiva, de modo que posibilitan un *a posteriori*, capacidades adquiridas que no son sino la selección natural y la adaptación⁴². No obstante, ¿es esto suficiente para comprender cómo conoce el hombre?

2 El contenido mental del hombre

2.1 Ajuste y fijación del contenido mental

G. Vollmer, autor que sistematiza las aportaciones de Lorenz, Popper y Campbell⁴³, define la teoría evolucionista del conocimiento del siguiente modo:

es el intento de comprender el sistema cognitivo mediante el enfoque evolucionista e incluso darwinista (...). Se afirma que nuestro sistema nervioso central (SNC) y el cerebro son producto de evolución biológica, es decir, el resultado de procesos adaptativos y selectivos, y se trata de investigar las consecuencias epistemológicas y antropológicas de dicha tesis^{44 45}.

En base a que la teoría parte de la evolución biológica para explicar la evolución del sistema cognitivo, las aportaciones de Vollmer y de E.-M. Engels —cuya epistemología se define como una disciplina basada en hechos y leyes de biología evolutiva, así como de bases empíricas⁴⁶— tratarán de explicar, en relación a la EE, cómo el sujeto cognoscente se *ajusta* (en sentido amplio, puede tratarse de un sinónimo de *adaptación*) al mundo. E. Oeser añade que la EE «se refiere al fenómeno del conocimiento pre-científico del sentido común así como del fenómeno de la ciencia en sí misma»⁴⁷; en otras palabras, dicho «conocimiento pre-

42 El problema del *a priori* no sólo suscita problemas en la filosofía, sino que es objeto de debate en la psicología evolucionista. Ésta se pregunta cuál es la tesis adecuada para estudiar la mente humana, a saber: el computacionalismo (la cual trata de definir la cognición en base a que la mente es análoga a una computadora), el innatismo (asociado a Chomsky y a sus seguidores, según la cual los mecanismos de aprendizaje son innatos) y el adaptacionismo (que sostiene que la mente está compuesta de adaptaciones fruto de la selección natural). Generalmente, en la actualidad, la propuesta de Chomsky es la más aceptada (véase Martínez, J. & Ponce, A. 2012, 355-358).

43 (Vollmer 1984, 69-121)

44 (Ursua 1993, 23)

45 No contradice la definición de R. Riedl, según la cual, la EE trata de determinar las condiciones que posibilitaron la emergencia de mecanismos que permiten el desarrollo de la razón (véase Arraz 1993, 72).

46 (Wuketits 1984, 149)

47 (Íbid.)

científico» no es sino el conocimiento mesocósmico⁴⁸, el cual es posible en tanto que el ser humano posee capacidades cognoscitivas: percepción, intuición y experiencia. Precisamente, según Vollmer, el mundo que percibimos en base a nuestro sistema cognitivo es tan sólo un recorte del mundo real⁴⁹. El mesocosmos consiste en «a world of medium dimensions»⁵⁰ y, además es «by definition an *anthropocentric* concept»⁵¹. El sujeto cognoscente proyecta un objeto externo, recibe unos estímulos procedentes de los datos sensoriales —regulados por el sistema nervioso central— y son interpretados; el objeto se reconstruye internamente, donde es, finalmente, identificado. Para que ello sea posible, otros elementos esenciales para captar la realidad son, según G. Vollmer, la memoria, que se trata de un pre-requisito para la cognición; la representación, es decir, la función figurativa del sistema nervioso central que permite la facultad la cual construye un modelo interno del entorno real y, finalmente, la función simulativa⁵². Además, la EE estudia las estructuras subjetivas las cuales se ajustan para hacer posible el conocimiento del mundo; sin ese ajuste, no habrá conocimiento⁵³. Además, el hombre no sólo percibe, sino que reconstruye; la percepción es, mediante facultades *a priori* tales como la memoria⁵⁴, como una operación reconstructiva⁵⁵. Por consiguiente, la teoría evolucionista del conocimiento se preocupa de la *pantalla de proyección* de las estructuras del mundo exterior⁵⁶. En suma, el conocimiento mesocósmico incluye la percepción, la intuición y la experiencia precientífica, y por ende, se considera que la justificación o la ciencia no debe pertenecer al conocimiento mesocósmico, sujeto a los límites de la naturaleza evolutiva. Es más, se considera también⁵⁷ que la EE por sí misma carece de recursos para refutar o aceptar teorías científicas. Sin embargo, si bien el conocimiento mesocósmico es pre-científico, es habitual que los críticos consideren que añadir el conocimiento científico conlleva una duplicación innecesaria de la realidad⁵⁸. Considero que no debería aceptarse tal argumento puesto que no tendría que admitirse como duplicación, sino como un ascenso. Es decir, dado que el conocimiento mesocósmico —

48 (Íbid., 1984, 70-90)

49 (Íbid.)

50 De modo que se trata del mundo de la percepción, intuición y experiencias.

51 (Íbid., 24)

52 (Íbid., 115)

53 (Ursua 1993, 112)

54 Vollmer asegura que la memoria «is an essential prerequisite from human cognition» (Véase Wuketits 1984, 115; Dancy 2012, 210-218).

55 (Ursua 1993, 63)

56 (Wuketits 1984, 69-121)

57 (Ursua 1993, pp. 87-90)

58 (Diéguez 2013, 6)

originado filogenéticamente— no sólo es previo al científico, sino que lo posibilita; el hecho de elevar del nivel pre-científico al científico debería considerarse como un ascenso, no como una duplicación innecesaria. Por lo tanto, puede considerarse que el problema de la duplicación queda disuelto. Ahora bien, para que el conocimiento mesocósmico sea posible, la EE parte de que mediante la reconstrucción interna del medio, el sujeto cognoscente se *ajusta* (*fitness*⁵⁹) a dicho entorno. En cuanto al *ajuste*, Vollmer distingue tres características o propiedades⁶⁰: en primer lugar, las estructuras internas cognitivas *a priori* se *ajustan* entre sí para adecuarse a una acción; en segundo lugar, además, Vollmer afirma que sin el *ajuste* no hay conocimiento: representa una condición necesaria y que, finalmente, éste posibilita la reconstrucción interna del mundo. En definitiva, el *ajuste* debe ser efectivo, de modo que las complejas interacciones entre el propio organismo y el mundo exterior deben ser adecuadas.

Por otra parte, en cuando a la fijación del contenido mental, es importante destacar la importancia de la explicación teleosemántica o teleofuncionalismo del conocimiento. Dicha teoría naturalizada trata de explicar la intencionalidad y la fijación del contenido mental. Autores como K. Neander, D. Papineau sostienen que dicha teoría tiene como objetivo principal estudiar el problema de la fijación del contenido del sujeto cognoscente en base a la teoría darwiniana. La función biológica será la que determine la fijación del contenido mental de las representaciones, y la función biológica será fundamental. El término se refiere a la clase de teorías sobre contenido mental que utiliza la noción teleológica de función⁶¹. Con lo cual, las teorías teleosemánticas o teleofuncionales justifican la fijación de los contenidos mentales (sobre cualquier proyección del medio exterior) en base a la definición de función biológica. Pues bien, actualmente la teleosemántica carece de presencia en el plano científico, puesto que los resultados no proporcionan suficiente explicación o ampliación acerca de los contenidos mentales (aunque ello no implica que la aproximación sea interesante⁶²).

En conjunto, el ser humano distingue el conocimiento mesocósmico o pre-científico (el cual es posible gracias a dos elementos, es decir, el ajuste y la fijación⁶³) del conocimiento científico. Por una parte, la tensión entre conocimientos que la epistemología naturalizada

59 (Íbid. 1993, 111-113; Vollmer 1984, 69-118)

60 (Wuketits 1984, pp. 69-74)

61 (Neander 2004)

62 (Jaume 2012, 129)

63 Si bien éstos requieren teorías más sólidas para ser explicados.

plantea⁶⁴ ya está presente en la conferencia de W. Sellars *Philosophy and scientific philosophy of mind* (1962) en la que distingue la imagen manifiesta del hombre de la imagen científica. Si bien la distinción de imágenes no es totalmente equivalente a la de conocimiento mesocósmico y científico, éstas representan una tensión perfectamente análoga. Así pues, la imagen manifiesta⁶⁵ —u originaria— del hombre-en-el-mundo⁶⁶ representa la esfera de la autoconciencia; se trata del marco desde el cual el ser humano adquiere su consciencia como parte del mundo externo⁶⁷. En cuanto a la imagen científica⁶⁸, en cambio, el marco del hombre-en-el-mundo tiene como punto de partida las relaciones causales así como categorías ontológicas fundamentales, de modo que, mediante estos elementos, la ciencia es posible. Ambas imágenes suponen un conflicto⁶⁹, de tal modo que aparece un problema: las imágenes se presentan como contrarias, como rivales. Pues bien, éstas no deberían estar en constante tensión por la superación⁷⁰ y, para evitar tal conflicto, Sellars propone que la filosofía debe perseguir la imagen sinóptica o estereoscópica, de modo que ambas imágenes preserven lo esencial. Así, el hombre se define en base al uso de la imagen sinóptica o estereoscópica y de su realidad social e histórica. Además, mediante la visión estereoscópica el hombre-en-el-mundo aprende a *saber manejárselas*, es decir, a *saber qué* y a *saber cómo*. Sellars ejemplifica así la distinción: «there is all the difference in the world between *knowing how* to ride a bicycle and *knowing that* a steady pressure by the legs of a balanced person on the pedals would result in forward motion»⁷¹. Precisamente, tal distinción puede ser extrapolada a cualquier dimensión de la realidad: estar en el mundo es *saber manejarse*. Por otra parte, es interesante comentar y contrastar otro autor que distingue y analiza los tipos de los conocimientos: Mario Bunge. En cuanto al conocimiento científico, no considera que éste sea una mera prolongación o perfeccionamiento del conocimiento ordinario «en el sentido en que el microscopio, por ejemplo, amplía el ámbito de la visión»⁷²; más bien, de acuerdo a Bunge, se trata de los hechos inobservables⁷³. Aunque tal argumento parece limitar la ciencia a

64 Y que, además, como ya se ha mencionado, plantea una duplicación innecesaria de la realidad (véase Ursua 125-128).

65 (Sellars 1963, 6-14)

66 *Man-in-the-world* (Íbid., 32; 40)

67 En este marco, la categoría no es sino el *hombre-en-el-mundo*.

68 (Íbid., 18-25)

69 (Íbid., 25-40)

70 Cabe mencionar que el hecho de aceptar la coexistencia de ambas imágenes se traduce en el rechazo de la concepción cartesiana, que separa mente y extensión.

71 (Íbid.)

72 (Bunge 1958, 20)

73 (Íbid.)

disciplinas como la química, la física, la astronomía, etc, excluyendo así la biología general, en cualquier caso, el autor afirma que el conocimiento ordinario (análogo al mesocósmico, así como a la imagen manifiesta) «no puede ser juez autorizado de la ciencia» porque «la ciencia elabora sus propios cánones de validez», de modo que concluye del siguiente modo: «no intentemos reducir la ciencia a conocimiento común, sino aprendamos algo de ciencia antes de filosofar sobre ella»⁷⁴.

Tras el contraste de consideraciones entre ambos autores, para finalizar, obviando las diferentes perspectivas y los diferentes matices de ambos conocimientos, la ciencia (que mediante la EE se une a la filosofía), debe proporcionar una explicación del mundo en sí y del sujeto cognoscente, de modo que la aportación de Sellars análoga a la distinción de conocimiento mesocósmico y conocimiento científico puede considerarse una interesante incorporación a la teoría evolucionista del conocimiento. A este respecto, Popper⁷⁵ argumenta que el hecho de adquirir conocimiento conlleva a incluir la percepción y la fijación es un aprendizaje animal. Así mismo, dichos procedimientos deben configurarse en función de una epistemología lógica válida. De hecho, Popper sostiene que «el método de aprendizaje por el ensayo y el error —de aprender de nuestros errores— parece ser fundamentalmente el mismo, lo practiquen los animales inferiores o los superiores, los chimpancés o los hombres de ciencia»⁷⁶. En conclusión, una vez asumida la diferencia y la necesidad de la ciencia en la EE, será necesario analizar aspectos tales como justificación para definir el papel de la ciencia.

3 Problemas: límites y virtudes de la epistemología naturalizada

3.1 Justificación: elección de un sistema

La epistemología naturalizada, por definición, abandona toda pretensión de justificación, así como toda tendencia hacia la búsqueda de la verdad. Aparentemente carece de recursos para apelar no sólo a la verdad, sino a la validez. Esta cuestión debe ser superada:

74 (Íbid.)

75 (Rodríguez 2004, 15-17)

76 (Íbid., 16)

una nueva EE debería atenderse a un modelo de justificación epistémica y a una adecuada filosofía de la ciencia; si bien el conocimiento mesocósmico es previo al conocimiento científico, ambos deben ser unidos. Es más, no es irrefutable el admitir que la EE representada por Vollmer o Wuketits carece de recursos para rechazar o aceptar teorías científicas. La solución al problema podría consistir en combinar el carácter *a priori* de las capacidades cognitivas humanas con el carácter *a posteriori* del análisis científico y conceptual que permite la justificación. Pues bien, ¿qué modelo científico, y qué modelo epistemológico (de corte tradicional) necesitamos para ello?

A continuación, considero necesario estudiar las principales críticas que señalan la vulnerabilidad de la EE, para así poder proponer cuál es el *a posteriori* de la EE; una de las objeciones principales a las que se somete esta filosofía consiste en afirmar que cae en un grave argumento circular⁷⁷; tal argumento asegura que, la EE al recurrir a la ciencia empírica para resolver problemas epistemológicos conduce a un regreso *ad infinitum*, a un círculo vicioso de la fundamentación, de modo que la EE en sí se convierte en una falacia de petición de principio. Autores tales como A. Diéguez coinciden con tal argumento⁷⁸. No obstante, Vollmer se enfrentará a tal objeción⁷⁹; considera, contrariamente a los críticos⁸⁰, que la facultad cognoscitiva así como la razón puede explicarse *fuera* de sí misma, por lo que toda circularidad desaparece. Asimismo, es razonable defender que la EE incorpore la teoría y, por consiguiente, la justificación empírica —externa— del conocimiento, pero ello no implica un grave círculo vicioso. De hecho debería ser considerado como una virtud: la justificación de sistemas epistemológicos con inclinaciones empirista o racionalista se justifican en sí mismos⁸¹, es decir, la fuente que permite el sustento de las teorías del conocimiento a lo largo de la historia de la filosofía, subyace en su propia consistencia —obviando, a la luz de las evidencias, los respectivos problemas que suscitan los sistemas epistémicos, desde el realismo a las diferentes formas de fenomenalismo—; contrariamente, la EE trata de responder a las incógnitas del *qué* y del *cómo* en cuanto a las facultades cognoscitivas del hombre en base a las evidencias propuestas por la biología y todo lo que ésta implica. En suma, se trata de una

77 Además de tautológica, contradictoria e incompleta.

78 (Diéguez 2003, 4)

79 (Ursua 1993, 215)

80 Según H. M. Baumgartner, la razón no puede *salirse* de ella misma, dado que lo estima absolutamente imposible (Íbid., 1993).

81 Sea en base a un sistema jerárquico cuyas creencias básicas justifiquen a las derivadas, sea en base a un sistema democrático de las ideas.

epistemología que no se descansa en meras especulaciones, sino en bases científicas que, si bien no deben ser rígidas y dogmáticas, deberían ceñirse al paradigma científico correspondiente⁸², atendiéndose a una ciencia verdadera y, simultáneamente, provisional, dado que, partiendo de una concepción basada en Toulmin o, en este sentido, en Popper, el conocimiento científico está en continuo cambio, perfeccionamiento y progreso; sólo así ciencia y filosofía se encuentran en continuo encuentro fructífero. En conclusión, la *interdisciplinalidad* de la EE, la unión entre filosofía, biología y antropología, no es sino una virtud, cuya justificación debería residir en una coherencia interna y externa, y para ello requiere una correcta teoría de la justificación así como un correcto uso de la ciencia. Con lo cual, esta interdisciplinalidad no debe asimilarse como una forma de vaguedad e inconsistencia, sino que debe comportar rigurosidad.

Esta cuestión conduce al problema de la determinación de la validez. E. M. Engels plantea si la pregunta acerca de cuál es la génesis del pensamiento ha sustituido a la pregunta filosófica del conocimiento y, por lo tanto, la epistemología naturalizada disuelve todo carácter epistemológico como tal⁸³, abandonando toda justificación. Entonces, ¿cuál es el alcance y los límites de esta epistemología? Diéguez⁸⁴, tal y como se ha mencionado previamente, además de afirmar que cae en una regresión circular, no considera que naturalizar la teoría del conocimiento permita formar un sistema epistemológico como tal, ya que juzga que posee un carácter descriptivo, y no normativo y, por lo tanto, no justifica el conocimiento, del mismo modo que no establece criterios de justificación y validez y, si lo hace, es en base a la propia adaptación, lo cual, de acuerdo con el autor, no es correcto. Por esa razón, los resultados son considerados vagos e insatisfactorios de modo que lo reduce a un nivel meramente pragmático. A toda objeción, existen argumentos por los cuales sostener que la teoría evolucionista del conocimiento no ha perdido, en absoluto, su carácter filosófico. A mi juicio, la validez de la EE debe juzgarse en base a dos criterios: el primero, en base a la consistencia y coherencia externa a la luz de las evidencias de la biología en todos los ámbitos pertinentes⁸⁵ y sus consiguientes metodologías; y, el segundo, en base a la consistencia y coherencia interna en cuanto a una epistemología que trata de definir lo que hace al hombre

82 Considero relevante subrayar que el hecho de adaptarse a la ciencia correspondiente no significa necesariamente inclinarse a un kuhnianismo, sino ajustarse al marco científico correspondiente.

83 (Íbid. 1993, 138)

84 (Diéguez 2003)

85 La biología debe proporcionar una base en todos los niveles: las raíces científicas y la investigación no debilita a la EE como epistemología filosófica, sino que, precisamente, es su fundamento.

como tal: un sujeto cognoscente cuyas facultades cognitivas le permiten no sólo conocer, sino *ajustarse* al mundo en sentido adaptativo y mental. Con lo cual, debe eliminarse todo *pesimismo* epistemológico así como todo escepticismo. En conclusión, la teoría evolucionista del conocimiento podría tratarse de un sistema fundametalista⁸⁶. No obstante, si bien dicha epistemología en sí suscita problemas, cuyo principal consiste en la regresión *ad infinitum* de las creencias, éstos pueden ser disuadidos: si se admite que el conocimiento científico conforma la creencia básica del sistema piramidal fundamentalista, la consiguiente proyección filosófica no caerá en una regresión al infinito, sino que estará sólidamente justificada por unas creencias básicas válidas y verdaderas, al menos en concordancia con el paradigma⁸⁷ correspondiente. Una vez que los estudios sobre biología y cognición asienten las raíces de la EE podrá construirse una filosofía que plantee problemas y analice críticamente las capacidades cognoscentes del hombre. Así, se podrá hacer filosofía acerca no sólo del propio sujeto, sino de la realidad en tanto que ser natural, en tanto ser social; brevemente, dicha epistemología valora *cómo* piensa el ser humano en función de la construcción biológica y social: éstos son sus fundamentos. Precisamente, por esta razón se disuelven las críticas acerca de la suficiencia de la EE en base a historia natural y de la filogénesis así como de la evolución histórico-social del hombre. Una vez superado el problema de la circularidad, a mi juicio sí será posible sostener una epistemología naturalizada sin problemas de justificación sí y solo si cumplen ciertos criterios de diferentes caracteres, a saber: lógico, científico y semántico. Por tanto, el resultado carecerá de circularidad o ni contradicción (interna o externa). Igualmente, la EE gozará de poder explicativo así como testabilidad⁸⁸. En efecto, los criterios deseados serán la densidad, la precisión, la simplicidad, la capacidad predictiva y heurística^{89 90}.

Tras valorar las críticas, sean superadas o no las objeciones, resulta complejo consensuar qué epistemología contemporánea admitir para la EE —es decir: realismo,

86 El fundamentalismo clásico (principalmente, empirismo y racionalismo) divide las creencias en dos grupos: «las que necesitan apoyo de otras y las que pueden apoyar a otras sin necesitar ellas ningún tipo de fundamentación» (Dancy 2012, 71).

87 Dicho paradigma no debe traducirse en términos estrictamente kuhnianos.

88 O bien comprobabilidad, confirmabilidad, contrastabilidad, etc.

89 (Ursua 1993, pp. 34-35)

90 Otra cuestión interesante en este sentido es el problema de la noción de falibilidad en la teoría del conocimiento así como en la ciencia. La doctrina asegura que cualquier creencia puede ser falsa. Hurtado (2003, 87-94) concluye que el falibilismo no debe tomarse como alternativa al dogmatismo, puesto que no solo es dialécticamente débil, sino que no coincide con el sentido común y, además, sus principales argumentos a favor del falibilismo no son concluyentes. En suma, la EE también debe ignorar dicha doctrina.

idealismo o fenomenalismo—. Además, considero relevante escoger un criterio de justificación; en otras palabras, decantarse por el fundamentalismo o por el coherentismo. En general, la epistemología se cuestiona si el sujeto cognoscente percibe o bien fenómenos⁹¹, o bien los objetos externos tal y como aparecen en base a la información de los datos de los sentidos. Ahora bien, en cuanto a la EE ligada a la teleosemántica, dadas sus propiedades, se decantará por el realismo intencional, de la teoría representacional de la mente así como de la justificación externista⁹². La teleosemántica se define como aquéllas que tratan de explicar «the contents of mental representations by appealing to a teleological notion of function»⁹³. Sin embargo, ha sido objeto de críticas: el problema de la disyunción (expuesto por J. Fodor), los problemas que la teleología naturalizada implica (según J. Searle) y, finalmente, el denominado problema de chauvinismo filogenético⁹⁴.

Sea cual fuere la elección, en primer lugar, en cuanto a la elección de un sistema de justificación fundamentalista o coherentista⁹⁵ y en base al análisis de E. Sosa⁹⁶, considero que el más adecuado será el primero. Es razonable descartar el coherentismo: la estructura de la teoría no es jerárquica, sino llana. Las creencias están dispuestas en una *red*, de modo que las creencias están conectadas *en círculo* y, por lo tanto, la justificación de una creencia cae en un círculo vicioso, con lo cual es inevitable caer en una regresión *ad infinitum*. En contraposición, el fundamentalismo, el cual sí es jerárquico, donde unas creencias básicas sustentan otras secundarias también podría caer en un regreso al infinito. No obstante, superando ciertas dificultades, el fundamentalismo podrá conformar la base de la EE. Sería posible hallar fundamentos del conocimiento si y solamente si satisficieran unos requisitos, de los cuales el principal consistiría en conformaran una explicación del mundo (en absoluto, dogmática). Bajo este marco, se pueden considerar que, o bien ya *existen* fundamentos en el conocimiento, o bien que existen unas creencias que deberían asumirse como fundamentos (es decir, que deberíamos asignar el valor de *fundamental* a ciertas creencias concretas) y, por consiguiente, conformar un sistema filosófico acorde, creando un sistema jerárquico auto-

91 Los cuales se definen de distinta forma en función del sistema filosófico. Según M-M. Ponty, la experiencia perceptiva depende del esquema corporal. Esta fenomenología contrasta, obviamente, con autores como Husserl.

92 (Jaume 2012, 133)

93 (Neander 2012, 1)

94 (Jaume., 2013)

95 En este sentido, huelga mencionar la aportación de Sellars en cuanto a la oscilación pendular en filosofía entre coherentismo y fundamentalismo, donde afirma que ambos caen en el mito de lo dado y, por lo tanto, ambos sistemas deben ser rechazados (véase Sellars 1985, 336).

96 (Sosa, 1980)

crítico cuya base fuera sólida e indiscutible. Este fundamentalismo no se trata de aquel basado en las ideas innatas cartesianas o en las ideas del empirismo clásico (ambas filosofías consideradas fundamentalistas, aunque en el sentido peyorativo del término), sino de aquel basado en todo aquel conocimiento que la ciencia contemporánea considera indiscutible, innegable, evidente; cierto. En cualquier caso, el fundamentalismo debe enfrentarse al problema de la regresión *ad infinitum*, lo cual puede tratarse de algo favorable; la regresión generada por una observación y su consiguiente tentativa de justificación podría no suponer un problema en cuanto a conocimiento, en algún modo, axiomático o auto evidente. Sellars en este sentido considera que el fundamentalismo —así como el coherentismo— cae en mito de lo dado⁹⁷. Lo *dado* consiste en una categoría epistemológica, y no es sino un elemento de la experiencia que se refiere a un tipo de conocimiento no inferencial, directo (como es el caso del racionalismo y del empirismo). La epistemología que cae en el mito o en el error no presupone otro conocimiento o, en otras palabras, es independiente. Pues bien, si se supera dicho error corrigiendo la estructura de la justificación, entonces la epistemología tendrá sentido y consistencia. Además, la ciencia y la filosofía han propuesto leyes, postulados, proposiciones, etc, que no admiten crítica alguna, que no han sido acusadas de *fundamentos* en el mismo sentido que el empirismo o el racionalismo clásico. Con lo cual conforman una innegable base, unos fundamentos sólidos para un adecuado sistema, tal y como Descartes pretendía. Sin embargo, la ciencia no sólo determina progresivamente ciertas creencias como indudables y ciertas, como infalibles, sino que persigue alzar un sistema jerárquico donde unos fundamentos más sólidos soporten un conocimiento aún inmaduro, pero ligado a una científicidad sólida e innegable para, progresivamente, abandonar la inmadurez. De este modo el conocimiento derivado (inferido) necesitará una justificación, mientras que los fundamentos básicos, no. Por lo tanto, considero que un sistema piramidal podría ser más sólido que un coherentismo (al no existir conocimiento más *fuerte* que otros, no podría haber un sustento suficiente), ya que es el más adecuado para proponer criterios de justificación y validez.

En suma, los únicos fundamentos del conocimiento únicamente serán aquellos *invulnerables*, con lo cual no necesitarán de la justificación de éstos, pero sí de aquellos derivados. En cambio, el conocimiento derivado de dichos fundamentos requerirá un sistema de justificación que debe ser auto-crítico, tolerante. Los fundamentos deberían atenderse a un

97 (Sellars 1985, 330-334)

sistema que combinase la razón en base a lo proporcionado por los datos de los sentidos, sin caer en escepticismos (ni cartesianos ni humeanos), ni dogmatismos, ni sistemas limitados y reductorios (tal es la crítica que hace Sellars al neopositivismo y a la escuela de Viena). Éstos deberían ser sometidos a un sistema cuya ciencia distinga entre categorías, las cuales proporcionen su respectiva justificación, y no a una unificación holista científica.

Una vez asumido un sistema de justificación, la EE necesita incorporar una adecuada filosofía de la ciencia. Precisamente, es interesante mencionar a S. Toulmin, quien propone el modelo evolucionario⁹⁸. El autor propone que el cambio conceptual del ser humano es un proceso evolucionario. En su obra *Human Understanding* (publicado en 1972) critica la visión de T. Kuhn, de modo que rechaza el concebir el cambio y progreso científico como algo *revolucionario* cuyo paradigma o marco, de modo que el nuevo renuncia al anterior. Así, por ejemplo, abandonar el paradigma aristotélico hacia el newtoniano es análogo a una conversión religiosa. Toulmin declina la propuesta a favor de un modelo que conciba el progreso como algo evolutivo, comparable con el darwiniano. Su planteamiento presenta un potencial heurístico en el que la evolución del conocimiento sea «una acción permanente del espíritu crítico»⁹⁹. Dicho cambio conceptual implica un proceso de selección e innovación (ya aparecen nuevas ideas), de modo que se propone un debate y un proceso de análisis y consulta. En consecuencia, los conceptos más sólidos sobrevivirán respecto a la competencia y se asumirán a la ciencia, reemplazando y mejorando el conocimiento científico. En base a esto, Toulmin sostiene:

el problema de la comprensión humana es doble. El hombre conoce y al mismo tiempo es consciente de que conoce. Adquirimos, poseemos y hacemos uso del conocimiento; pero al mismo tiempo somos conscientes de nuestra propia actividad como sujetos cognitivos¹⁰⁰.

Por esta razón, la epistemología se propone discernir qué es el conocimiento. En relación a la epistemología evolucionista, Toulmin explica la relativa continuidad de los organismos en general y sus respectivos cambios que se producen a lo largo de la historia filogenética:

98 (Toulmin 1991)

99 (Batista & Porlán 1999, 1)

100 (Toulmin 1991, 11)

Dentro de una cultura y época particular, las actividades intelectuales de los hombres no forman una gama continua desordenada. Por el contrario, caen en *disciplinas* más o menos separadas y bien definidas (...) pero cada disciplina, aunque mutable, normalmente exhibe una continuidad reconocible (...). Una explicación evolutiva del desarrollo conceptual, por consiguiente, tiene que explicar dos caracteres separados: por un lado, la coherencia y continuidad (...) y, por el otro, los profundos cambios a largo plazo por los cuales se transforman o son superadas¹⁰¹.

En conclusión, la construcción de un modelo como tal aparentemente permite analizar la evolución, tanto de los conceptos como de las especies. Por lo tanto, el potencial epistemológico es atractivo.

3.2 Percepción: elección de una teoría

En segundo lugar, considero que, en cuanto a una elección de una perspectiva de la teoría de la percepción, es complejo consensuar cuál encaja con la EE (o bien, simplemente, cuál es, en general, la más razonable): mientras que las diferentes formas de realismo pueden considerarse ingenuas, situado en sus antípodas, el fenomenalismo niega la realidad más allá de la experiencia¹⁰². Precisamente, es el caso del representacionalismo, que se ha considerado compatible con los estados psicológicos de las ciencias cognitivas¹⁰³ y, por lo tanto, podría ser compatible con la EE. No obstante, ¿debe el filósofo creer en *espejos* de la naturaleza? Si bien las ciencias cognitivas son compatibles con la teoría representacional de la mente, la computación o la tesis funcionalista del conocimiento, por el contrario, se han considerado conciliables sistemas de realismo directo con la neurobiología¹⁰⁴. En otras palabras, ambos enfoques resultan vulnerables a ser cuestionados por sus respectivos oponentes. M. Ponty¹⁰⁵ —principalmente conocido por su obra *La fenomenología de la percepción*—, eliminando todo idealismo radical, propone la reducción eidética¹⁰⁶, *salvando* lo real de modo que, en

101 (Íbid., 6)

102 Aunque coincide con el realista indirecto en tanto que existe una relación de intermediarios, pero el realista indirecto, los objetos directos de la percepción no son los objetos físicos.

103 (Rorty 1979, 226-237)

104 (Íbid., 315)

105 (Ponty 1994)

106 (Íbid., 15)

consecuencia, el autor propone que el ser-en-el-mundo, el ser corporal, percibe el mundo tal y como es mediante representaciones, fenómenos; no obstante, ¿existe *algo* mas allá de la mera receptividad? La diferencia entre la fenomenología de la percepción respecto al *mundo de la vida* (*lebenswelt*, término acuñado por Husserl y utilizado por Habermas)¹⁰⁷ radica en que la teoría de la pura percepción no distingue entre el entendimiento y la sensibilidad¹⁰⁸, sino que la realidad esta sometida a nuestros conceptos. En suma, según esta filosofía, el mundo se concibe corporalmente: la experiencia perceptiva es siempre experiencia de estructuras, de modo que los fenómenos *no* son asimilables a la relación noética-noemática, con lo cual no se construye una base irreductible, sino que se manifiesta un nivel superior de análisis. De esta forma, existe un compromiso existencial entre sujeto y circunstancias, donde lo corporal es constituyente de la apertura perceptiva del mundo.

Por otro lado, otro argumento a tener en cuenta es el A. Diéguez, que asegura que la EE apoya a un realismo ontológico básico:

es decir, para apoyar la tesis de que existe un mundo que, al menos en algunas de sus características, es independiente de cualquier acto de conocimiento. El realismo ontológico es la afirmación principal que hay detrás del realismo hipotético asumido desde bases evolucionistas por Konrad Lorenz y Donald Campbell. La defensa del realismo ontológico vendría a decir más o menos lo siguiente: aceptar el hecho (...) de la adaptación de nuestras capacidades cognitivas, exige reconocer un medio externo al que ha de adaptarse el organismo. El mundo no puede ser un producto de nuestras capacidades cognitivas puesto que éstas han surgido como resultado de una adaptación al mundo. Podría añadirse incluso que para que haya sido posible la evolución, ese mundo real e independiente ha de poseer un orden previo¹⁰⁹.

Con lo cual, ¿por qué rechazar la existencia y naturaleza del mundo físico? El realismo directo¹¹⁰, en sus diferentes variantes, propone, contrariamente del sistema fenomenalista, que los objetos existen y que el sujeto cognoscente puede captar las propiedades sensoriales de los mismo o, al menos, algunas. Asimismo, tal y como defiende Sellars¹¹¹, el realismo directo

107 (Dancy 2012, 185-189)

108 (Íbid.)

109 (Diéguez 2003, 5)

110 (Dancy 2012, 171-175)

111 (Sellars 1995)

puede ser compatible con tintes fenomenalistas. Con lo cual, se deben evitar las etiquetas *ingenuo* o *cientificista* dados sus caracteres vagos y dogmáticos, respectivamente; la imagen científica del hombre no debe obviarse para conformar conocimiento, sino que se debe perseguir un sistema crítico y autocorrectivo y que, por su puesto, no caiga en *lo dado*. En definitiva, dado que ambas epistemologías poseen virtudes así como argumentos atractivos y, simultáneamente, problemas y dificultades, determinar qué perspectiva de la percepción admitir para la EE (y para la filosofía en general) es complejo, de tal manera que carece de unanimidad en la comunidad filosófica. Por lo tanto, en este sentido el problema queda abierto. No obstante, de acuerdo con Toulmin¹¹², parece plausible admitir que la epistemología debe ser capaz de analizar e identificar problemas y resolverlos mediante la ciencia.

4 Conclusiones

Anteriormente se han diferenciado dos *caras* del conocimiento. La primera no es sino el carácter *a priori*, que abandona el sentido estricto kantiano puesto que no explica el valor de juicios, sino que define lo mental como aquéllo posibilitado por las facultades *innatas* producto de la evolución. La EE afirma que dicho *a priori* posibilita conocer el mundo, y sin embargo puede concluirse que puede señalar *qué* conoce el hombre, aunque definir *cómo* acarrea numerosos problemas. Lo cual conlleva a examinar la otra *cara*, lo *a posteriori*. Éste representa el conocimiento más avanzado por encima del sentido común, y debería explicar lo *a priori*, es decir, no sólo las capacidades cognoscentes, sino *qué* y *cómo* son las creencias conformadas y perfeccionadas (gracias al conocimiento mesocósmico). Sin embargo, explicar lo *a posteriori* es suscita problemas. En efecto, atendiendo a las críticas expuestas en el presente ensayo a la EE (tales como el problema de la circularidad, de la apelación *abusiva* a la ciencia, las cuestiones de validez y justificación, etc) se desprende que la teoría evolucionista del conocimiento no es una epistemología y, por consiguiente, no solo no aporta nada a la filosofía, sino que está extenta de resultado. En este sentido, N. Gontier respondería algo osado en defensa a la epistemología naturalizada: aquéllos que consideran la filosofía muerta debido al fracaso del positivismo lógico pueden ser clasificados como pensadores

112 (Rengifo, L. & Claret, A. 2009, 126)

post-modernistas, mientras que aquéllos que consideran la filosofía como algo vivo, pueden ser clasificados como filósofos naturalistas o *epistemólogos evolucionistas*¹¹³. ¿Es correcta tal afirmación, o más bien las críticas a esta epistemología son irrefutables? Puede considerarse una postura drástica al asegurar que la filosofía contemporánea *vive* a través de la epistemología naturalizada. Tras la aproximación a esta nueva filosofía y tras la reflexión acerca de cómo ésta pretende definir el conocimiento del hombre, se han puesto en relieve los problemas y dificultades.

La tentativa pretende encajar con un modelo científico específico, sin abandonar a su vez su esencia filosófica. Así, la epistemología naturalizada requiere de los estudios de evolución y biología, así como de los continuos interrogantes: ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo lo adquiere el hombre?, ¿cómo debe ser la justificación? Para responder tales cuestiones, ciencia y filosofía, al completarse entre ellas, persiguen explicar el *qué* y el *cómo* del sujeto cognoscente. Comprender y definir *qué* es el hombre necesita la precisión propia de la ciencia, unido a la inquietud filosófica, la cual genera preguntas y plantea preguntas que la ciencia deberá responder. Precisamente, la epistemología naturalizada, siempre enmarcada en un riguroso modelo científico, podría permitirlo. Sin embargo, tal modelo no ha sido propuesto, con lo cual se trata de una tentativa interesante, pero carente de reflejo. En cualquier caso, la naturalización de la filosofía ha sido cuestionada en mayor o menor grado, arrojando a la luz evidencias problemáticas para su sustento y desarrollo, cuya validez es frágil. Cabe mencionar que las distintas disciplinas de la biología pertinentes a la cuestión, así como las ciencias cognitivas, están, hasta cierto punto, capacitadas para explicar causalmente el conocimiento; sin embargo, tal y como sostiene Diéguez, «no pueden justificarlos» aunque, empero, «la atribución de un carácter normativo y evaluativo a la epistemología no está necesariamente reñida con la admisión para ésta de una ayuda considerable proveniente desde las ciencias empíricas»¹¹⁴. Cabe preguntarse entonces: ¿en qué se convierte la filosofía si se pretende casar con la ciencia? ¿Seguirá considerándose una disciplina independiente? ¿Es adecuado aspirar a responder a las mismas cuestiones mediante una epistemología naturalizada? Tales preguntas demuestran la complejidad de volver científica a la filosofía, o volver filosófica a la ciencia: ¿acaso una deteriora a la otra?, es más, ¿eclipsa la ciencia a la filosofía? Si bien son cuestiones de difícil consenso, es razonable admitir que, sea como fuere,

113 (Gontier 2006, 6)

114 (Diéguez 2003, 2)

la teoría evolucionista del conocimiento no obvia las metas de la filosofía tradicional, que estudia cuestiones tales como la fuente de los contenidos mentales, la autoridad de los datos de los sentidos o las nociones de necesidad y universalidad. Lo distinto de esta nueva epistemología consiste en aparecer dentro de los límites de la psicología. Con lo cual, tal y como Quine considera, se trata de «una nueva manera de estudiar un tema viejo»¹¹⁵. Además, ya B. Russell aseguró que «hay dos maneras diferentes por las que una filosofía puede tratar de basarse en la ciencia: fijándose en los resultados o haciéndolos en los métodos»¹¹⁶. Otro argumento a favor en este sentido lo aporta Popper:

Creo, sin embargo, que al menos existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, el problema de entender el mundo... incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él. Creo que toda ciencia es cosmología, y, en mi caso, el único interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside en los aportes que ha hecho a aquella; en todo caso, tanto la filosofía como la ciencia perderían todo su atractivo para mí si abandonasen tal empresa.¹¹⁷

Como resultado del estudio de la EE se concluye que el conocimiento se define del siguiente modo: «el conocimiento de la realidad es una construcción (interna) adecuada y una identificación de los objetos externos en el sujeto cognoscente»¹¹⁸. En consecuencia, a mi juicio tal definición reabre el debate gnoseológico acerca del problema de Gettier¹¹⁹, el cual carece de consenso. En su artículo *Is Justified true belief knowledge?* Gettier asegura que el conocimiento no es necesariamente una *creencia verdadera justificada* (problema que ya aparece en el *Teeteto* de Platón). De acuerdo con dicha definición, enunciados tales como «la pared es blanca» puede obtenerse mediante condiciones necesarias y suficientes. Mas en el artículo, Gettier, en base a experimentos mentales y contrajemeplos, concluye que tal definición es errónea, de modo que es necesario un análisis conceptual diferente para definir qué es el conocimiento. En definitiva, no es rotunda la justificación de *creencia*. No obstante, tal y como he sostenido anteriormente, un fundamentalismo en el contexto de la

115 (Dancy 2012, 268)

116 (Cruz 2010, 29)

117 (Popper 1991, 20)

118 (Diéguez 2003, 58)

119 (Gettier 1963, 121-123)

epistemología naturalizada que supere los problemas podría proporcionar una fuente de justificación. En este sentido, considero imprescindible eliminar todo escepticismo (y para ello es necesario negar que el requisito de infabilidad significa negar que haya posibilidad de conocimiento).

En definitiva, puede concluirse que la evolución biológica por selección natural no es suficiente para explicar la evolución de las habilidades cognitivas humanas. Así, la EE deja de lado cuestiones de justificación limitándose así a la genética y a cuestiones causales relativas a la evolución. Tal y como señala Quine, «el viejo problema era el de la brecha entre “*input* escaso” y “*output* torrencial”»¹²⁰ o, en otras palabras, entre las impresiones y contenidos mentales procedentes de los datos de los sentidos, y la generación de conocimiento científico, respectivamente. Tal «brecha» posibilita el estudio de la neurofisiología de la actividad cerebral como fuente de conocimiento (tanto mesocósmico o del sentido común, como científico). Además, en conclusión, a pesar de que la epistemología naturalizada es importante como nuevo punto de partida para estudiar los problema clásicos de la teoría del conocimiento, es incompleta (cabe señalar que, si bien es sencillo señalar los problemas de la EE, resulta problemático resolverlos y disolver las críticas) de modo que perseguir su *completud* puede ser una tentativa interesante.

120 (Dancy 2012, 268)

Bibliografía

- Arranz Rodrigo, M. (1993): «Aportaciones a la Teoría del Conocimiento», en *Sociedad Castellano-leonesa de filosofía*. Salamanca.
- Artigas, M. (1989): «Epistemología evolucionista», en *Revista Nuestro Tiempo*, núm. 415-416 pp. 76-83. Universidad de Navarra.
- Batista, J. & Porlán, R. (1999): «La epistemología evolucionista de Stephen Toulmin y la enseñanza de las ciencias», en *Investigación en la escuela* núm. 39. Sevilla.
- Bradie, M. & Harms, W. (2012): «Evolutionary Epistemology», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta ed.), [en línea]:
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/epistemology-evolutionary/>>
[consulta: 06/05/2014]
- Bunge, M (1958): *La ciencia, su método y su filosofía*. Universidad de Buenos Aires.
- Campbell, D. T. (2011): *Evolutionary epistemology*. Hyderabad University press, India.
- Cela, C. J. & Ayala F. J. (2013): *Evolución humana: El camino hacia nuestra especie*. Alianza Editorial. Madrid.
- Cortázar, E. (1989): «Epistemología evolutiva: selección bibliográfica», en *Taula*, núm. 12. Universidad de Valencia.
- Cruz, M. (2010): *Filosofía contemporánea*. Taurus. Madrid.
- Dancy, J. (2012): *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Tecnos. Madrid.
- Darwin, C. (1973): *El origen del hombre*. Petroneo. Barcelona.
- Deward, L. (1989): *Evolution and consciousness*. University of Toronto Press.
- Diéguez, A. (2003): «¿Qué es la epistemología evolucionista?», en *Teleskop*, vol. I, núm. 3.
- Gettier, E.L. (1963): «Is justified true belief knowledge?», en *Oxford Journals* vol. XXIII, núm. 6. Oxford University Press.
- Gontier, N (2006): «Introductio to evolutionary epistemology, language and culture», en *Springer* pp. 1-29. Vrije Universiteit Brussel, Bélgica.
- Hernández, C. (1979): «La epistemología de Piaget», en *Revista Universitaria Costa Rica*, vol. XVIII núm. 46, pp 147-159.
- Hösle, V. & Illies, V. (2005): «Darwinism and philosophy» en *Nostre Dame philosophical review*. University of Notre Dame Press, París. [En línea]:

- <<http://ndpr.nd.edu/news/24959-darwinism-philosophy/>> [consulta: 21/07/2014].
- Hurtado, G. (2012): «Por qué no soy falibilista», en *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*, vol. XXXII, núm. 96, pp. 57-59. México. [En línea]:
<<file:///C:/Users/Usuario/Downloads/C96Hurtado.pdf>> [consulta: 22/05/2014]
- Jaume, A. L. (2013): «From natural history to history: the scope and limits of evolutionary epistemology and teleosemantics as naturalist research programs», en *Ludus Vitalis*, vol. XXI, núm. 39.
- (2012): «¿Qué es la teleosemántica? Una perspectiva cartesiana», en *Factótum*, vol. IX, pp. 129-137.
- Lorenz, K & Wuketits, F. (1965): *La evolución del pensamiento*. Argos Vergara. Barcelona.
- Ponty, M. (1993): *La fenomenología de la percepción*. Planeta de Agostini. Buenos Aires.
- Monserrat, J. (1987): *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Mora, F. (2009): *Diccionario de filosofía*. Ariel. Madrid.
- Neander, K. (2008): «Teleological Theories of Mental Content» en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), [en línea]:
<<https://www.science.uva.nl/~seop/archives/spr2008/entries/content-teleological/>>
[consulta: 20/04/2014].
- Piaget, J. (1973): *Seis estudios de psicología*. Seix Barral. Barcelona.
- (2000): *El nacimiento de la inteligencia del niño*. Crítica. Barcelona.
- Popper (1980): *Conjeturas y refutaciones*. Paidós. Barcelona
- (1991): *La lógica de la investigación científica*. Tecnos. Madrid.
- Quesada, D (1994): *Cuestiones de la epistemología de la mente*. Tecnos. Madrid.
- Reads, S. (2007): «Human Understanding: the collective use and evolution», en *Steve Reads*. [En línea]:
<<http://stevereads.com/weblog/2007/08/19/a-quick-synopsis-of-human-understanding-the-collective-use-and-evolution-of-concepts/>> [consulta: 21/04/2014]
- Riedl, Rupert (1983): *Biología del conocimiento: los fundamentos filogenéticos de la razón*. Labor. Barcelona.
- Rodríguez, E. (2004): «Karl R. Popper y la epistemología evolucionista», en *Paradigmas*, núm. 3, pp. 34-53. Perú.
- Rorty, R. (1979): *La filosofía del espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

- Sellars, W. (1995): *Empiricism and the philosophy of mind*. Editado en hipertexto por Andrew Chrucky [En línea]:
 <<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsEmpPhilMind.pdf>>
 [visita: 06/01/2014].
- (1963): *Philosophy and scientific image of men*. University of Pittsburgh Press, London.
- Sober, E. (1994): *From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy*. Studies in Philosophy and Biology. Cambridge.
- Sosa, E. (1980): *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*. Midwest studies in philosophy. Minnesota.
- Toulmin, S (1991): «La comprensión humana: El uso colectivo y la evolución de los conceptos», en *Alianza Universidad*, vol. I. Buenos Aires.
- Úrsúa, N. (1993): *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Anthopos. Barcelona.
- Vollmer, G. (1984): «Mesocosm and objective knowledge—on problems solved by evolutionary epistemology», en *Concepts and approaches on evolutionary epistemology*, pp. 69-121.
- (2004): «New arguments in evolutionary epistemology», en *Ludus Vitalis*, vol. XII, núm. 21, pp. 197-212.
- Wuketits, F. M. [editor] (1989): *Concepts and approaches in evolutionary epistemology*. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht, Holanda.
- (1989a): «La evolución como proceso cognoscitivo: hacia una epistemología evolucionista», en *Taula*, núm. 12.
- (1990): *Evolutionary epistemology and its implications for humankind*. State University of New York, Albany. [En línea]:
 <<http://books.google.es/books?id=isPn82IohQ0C&pg=PA157&lpg=PA157&dq=toulmin+evolutionary+epistemology&source=bl&ots=ZnxCd7YhB0&sig=Qkj38XKLzHPyF7TEIFINsXlwKIY&hl=es&sa=X&ei=xUV8U5W4G8LG0QWmrICoCg&sqi=2&ved=0CH8Q6AEwBg#v=onepage&q&f=false>> [visita 21/05/2014].