

# AN EXPLANATION OF PSYCHOLOGICAL SELF- KNOWLEDGE

Javier Vidal

Universidad de Concepción (Chile)

fravidal@udec.cl

## Abstract

Following C. Peacocke's approach, I will develop an explanation of psychological self-knowledge in terms of the states and contents involved in the transition from a conscious mental state to a higher-order judgement. Now, it seems that the mere awareness of a mental state does not explicitly represent or in any way manifest the subject of that state, in which case it poses an *à la* Lichtenberg challenge to Peacocke's explanation. After embracing a self-representational theory of the subjective character of experience, I will argue that the representation through which a conscious experience represents itself as itself has an implicit *de se* content. Thus it is an explanation which precludes an *à la* Lichtenberg challenge because the use of the first-person in a higher-order judgement turns out to be content-dependent.

*Key words:* psychological self-knowledge, subjective character of experience, implicit *de se* content, semantic relativism, self-representational theory of consciousness.

---

Received: 10 – 10 – 2016. Accepted: 19 – 01 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.858>

## UNA EXPLICACIÓN DEL AUTOCONOCIMIENTO PSICOLÓGICO\*

Javier Vidal

Universidad de Concepción (Chile)  
fravidal@udec.cl

### Resumen

Siguiendo la aproximación de C. Peacocke, desarrollaré una explicación del autoconocimiento psicológico en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde un estado mental consciente a un juicio de orden superior. Ahora bien, parece que la mera conciencia de un estado mental no representa explícitamente o hace manifiesto de algún modo al sujeto de ese estado, en cuyo caso esto plantea una objeción *à la* Lichtenberg a la explicación de Peacocke. Tras adoptar una teoría auto-representacional del carácter subjetivo de la experiencia, argumentaré que la representación mediante la cual una experiencia consciente se representa a sí misma como sí misma tiene un contenido *de se* implícito. Es así una explicación que excluye una objeción *à la* Lichtenberg porque el uso de la primera persona en un juicio de orden superior resulta ser dependiente de contenido.

*Palabras clave:* autoconocimiento psicológico, carácter subjetivo de la experiencia, contenido *de se* implícito, relativismo semántico, teoría auto-representacional de la conciencia.

---

Recibido: 10 – 10 – 2016. Aceptado: 19 – 01 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.858>

\*Este artículo fue escrito con el apoyo financiero otorgado por el Gobierno de Chile mediante el Proyecto Fondecyt Regular 2017 n° 1170039. Quiero señalar que han sido muy valiosas las sugerencias y observaciones realizadas por dos árbitros de esta revista. Agradezco especialmente los comentarios del profesor Sebastián Briceño, de la Universidad de Concepción, quien llevó a cabo una lectura completa de la primera versión del artículo. Por último, debo decir que he aprendido mucho como director de la Tesis de Magíster en Filosofía *J. P. Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia*, de Esteban Ortiz, de la Universidad de Concepción.

En este artículo voy a proponer una explicación del autoconocimiento psicológico consistente en saber que uno tiene una cierta experiencia o pensamiento consciente.<sup>1</sup> En algunos aspectos fundamentales sigue las ideas que C. Peacocke ha desarrollado en las últimas décadas (1992; 1999; 2005c; 2008; 2010; 2012; 2014). En efecto, se trata de una explicación según la cual la transición desde un estado mental consciente a un juicio de orden superior<sup>2</sup> acerca de ese estado produce autoconocimiento como consecuencia de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en esa transición. Sin embargo, en otros aspectos constituye una nueva explicación. El punto principal de divergencia está motivado por cierta objeción *à la* Lichtenberg en el sentido de que el uso de la primera persona en el juicio de orden superior podría no estar debidamente justificado en la explicación de Peacocke. En la explicación que ofreceré resulta que, en la transición desde un estado consciente a un juicio de orden superior, el uso de la primera persona en ese juicio depende de cierto contenido *de se* (o de primera persona) de ese estado. Este contenido *de se* es, sin embargo, un contenido en el que el sujeto de ese estado no está representado explícitamente. Pero, como argumentaré, es el contenido de la representación mediante la cual una experiencia consciente se representa a sí misma como sí misma según una teoría auto-representacional de la conciencia (en particular, del carácter subjetivo de la experiencia). Así, la dependencia de contenido del uso de la primera persona en un juicio de orden superior podrá explicar dos propiedades de la transición desde un estado consciente a ese juicio que, según Peacocke, son fundamentales en la explicación del autoconocimiento

---

<sup>1</sup> En la literatura suele hablarse de autoconocimiento, sin cualificación, para referirse al autoconocimiento *psicológico*. Sin embargo, se ha destacado también la relevancia filosófica de otros tipos de autoconocimiento, como saber que uno está frente a una puerta a partir de la percepción visual o saber que uno tiene las piernas cruzadas a partir de la propiocepción. De hecho, la distinción entre estos tipos de autoconocimiento es clave en el planteamiento de Peacocke. Por esta razón, estaré hablando de autoconocimiento psicológico, como hacen otros autores (Wright, 2012).

<sup>2</sup> Un juicio de orden superior es un juicio psicológico acerca de un estado mental propio. Puede ser de primera persona o impersonal, como veremos más adelante. Pero, excepto cuando sea conveniente, daré por supuesto que es un juicio de primera persona: un juicio cuyo contenido puede ser representado como <Yo soy F>, donde <x es F> es un concepto psicológico.

psicológico: (1) ser conducente a la verdad de ese juicio y (2) ser racional desde el punto de vista del pensador.

Empezaré precisando brevemente algunas ideas de Peacocke en epistemología y teoría del contenido, para luego mostrar qué es una explicación de algunos tipos de conocimiento y autoconocimiento en términos de la naturaleza del contenido (sección I). A continuación presentaré la explicación del autoconocimiento psicológico propuesta por Peacocke así como la objeción *à la* Lichtenberg que puede plantearse (sección II). Después de examinar el carácter subjetivo de la experiencia, introduciré una teoría auto-representacional de la conciencia (sección III). Pasaré luego a caracterizar la distinción entre contenidos *de se* explícitos e implícitos que es propia del relativismo o contextualismo semántico (sección IV). En la última sección argumentaré, primero, que la representación mediante la cual una experiencia consciente se representa a sí misma como sí misma, según una teoría auto-representacional de la conciencia, tiene un contenido *de se* implícito, para finalmente dar una explicación del autoconocimiento psicológico en términos de dependencia de contenido que evita cualquier objeción *à la* Lichtenberg (sección V).

## I

La epistemología de Peacocke considera el conocimiento como un logro de los juicios, que tienen un cierto contenido conceptual. Como cualquier otro estado mental de contenido conceptual, un juicio debe hacerse por una razón. En este sentido, la diferencia respecto a un estado mental de contenido no-conceptual<sup>3</sup> es que no puede haber una explicación completa de un juicio en términos causales o de procesamiento de la información. En otras palabras, un juicio no puede ser explicado enteramente a nivel sub-personal. Pues, la razón para hacer un juicio es siempre una razón desde el punto de vista del pensador, como es propio del internismo epistémico de Peacocke (2004a: 118). Además, la razón para hacer un juicio es, en ciertos casos paradigmáticos, otro estado mental que tiene un contenido conceptual o un contenido no-conceptual

---

<sup>3</sup> Aunque más adelante consideraré que el contenido relevante en la explicación del carácter subjetivo de la experiencia es no-conceptual, este aspecto de mi propuesta es secundario en este artículo. Por razones de espacio, no puedo ocuparme del contenido no-conceptual excepto en la medida en que es necesario para exponer el pensamiento de Peacocke.

en alguna relación de justificación con el contenido conceptual de ese juicio. En el primer caso tenemos, por ejemplo, la transición desde un juicio de contenido conceptual  $\langle p \text{ y } q \rangle$  a un juicio de contenido conceptual  $\langle p \rangle$ . En el segundo caso tenemos, por ejemplo, la transición desde la experiencia visual de un objeto de apariencia cuadrada a un juicio perceptual de contenido  $\langle \text{Eso es cuadrado} \rangle$ . Si esa experiencia visual tiene un contenido no-conceptual no puede constituir un ítem de conocimiento, dado que, como señalamos, no será explicada en términos de razones. Sin embargo, esa experiencia visual es un estado consciente que pertenece al *espacio de razones* precisamente porque puede ser la razón desde el punto de vista del pensador para hacer el correspondiente juicio perceptual (2001a: 253-255). Puede argumentarse ahora, a favor del contenido no-conceptual de la percepción, que si una experiencia tuviese un contenido conceptual tendría que explicarse en términos de la razón dada por otro estado mental de contenido conceptual o de contenido no-conceptual. Pero en ese caso parece que sería necesario postular en algún punto un estado mental de contenido no-conceptual para evitar una regresión al infinito en la cadena de razones (2014: 87).<sup>4</sup>

Respecto a la explicación de algunos tipos de conocimiento en términos de la naturaleza del contenido, Peacocke sostiene de entrada, en *The Realm of Reason*, que una parte fundamental de lo que explica que una transición entre estados mentales respecto a su contenido sea una transición a la cual un pensador tiene derecho, o esté legitimado [*is entitled*] para hacer, es que esa transición tienda a producir juicios verdaderos en la manera que es característica de las transiciones racionales (2004a: 11; Fernández, 2006). Esta manera característica consiste en que la transición sea *racional desde el punto de vista del pensador* (2004a: 101; 176). En segundo lugar, esta propiedad de *ser conducente a la verdad* que es propia de las transiciones racionales va a ser explicada en términos de la naturaleza de los contenidos, o condiciones de individuación, de los estados involucrados en la transición (2004a:

---

<sup>4</sup> En el contexto del planteamiento epistemológico de Peacocke me parece que este argumento es el mejor argumento a favor de la distinción entre contenido conceptual y contenido no-conceptual. Pero si es así, no es necesario pensar esa distinción en términos de composicionalidad o estructura. Es decir, nada se sigue acerca de si, a diferencia del contenido conceptual, el contenido no-conceptual carece de composicionalidad o estructura. Esta conclusión es muy relevante para poder hablar luego de contenidos no-conceptuales *de se*.

52). Por ejemplo, la propiedad de ser conducente a la verdad que tiene la transición desde la experiencia visual de un objeto de apariencia cuadrada a un juicio perceptual de contenido <Eso es cuadrado> va a ser explicada en términos de la naturaleza de los contenidos conceptual y no-conceptual de tales estados. Primero, parece que la mejor explicación de que esa experiencia visual tenga el contenido no-conceptual que tiene es el hecho de que, cuando el sujeto de esa experiencia está adecuadamente relacionado con el mundo, el evento o estado de cosas en el mundo representado por ese contenido causa la ocurrencia de esa experiencia (2004a: 69). En tal caso, esa experiencia visual es, en condiciones normales, correcta en su contenido.<sup>5</sup> Entonces, dado además que, por ejemplo, si un objeto cae bajo un cierto modo no-conceptual de presentación<sup>6</sup> en el contenido de esa experiencia entonces también cae bajo el concepto <x es cuadrado>, se sigue que la transición desde esa experiencia visual al juicio perceptual de contenido <Eso es cuadrado> es conducente a la verdad de ese juicio. Aunque en este punto Peacocke no está interesado directamente en una explicación del conocimiento sino de la racionalidad, puede argumentarse ahora que, puesto que la experiencia visual de un objeto de apariencia cuadrada es una razón para hacer un juicio perceptual de contenido <Eso es cuadrado> que, en condiciones normales, conduce a la verdad del juicio en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde esa experiencia a ese juicio, se sigue que esa experiencia visual es una razón concluyente para hacer ese juicio. Pero si ese juicio perceptual es hecho por una razón concluyente como consecuencia de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición, entonces hacer ese

---

<sup>5</sup> En efecto, un contenido no-conceptual es un contenido representacional. Pero es más apropiado hablar de verdad y condiciones de verdad en el caso de pensamientos y juicios, mientras que suele hablarse de corrección y condiciones de corrección cuando, por ejemplo, se trata de una experiencia (más aún, si la experiencia es entendida como un estado de contenido no-conceptual).

<sup>6</sup> Para Peacocke los contenidos no-conceptuales están constituidos por modos no-conceptuales de presentación, que son los análogos de los conceptos predicativos y no-predicativos como constituyentes de los contenidos conceptuales. Hablaré del contenido no-conceptual en términos de modos de presentación más que de *nociones*, que es como se expresa Peacocke recientemente (2014: 12), porque esta última expresión sugiere más bien la presencia de contenido conceptual. No parece una expresión afortunada.

juicio produce el conocimiento perceptual de que el objeto en cuestión es cuadrado (2005a: 169-172; 2004b: 86-90).

A continuación, expondré las ideas de Peacocke en *Being Known* acerca de los usos de la primera persona que son representacionalmente dependientes, para luego presentar su explicación del autoconocimiento no-psicológico basado en la percepción como un caso de explicación en términos de estados y contenidos. Un uso del concepto de primera persona en un juicio de contenido <Yo soy F> es *representacionalmente dependiente* si

(i) uno de los estados mentales conscientes del pensador representa un contenido <Yo soy F> como correcto; y

(ii) el pensador hace ese juicio como resultado de aceptar tal cual [*at face value*] ese estado consciente respecto a su contenido (1999: 264-266).

En continuidad con el análisis de los juicios perceptuales que ya hemos realizado, tendríamos que, por ejemplo, un juicio perceptual de contenido <Yo estoy frente a una puerta> es hecho por un pensador como resultado de aceptar tal cual una experiencia visual respecto a ese mismo contenido. Pero, aunque en esa obra Peacocke no se plantea la cuestión de si el estado consciente tiene un contenido conceptual o no-conceptual, es claro, considerando las ideas que ya hemos desarrollado, que, a diferencia del juicio perceptual, la experiencia visual debe tener un contenido no-conceptual. De otro modo la explicación de esa experiencia visual en términos de razones requeriría la ocurrencia de otro estado consciente.

Ahora bien, el contenido no-conceptual de esa experiencia visual está constituido parcialmente por un modo de presentación *de se*, o de primera persona, que es el análogo no-conceptual del concepto de primera persona en el juicio.<sup>7</sup> El contenido no-conceptual de un estado consciente está constituido por un modo *de se* cuando la condición que un objeto debe satisfacer para ser el referente de ese modo es ser el sujeto de ese estado. En este sentido, se dice que ese estado consciente tiene un contenido reflexivo respecto al sujeto o tiene la propiedad de ser reflexivo

---

<sup>7</sup> De acuerdo con una distinción que introduciremos más adelante, esto significa que para Peacocke un contenido no-conceptual *de se* es *explícito*.

respecto al sujeto. Así, la condición de individuación de un modo *de se* se establece por analogía con la manera en que la condición de individuación del concepto de primera persona se establece en términos de la regla de referencia según la cual la condición que un objeto debe satisfacer para ser el referente de ese concepto en un juicio es ser el pensador de ese juicio (2014: 8-13; 2008: 56).<sup>8</sup> Desde luego, no parece que la experiencia visual de estar frente a una puerta siempre consista, cuando es verídica, en ver el cuerpo propio, o partes de él, como estando frente a esa puerta. Pero Peacocke señala que la experiencia visual del cuerpo propio no es necesaria para que esa experiencia tenga un contenido no-conceptual *de se* (2014: 36). Esto es así debido a que un modo *de se* en el contenido no-conceptual de un estado consciente se caracteriza, al igual que el concepto de primera persona, por referirse *de iure* al sujeto de ese estado consciente, en el sentido de que la determinación del sujeto de ese estado como el referente de ese modo no depende de satisfacer la condición de ser dado de alguna otra manera en la experiencia (2014: 9; 48).

Entonces, podemos decir que la dependencia representacional de un uso de la primera persona consiste en hacer, por ejemplo, un juicio perceptual de contenido conceptual <Yo estoy frente a una puerta> como resultado de aceptar tal cual una experiencia visual respecto a su contenido no-conceptual *de se*, que eventualmente puede ser descrito *desde fuera* (es decir, mediante los conceptos usados en ese juicio) como <Yo estoy frente a una puerta>.<sup>9</sup> En general, digamos que, para Peacocke,

---

<sup>8</sup> Originalmente, en *A Study of Concepts*, Peacocke defendió que la condición de individuación o identidad de un concepto viene dada por la *condición de posesión* de ese concepto; es decir, la condición que un pensador debe satisfacer para poseer un concepto da la condición que un objeto debe satisfacer para ser el referente de ese concepto (1992: 5; 16-17). Estas ideas se mantienen durante mucho tiempo (2005b: 753-754). Pero, a partir de *Truly Understood* (2008), Peacocke sostiene que la condición de individuación de un concepto viene dada por la *regla de referencia* para ese concepto, que es una regla que establece directamente cuál es la condición que un objeto debe satisfacer para ser el referente de ese concepto. En el resto del artículo estaré dando por supuesta esta explicación de los conceptos en términos de reglas de referencia, aunque no es relevante optar por una u otra explicación. En otro lugar he desarrollado una teoría del concepto de primera persona en términos de condiciones de posesión (Vidal, 2016).

<sup>9</sup> Como existe la práctica de atribuir un estado con un contenido no-conceptual *de se* usando un cuasi-índexico de primera persona. Por ejemplo, el

el uso de la primera persona en un juicio de contenido <Yo soy F> es representacionalmente dependiente si

(i) uno de los estados mentales conscientes del pensador es un estado que representa un contenido no-conceptual *de se* como correcto (un contenido que puede ser descrito desde fuera como <Yo soy F>); y

(ii) el pensador hace ese juicio como resultado de aceptar tal cual ese estado consciente respecto a su contenido.

Considerando la explicación de algunos tipos de conocimiento que fue introducida anteriormente, veremos ahora la relevancia de las condiciones (i) y (ii) en la explicación del autoconocimiento no-psicológico basado en la percepción. Por un lado, la condición (i) garantiza la conductividad a la verdad en términos de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición desde un estado mental consciente con ese contenido *de se* al juicio de primera persona. Por otro lado, la condición (ii) expresa el requisito internista de que el estado consciente con ese contenido *de se* sea la razón desde el punto de vista del pensador para hacer el juicio de primera persona (2005a: 172).

Supongamos que un pensador hace un juicio perceptual de contenido <Yo estoy frente a una puerta> a partir de una experiencia visual con cierto contenido no-conceptual *de se*. Pues bien, teniendo en cuenta la naturaleza de los conceptos y los modos de presentación involucrados en la transición, se sigue, en primer lugar, que si esa experiencia es correcta en su contenido no-conceptual *de se* entonces ese juicio perceptual también es verdadero. Es decir, la transición de esa experiencia visual a ese juicio perceptual es *preservadora de la corrección/verdad*. En efecto, supongamos que el concepto predicativo <x es F>, en este caso el concepto espacial <x está frente a una puerta>, es tal que si un objeto cae bajo el correspondiente modo espacial en esa experiencia, digamos *f*, también cae bajo ese concepto según la regla de referencia para ese concepto. Supongamos, además, que el sujeto de esa experiencia visual *es*

---

estado de un perro cuyo contenido es descrito así: le parece que el hueso está frente a él (él mismo). Esto permite identificar el estado del perro sin que, por ello, le atribuyamos realmente la posesión del concepto de primera persona. La práctica está legitimada a causa del vínculo racional que en nuestro caso existe entre contenidos conceptuales y no-conceptuales (2014: 88-89).

también el pensador del juicio perceptual, como precisamente establece la condición (i). Recordemos ahora que el concepto no-predicativo de primera persona se individúa en términos de la regla de referencia según la cual ese concepto refiere al pensador del juicio cuyo contenido está parcialmente constituido por ese concepto, mientras que el modo *de se* en la experiencia visual se individúa análogamente en términos de referirse al sujeto de esa experiencia. Se sigue entonces que si el sujeto de esa experiencia cae bajo el modo *f* de tal manera que esa experiencia es correcta en su contenido no-conceptual *de se*, entonces el pensador del juicio, que también es el sujeto de la experiencia, cae bajo el concepto <x está frente a una puerta>, de tal manera que el juicio perceptual de contenido <Yo estoy frente a una puerta> es verdadero (2014: 94-95).<sup>10</sup> Resulta, en segundo lugar, que, como señalé previamente en relación al caso perceptual general, parece que la mejor explicación de que esa experiencia visual tenga el contenido no-conceptual *de se* que tiene es el hecho de que, cuando el sujeto de esa experiencia está adecuadamente relacionado con el mundo, el evento o estado de cosas en el mundo representado por ese contenido (a saber: que el sujeto de esa experiencia esté efectivamente frente a una puerta) causa la ocurrencia de esa experiencia. En tal caso, en condiciones normales esa experiencia visual es *correcta en su contenido*. Pero, dado que, por una parte, la transición de esa experiencia al juicio perceptual es preservadora de la corrección/verdad y, por otra parte, esa experiencia es correcta en su contenido, se sigue que la condición (i) garantiza en este caso, en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición, que la transición es *conducente a la verdad*.

Además, no cabe duda de que esa transición conduce a la verdad de la manera que es característica de las transiciones racionales. Pues, el pensador hará ese juicio perceptual como resultado de aceptar tal cual esa experiencia visual respecto a su contenido no-conceptual *de se*, como establece la condición (ii), porque ese juicio perceptual no tiene un contenido que vaya más allá de lo que, desde su punto de vista, está justificado por el contenido de la experiencia. Entonces, la experiencia visual de estar frente a una puerta es la *razón del pensador*

---

<sup>10</sup> Desde luego, esto requiere comprometerse, como hace Peacocke, con la tesis de que un sujeto de conciencia hereda ciertas propiedades físicas, como la propiedad de estar frente a una puerta, de ese *cuero* desde el cual ese sujeto experimenta el mundo (2014: 111-112).

para hacer un juicio perceptual de contenido <Yo estoy frente a una puerta>. Puede argumentarse ahora que, puesto que la experiencia visual con ese contenido no-conceptual *de se* es una razón para hacer un juicio perceptual de contenido <Yo estoy frente a una puerta> que, en condiciones normales, conduce a la verdad del juicio en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde esa experiencia a ese juicio, se sigue que esa experiencia visual es una razón concluyente para hacer ese juicio. Pero si ese juicio perceptual es hecho por una razón concluyente como consecuencia de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición, entonces hacer ese juicio produce el *autoconocimiento perceptual* de que uno mismo está frente a una puerta.<sup>11</sup>

## II

Ahora bien, Peacocke sostiene que un juicio de contenido <Yo soy F> que es una auto-adscripción psicológica donde el concepto predicativo <x es F> es un concepto psicológico predicado de un estado mental consciente,<sup>12</sup> es tal que el uso de la primera persona en ese juicio es *representacionalmente independiente* porque no se satisfacen las condiciones (i) ni (ii) (1999: 266-267). Supongamos, por ejemplo, que la experiencia visual de una mesa de apariencia cuadrada sólo tiene ese contenido representacional. Es obvio así que el uso de la primera persona en un juicio de orden superior acerca de esa experiencia es representacionalmente independiente porque esa experiencia no tiene un contenido representacional *de se* tal que el pensador haga el juicio de orden superior como resultado de aceptar tal cual esa experiencia respecto a ese contenido (1999: 285).

Sin embargo, es importante darse cuenta de que hay ciertos casos que, a pesar de no ser casos de dependencia representacional en el

---

<sup>11</sup> Se puede inferir que Peacocke ofrecería una explicación equivalente del autoconocimiento no-psicológico correspondiente a un juicio de contenido <Yo tengo las piernas cruzadas> (o <Mis piernas están cruzadas>) cuando es hecho como resultado de aceptar tal cual una cierta propiocepción somática respecto a su contenido no-conceptual *de se* (2014: 112).

<sup>12</sup> No es sólo cuestión de que el concepto predicativo sea un concepto psicológico. Pues, también hay auto-adscripciones psicológicas de estados mentales *inconscientes*, algo que queda fuera de una explicación del autoconocimiento psicológico en el sentido de este artículo.

sentido definido, son tales que la transición desde un estado mental consciente con cierto contenido representacional a un juicio de orden superior acerca de ese estado es conducente a la verdad. En efecto, considérese el uso de la primera persona en un juicio de orden superior de contenido <Yo *veo* que esa mesa es cuadrada> que es hecho a partir de la experiencia visual de una mesa de apariencia cuadrada. Por analogía con el concepto demostrativo perceptual <esa mesa>, el contenido de esa experiencia estará constituido en parte por un modo de presentación cuya condición de individuación es que el referente de ese modo debe ser una mesa que es *vista por el sujeto de esa experiencia*. Entonces, aunque en este caso no se satisface la condición (i), resulta que todo contexto en el que esa experiencia visual es correcta en su contenido no-conceptual es un contexto en el que ese juicio de orden superior es verdadero. Pues, esa experiencia visual no podría ser correcta en su contenido en un determinado contexto a menos que el sujeto de ese contexto (es decir, el sujeto de esa experiencia) estuviera viendo una mesa cuadrada. Pero si el sujeto de ese contexto está viendo una mesa cuadrada, se sigue, por el uso de la primera persona en el juicio de orden superior, que ese juicio es verdadero en ese mismo contexto (1999: 267-268). En este sentido, se trata de un caso en el que la transición de un estado mental consciente a un juicio de orden superior acerca de ese estado es preservadora de la corrección/verdad en todo contexto. Dado además que la mejor explicación de la ocurrencia de esa experiencia visual en un determinado contexto es haber sido causada por la presencia de una mesa cuadrada en ese contexto, tenemos que la transición en cuestión también es conducente a la verdad en todo contexto.

Podría pensarse así que, a pesar de que no hay dependencia representacional, Peacocke tiene a mano una explicación de ciertos casos de autoconocimiento psicológico en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde un estado mental consciente a un juicio de orden superior. Pero recordemos que la explicación de algunos tipos de conocimiento (y autoconocimiento) requiere también que el estado mental consciente sea una *razón del pensador* para hacer el juicio correspondiente. Sin embargo, Peacocke sostiene que un juicio de orden superior de contenido <Yo veo que esa mesa es cuadrada> no es un juicio que el pensador haga como resultado de aceptar tal cual respecto a su contenido la experiencia visual de una mesa de apariencia cuadrada. En efecto, el contenido del juicio es un contenido psicológico que va más allá de lo que está justificado por el contenido no-psicológico de

la experiencia visual, además de ser un contenido *de se* (o de primera persona) que también va más allá de lo que está justificado por el contenido impersonal de esa experiencia. El planteamiento de Peacocke en este punto es entonces que, puesto que el juicio de orden superior tiene un contenido que desde el punto de vista del pensador va más allá de lo que está justificado por el contenido de la experiencia visual, el *contenido* representacional de esa experiencia no puede explicar que esa experiencia sea la razón del pensador para hacer ese juicio (1999: 272-273; 275).

Por ello, Peacocke ensaya una explicación del autoconocimiento psicológico en términos no-representacionales. La idea es que la *ocurrencia* misma de un estado mental consciente, no su contenido representacional, es lo que explica que ese estado consciente sea la razón que tiene un pensador para hacer un juicio de orden superior acerca de ese estado. De entrada, dado que ese estado mental es *consciente*, ese estado está disponible para que el pensador pueda auto-adscribirse mediante un juicio de orden superior. Más aún, Peacocke considera que la disponibilidad de un estado mental por medio de la conciencia es una razón desde el punto de vista del pensador para auto-adscribirse ese estado porque en la modalidad consciente sólo están disponibles los estados mentales *proprios*: aunque en cierto sentido un sujeto puede ser consciente [*aware*] del estado mental de otro sujeto, no puede ser consciente de ese estado de la manera especial en la que sus propios estados mentales conscientes están disponibles para él (2008: 188; 2014: 130). Esta disponibilidad idiosincrásica para el sujeto de un estado mental consciente es lo que explica que la auto-adscripción de ese estado mediante un juicio de orden superior sea una respuesta racional, y no sólo una respuesta causal, a la ocurrencia de ese estado (2008: 187-189; 2014: 224). Además, en el caso particular de una experiencia, y otros estados mentales conscientes, puede decirse que esta disponibilidad idiosincrásica para el sujeto de experiencia viene dada por la fenomenología de esa experiencia, en el sentido de que para ese sujeto hay algo que es cómo es tener esa experiencia (2008: 175; 2014: 40-41).

Por tanto, debe proponerse a la vez otra explicación, diferente de la examinada anteriormente en el caso del juicio <Yo veo que esa mesa es cuadrada>, según la cual la transición desde un estado mental consciente a un juicio de orden superior acerca de ese estado es conducente a la verdad. Supongamos entonces que un pensador hace un juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor> a partir de la ocurrencia

consciente de una sensación de dolor que es co-consciente respecto a ese juicio (es decir, pertenecen a la misma unidad de la conciencia).<sup>13</sup> Pues bien, teniendo en cuenta la naturaleza de los conceptos usados en el juicio, se sigue de la ocurrencia de esa sensación que ese juicio es verdadero. En efecto, el concepto psicológico <x siente dolor> es tal que si un sujeto tiene una sensación de dolor entonces cae bajo ese concepto psicológico según la regla de referencia para ese concepto. Supongamos, además, que el sujeto de esa sensación *es* también el pensador del juicio de orden superior. Esto es simplemente una consecuencia de que esa sensación y ese juicio son co-conscientes. Recordemos ahora que el concepto de primera persona se individúa en términos de la regla de referencia según la cual ese concepto refiere al pensador del juicio cuyo contenido está constituido por ese concepto. Entonces el pensador del juicio, que también es el sujeto de la sensación, cae bajo el concepto psicológico <x siente dolor>, de manera que el juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor> es verdadero.<sup>14</sup> Puede argumentarse ahora que, puesto que la ocurrencia consciente de una sensación de dolor es una razón para hacer un juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor> que conduce a la verdad del juicio en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde esa sensación a ese juicio, se sigue que la ocurrencia consciente de esa sensación es una razón concluyente para hacer ese juicio. Pero si ese juicio de orden superior es hecho por una razón concluyente como consecuencia de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición, entonces hacer ese juicio produce el *autoconocimiento psicológico* de que uno mismo siente dolor (1999: 272-279; 2008: 193-195; 2010: 542-543; 2012: 180-183; 2014: 104; 146-147 ; 217-218).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> A partir de ahora me ocuparé paradigmáticamente de este caso, aunque, según Peacocke, su explicación es igualmente válida para el caso anterior.

<sup>14</sup> En otras palabras, la clave de esta explicación es que el sujeto que está en una relación de posesión con la sensación es el *mismo* sujeto que está en una relación de referencia con el concepto de primera persona en el juicio, dado que esa sensación y ese juicio son co-conscientes (1999: 273-275).

<sup>15</sup> Puede decirse también que esta es una explicación según la cual es específicamente constitutivo de la naturaleza del concepto psicológico <x siente dolor> que tener esa sensación es una razón concluyente para hacer ese juicio de orden superior. Peacocke sostiene, además, que los conceptos psicológicos son tales que el concepto de primera persona tiene un rol especial en la explicación

Es importante señalar que, aunque esta explicación del autoconocimiento psicológico no es una explicación en términos del contenido del estado mental consciente involucrado en la transición desde ese estado a un juicio de orden superior, es con todo una explicación en términos de la naturaleza de los estados mentales así como de *alguno* de los contenidos involucrados en esa transición. Pues, es en parte una explicación en términos de los conceptos usados en el juicio de orden superior. Pero dado que Peacocke pretende ofrecer un modelo de explicación de las transiciones racionales desde un estado mental consciente a un cierto tipo de juicio que sea válido tanto para el conocimiento (y autoconocimiento) perceptual como para el autoconocimiento psicológico, entre otros tipos de conocimiento, precisamente sostiene que una explicación en términos de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición sólo requiere invocar uno u otro de tales contenidos (2004a: 26; 58-59; 2009: 478-479).

Ahora bien, entre otras observaciones críticas posibles (Coliva, 2008; Heal, 2012), a la explicación de Peacocke se le puede plantear una objeción *à la* Lichtenberg (Campbell, 2012: 366-367; Coliva, 2012: 40-43), quien, como es sabido, argumentó contra el *cogito* cartesiano en el sentido de que tener un pensamiento consciente sólo legitima la conclusión impersonal de que se piensa o hay pensamiento. En efecto, la explicación de Peacocke no justifica en primer lugar por qué las transiciones psicológicas racionales van desde, por ejemplo, una sensación de dolor a un juicio de orden superior de contenido personal <Yo siento dolor> más que desde una sensación de dolor a un juicio de orden superior de contenido *impersonal* <Esta es una sensación de dolor>. Téngase en cuenta, de entrada, que según Peacocke un estado mental consciente no tiene un contenido representacional *de se* mediante el cual ese estado sea representado explícitamente como propio (1999: 285; 287-288; 2008: 192; 2014: 214). Sin embargo, también es cierto que Peacocke podría decir que en el caso de, por ejemplo, una sensación de dolor, esa sensación no le es presentada o dada al sujeto como propia mediante sus propiedades representacionales sino mediante las propiedades

---

de su naturaleza. Son conceptos *anclados en el sujeto*: para poseer un concepto psicológico, su poseedor debe saber cómo aplicar el concepto en su propio caso antes de saber aplicarlo en el caso de una tercera persona (2005c: 222-232; 2008: 170-182; 194; 2010: 525-526; 2014: 223-232).

sensoriales constitutivas de su fenomenología (2001b: 611-612).<sup>16</sup> Pero, independientemente de que pensemos en términos de propiedades representacionales o no, no parece que la fenomenología de una sensación de dolor sea una razón desde el punto de vista del pensador para hacer un juicio de orden superior de contenido personal más que de contenido impersonal, sino al contrario.<sup>17</sup> Aunque ciertamente, como sostiene Peacocke, a través de la fenomenología un sujeto es consciente de su propia experiencia de una manera especial mediante la cual no puede ser consciente de la experiencia de otro sujeto, esto no implica que la experiencia se le presente como *suya* en cualquier sentido que signifique que esa experiencia tiene un contenido fenoménico de primera persona. Una cosa es que la fenomenología de una experiencia sea de primera persona porque esa experiencia le es presentada o dada al sujeto *de una manera especial*, y otra cosa es que la fenomenología de una experiencia sea de primera persona porque esa experiencia le es presentada o dada al sujeto *como propia*. Claramente, la calificación ‘de primera persona’ es aquí equívoca mientras no se muestre que esa manera especial de

---

<sup>16</sup> Más exactamente, Peacocke sostiene que la fenomenología de una experiencia tiene que ser explicada tanto en términos de su contenido representacional no-conceptual como en términos de las propiedades sensoriales, o subjetivas, de esa experiencia. Peacocke no niega, sin embargo, que una sensación tenga un contenido representacional acerca, por ejemplo, de una parte del cuerpo (2008: 192), aunque paradójicamente en otro lugar dice que no tiene condiciones de corrección (2014: 214).

<sup>17</sup> Téngase en cuenta aquí que, según Coliva, Peacocke rechaza que en un estado consciente el sujeto de ese estado se haga manifiesto de algún modo (o, equivalentemente, que ese estado le sea dado o presentado al sujeto como propio) (Coliva, 2012: 33). Precisamente ella, que defiende la tesis contraria en su explicación del autoconocimiento psicológico, argumenta así que la explicación de Peacocke es susceptible de una objeción *à la* Lichtenberg. Me siento inclinado a esta interpretación de Peacocke, pero, como sugerí en el texto, su posición no es clara en lo concerniente a las propiedades sensoriales o subjetivas. Por eso, mi planteamiento será más bien el siguiente. Defenderé, a diferencia de Coliva, la observación fenomenológica de que no parece que la conciencia de un estado mental haga manifiesto de algún modo al sujeto de ese estado. Si esto es correcto, la explicación de Peacocke cae en un dilema. O bien es susceptible de una objeción *à la* Lichtenberg, en el caso de que la interpretación que Coliva hace de Peacocke sea correcta. O bien es susceptible, como la explicación de Coliva lo es, de una crítica desde la observación fenomenológica que acabo de señalar.

ser dadas las propias experiencias consiste, al menos parcialmente, en ser dadas como propias (Guillot, 2016: 12-14; 16-18). De hecho, parece que, por ejemplo, una sensación de dolor sólo le es dada al sujeto en términos impersonales, como una sensación que es característicamente desagradable, tiene una cierta intensidad y está localizada en alguna parte del cuerpo. Pero en ese caso la ocurrencia consciente de una sensación de dolor debería ser, más bien, la razón del pensador para hacer un juicio de orden superior de contenido impersonal <Esta es una sensación de dolor>.<sup>18</sup>

### III

En la fenomenología, o carácter fenoménico, de una experiencia es frecuente distinguir entre el carácter cualitativo, que cambia de experiencia a experiencia según las propiedades cualitativas que son específicas de cada experiencia (como, por ejemplo, de una experiencia del sabor de la cerveza a una experiencia del azul del cielo) y el *carácter subjetivo*, o subjetividad de la conciencia, que es constante a través de esa variabilidad cualitativa (Levine, 2001: 6-7; Kriegel, 2009: 45-57). Por ello mismo puede afirmarse que, así como el carácter cualitativo determina las condiciones de identidad de una experiencia consciente, el carácter subjetivo determina sus condiciones de existencia: es lo que hace que una experiencia sea consciente en absoluto (Kriegel, 2009: 10). A veces esta idea del carácter subjetivo se expresa diciendo que no sólo es constitutivo de una experiencia consciente ser *en* un sujeto, en el sentido de que debe haber un sustrato en el que esa experiencia ocurre, sino también ser *para* un sujeto (o tener la propiedad de ser-para-mí), en el sentido de que debe haber alguien para quien hay algo que es cómo es tener esa experiencia (Kriegel, 2009: 8; Sebastián, 2012: 156). Así, se trata

---

<sup>18</sup> En este punto he estado considerando únicamente la razón del pensador para hacer un juicio más que otro a partir de la *fenomenología* de la experiencia, como hace Peacocke. Alguien puede plantear una objeción en términos del rol funcional del concepto de primera persona respecto a la acción, en el sentido de que la razón de un pensador para hacer un juicio de contenido <Yo siento dolor>, más que un juicio de contenido <Esta es una sensación de dolor>, es que ese juicio dispone al pensador a, por ejemplo, ejecutar alguna acción o movimiento. Sin embargo, cabe responder, entre otras cosas, que un juicio *à la* Lichtenberg puede desempeñar el mismo rol funcional (Campbell, 2012: 369-371). En cualquier caso, no me puedo ocupar de estas cuestiones aquí.

de que, por ejemplo, un estado mental no-consciente, como un estado sub-personal, sólo es en un sujeto porque, a diferencia de un estado mental consciente, no le es dado al sujeto de ese estado de una manera especial. Pero, como ya señalamos anteriormente, esto no implica que un estado mental consciente le es dado al sujeto como suyo. En otros términos: aunque es algo trivial que si un sujeto tiene una experiencia que es para él entonces ese sujeto es *consciente de esa experiencia*, no se sigue que también es *consciente de él mismo* como teniendo esa experiencia. De hecho, no parece ser constitutivo de una experiencia consciente tener un *quale-yo*, en el sentido de una propiedad fenoménica constante mediante la cual todas las experiencias conscientes son marcadas como propias, en adición a los *qualia* específicos de cada experiencia particular (Prinz, 2012: 123-124; Dainton, 2008: 150; 242; Bermúdez, 2011: 162-165).<sup>19</sup> Teniendo en cuenta que el carácter subjetivo es cuestión de que una experiencia le es dada al sujeto de una manera especial, puede decirse que el carácter subjetivo no es en primera instancia un aspecto de qué se experimenta sino de cómo se experimenta: no es un contenido de experiencia sino una manera constitutiva de experimentar (Zahavi y Kriegel, 2015: 37-38). Puede ser que, al sostener la tesis contraria, esté cometándose un error análogo al de la falacia de la luz en el frigorífico: alguien que no sabe cómo funciona este aparato podría pensar que, como cada vez que abre la puerta la luz interior está encendida, esa luz está permanentemente encendida. Del mismo modo, está la tentación de pensar que, como cada vez que reportamos una experiencia que ya era consciente esa experiencia es juzgada como propia mediante el uso de la primera persona, entonces también esa experiencia debió presentarse como propia en la inmediatez de la vida consciente, es decir, en la conciencia inmediata que teníamos de ella (Scheer, 2009: 101).<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> En la formulación del carácter fenoménico de la experiencia puede mencionarse la condición de ser para un sujeto dentro del alcance de un cuantificador sobre el carácter cualitativo: hay algo que es cómo es tener una experiencia para alguien. Pero esto contribuye a generar la ilusión de que ser para un sujeto es parte de lo que se experimenta cualitativamente. Es mejor, por tanto, una formulación en la que se mencione la condición de ser para un sujeto *fuera del alcance* de ese cuantificador: hay alguien para quien hay algo que es cómo es tener una experiencia.

<sup>20</sup> No es posible plantear aquí una discusión sobre el carácter subjetivo de la experiencia, algo que siempre es debatible. Muchos autores atenúan la tesis

Una vez que entendemos así el carácter subjetivo de la experiencia, es posible dar una explicación del mismo en términos de una teoría auto-representacional<sup>21</sup> de la conciencia. De hecho, me comprometeré ahora con una teoría auto-representacional para, más adelante (sección V), mostrar que una explicación del carácter subjetivo de la experiencia en términos auto-representacionales requiere ser completada de tal modo que estaré en condiciones de presentar una explicación del autoconocimiento psicológico en términos de dependencia de contenido (que, sin embargo, no es dependencia representacional).<sup>22</sup> Aunque existen distintas versiones de este tipo de teorías (Kriegel y Williford,

---

de que tener una experiencia consciente implica algún grado de autoconciencia hablando de autoconciencia pre-reflexiva (entre otros: Gennaro, 2002; Gallagher y Zahavi, 2013). Sebastián habla indistintamente de que las experiencias son representadas como mías y de que las experiencias son “implícitamente marcadas como mis experiencias” (2012: 160). Esta equivalencia tiene sentido en el contexto de una propuesta según la cual el sujeto de una experiencia es representado en el contenido de esa experiencia como sujeto, no como objeto, lo que significa que no requiere ser identificado y, por tanto, hay inmunidad a un error de identificación (2012: 162-163). Como se verá, este no es el sentido en el que las experiencias conscientes tienen un contenido *de se* implícito, según mi propuesta, puesto que el sujeto de una experiencia no es representado en absoluto en ese tipo de contenido.

<sup>21</sup> Es importante señalar que, como veremos, la subexpresión “auto” [*self*] es aquí un pronombre reflexivo usado solamente para referirse al hecho de que las experiencias conscientes se representan *a sí mismas*.

<sup>22</sup> En este punto, podría plantearse una objeción a la posibilidad de dar, en general, una explicación del autoconocimiento psicológico a partir de una explicación del carácter subjetivo de la experiencia. Pues, se supone que se trata del autoconocimiento tanto de experiencias como de *pensamientos* (o juicios) conscientes, que quizá no tienen ninguna fenomenología característica. Sin embargo, una cosa es que la fenomenología de un pensamiento consciente no consista en tener ciertas propiedades sensoriales y otra cosa es que no tenga fenomenología (a este respecto puede hablarse, por contraste, de fenomenología cognitiva). Más aún, es posible sostener que el carácter subjetivo es separable del carácter cualitativo, aunque no ocurra lo contrario (Kriegel, 2009: 52-57). A este respecto, me parece que efectivamente los pensamientos conscientes no tienen ningún carácter cualitativo (sensorial o de otro tipo) pero son, como cualquier estado consciente, para un sujeto. Aunque en este sentido mi explicación no pierde generalidad, me centraré, no obstante, paradigmáticamente en el caso de las experiencias.

2006; Gennaro, 2012), consideraré a continuación la versión más prominente (Kriegel, 2009).<sup>23</sup> Como es obvio, no puedo fundamentar aquí por extenso, lo que requeriría al menos un artículo independiente, las razones para preferir una teoría auto-representacional frente a otro tipo de teorías, pero esbozaré algunas ideas centrales de la teoría de U. Kriegel. Digamos, de entrada, que una teoría auto-representacional es aquella que explica el carácter subjetivo consistente en que una experiencia es para un sujeto en términos de la propiedad que tienen las experiencias conscientes de representarse *a sí mismas*. Esto significa que, por ejemplo, una experiencia de algo rojo es un estado mental con un contenido de primer orden que representa algo rojo y un contenido de segundo orden que representa la propia experiencia.

Primero, parece obvio según Kriegel que una experiencia es para un sujeto sólo cuando el sujeto es consciente *de* esa experiencia, lo que significa que puede hablarse de una conciencia interna [*inner awareness*] de esa experiencia por analogía con la conciencia externa mediante la cual uno es, por ejemplo, consciente de un pájaro cuando está observándolo (2009: 105-106). Ahora bien, el paso de hablar de conciencia interna a hablar de *representación* requiere una fundamentación ulterior. Pues, podría objetarse (Levine, 2006; Hellie, 2007) que la relación entre la conciencia interna y aquello de lo que se es consciente (es decir, las propiedades cualitativas de la experiencia) es más íntima que la relación entre una representación y aquello que es representado. En particular, esa intimidad implica que no puede haber una brecha entre cómo una experiencia consciente es y cómo una experiencia consciente parece que es, o entre las propiedades cualitativas que una experiencia realmente tiene y las propiedades cualitativas de las que uno es consciente cuando es consciente de la experiencia. No puede ocurrir, por ejemplo, que observando un pájaro mi experiencia tenga un carácter cualitativo de rojo pero yo sea consciente de la experiencia como teniendo un carácter cualitativo de verde. A esta objeción Kriegel responde que la conciencia interna debe entenderse como una representación *constituyente*, en el sentido de que las propiedades cualitativas de una experiencia son constituidas por esa representación. Entonces, la razón de que las propiedades cualitativas de una experiencia no puedan ser representadas

---

<sup>23</sup> Sin embargo, me parece que la propuesta que voy a hacer más adelante sobre el carácter subjetivo de la experiencia es igualmente compatible con otras versiones de la teoría auto-representacional.

erróneamente no es un especial logro cognitivo sino el hecho de que son constituidas por la representación interna de esa experiencia. De este modo resulta garantizada la intimidad según la cual no puede haber una brecha entre la conciencia interna y aquello de lo que se es consciente (2009: 106-111).

Se trata de ver ahora cómo se justifica el paso de hablar de representación a hablar de *auto-representación*. En efecto, aunque la representación interna de una experiencia sea una representación constituyente, eso no parece excluir que esa representación sea un estado mental numéricamente distinto de esa experiencia. Pero en ese caso no deberíamos decir que las experiencias se representan a sí mismas. Examinaré aquí sólo una parte, la *vía negativa*, de la argumentación de Kriegel a favor de la auto-representacionalidad de la experiencia.<sup>24</sup> El problema es que si la representación interna de una experiencia fuera un estado mental numéricamente distinto de esa experiencia, entonces esa representación podría ser errónea simplemente porque esa experiencia no existe. Pues, dos estados mentales numéricamente distintos pueden existir separadamente. Pero entonces sería posible el siguiente escenario: supongamos que  $S_1$  y  $S_2$  son dos sujetos tales que ambos tienen la misma representación interna al mismo tiempo pero mientras que  $S_1$  tiene entonces la experiencia consciente que está siendo representada, en el caso de  $S_2$  esa experiencia no existe. Pues bien, dado que el carácter subjetivo de la experiencia está determinado por la representación interna, se seguiría que el mismo carácter subjetivo se da en ambos casos. Pero esta consecuencia no tiene sentido puesto que la experiencia consciente sólo existe en el caso de  $S_1$ , lo que significa que el carácter subjetivo consistente en que esa experiencia es para un sujeto sólo puede darse en el caso de  $S_1$ . En otras palabras, si  $S_2$  tiene la representación interna mediante la cual se da el carácter subjetivo de la experiencia en el

---

<sup>24</sup> Esta argumentación está dirigida, por tanto, contra aquellas teorías de la conciencia en términos de representaciones de orden superior, pensamientos o percepciones de orden superior, según las cuales tales representaciones son estados mentales numéricamente distintos de los estados (de orden inferior) que vuelven conscientes. Con anterioridad, propuse una teoría de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior concebidos como pensamientos *de se* implícitos (Vidal, 2015). Pero, entre otras cosas, el problema del error como carencia de objeto [*target*] que examino a continuación me condujo hacia la solución auto-representacional.

caso de  $S_1$ , entonces también  $S_2$  debería tener una experiencia consciente adecuadamente representada mediante esa representación (2009: 129-132). Obsérvese ahora que es lógicamente imposible que se plantee este problema en una teoría auto-representacional: es incoherente suponer que la auto-representación de una experiencia sea errónea porque esa experiencia no existe, dado que es incoherente suponer que una experiencia puede representarse a sí misma cuando en realidad no existe (2009: 136).

Así, como una teoría general acerca de todos los estados mentales conscientes, la propuesta de Kriegel puede formularse inicialmente del siguiente modo: para cualquier estado mental  $M$  de un sujeto  $S$ ,  $M$  tiene carácter subjetivo si y sólo si hay un estado mental  $M^*$  tal que (a)  $S$  está en  $M^*$ , (b)  $M^*$  es una representación de  $M$  y (c)  $M^* = M$  (2009: 156-157).<sup>25</sup> Sin embargo, Kriegel argumenta que la condición (b) debe completarse en el sentido de garantizar que la representación del estado  $M$  es adecuada. Es especialmente importante para los propósitos de este artículo señalar ahora que, para que la representación de una experiencia sea adecuada a efectos de explicar el carácter subjetivo, se requiere, entre otras cosas, que se trate de una representación *esencial*. La idea aquí es establecer una distinción análoga a la distinción entre tener un pensamiento que es accidentalmente acerca de uno mismo (por ejemplo, un pensamiento de contenido <El autor de *Being Known* está en lo correcto> por parte de Peacocke) y tener un pensamiento que es esencialmente acerca de uno mismo (un pensamiento de contenido <Yo estoy en lo correcto> por parte de Peacocke). Supongamos que mientras está leyendo *Being Known* Peacocke piensa que el autor de ese libro está en lo correcto sin recordar por un momento que él mismo es el autor. Resulta así que, a diferencia de tener un pensamiento esencial acerca de uno mismo, tener un pensamiento accidental acerca de uno mismo

---

<sup>25</sup> En realidad, esta caracterización de la propuesta de Kriegel es incompleta como está. Según él, la teoría auto-representacional debe hacerse cargo de que una experiencia consciente está estructurada y articulada en diferentes ítems discernibles. De ahí que una explicación adecuada de la ontología de la conciencia debe reflejar esa estructura interna (2009: 204-205). Entonces, concluye que un estado mental consciente  $M$  es un estado complejo internamente diferenciado una de cuyas partes  $M^*$  es una representación directa de otra de sus partes  $M^{**}$  y de este modo es una representación indirecta de  $M$  mismo (2009: 215-228). Pero este aspecto de la teoría no es relevante en el contexto de este artículo.

no implica representarse a uno mismo *como uno mismo*, es decir, no implica ser autoconsciente. Supongamos ahora que una determinada sensación de dolor *s* se representara a sí misma mediante una auto-representación cuyo contenido puede ser descrito desde fuera como <*s* es una sensación de dolor> (o <La sensación *s* es una sensación de dolor>). Parece que en ese caso la auto-representación de la sensación sería una representación accidental mediante la cual esa sensación no se representa a sí misma *como sí misma*. Puede argumentarse entonces que, del mismo modo que en el ejemplo Peacocke no era autoconsciente, esa auto-representación no es adecuada para hacer que esa sensación sea consciente ni, por tanto, tenga un carácter subjetivo. En consecuencia, el contenido de la representación esencial mediante la cual esa sensación se representa a sí misma como sí misma debería ser descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor>, donde <esta (sensación)> es un modo *reflexivo* [*token-reflexive*] de presentación de esa sensación (como en la frase inglesa “this very experience”) en tanto que es acerca de esa sensación como la sensación que tiene *ese* contenido (2009: 161-162; 203-204).<sup>26</sup> Pero, como es evidente, en el contenido auto-representacional de una experiencia consciente tal como ha sido descrito no figura un modo reflexivo de presentación que sea *de se*: no figura un modo que sea acerca del sujeto de experiencia como el sujeto de la experiencia que tiene ese contenido.

#### IV

A continuación es necesario introducir la distinción entre contenidos *de se* implícitos y explícitos que ha desarrollado F. Recanati (2007; 2009; 2012). Pues, aunque, como acabo de señalar, es claro que el contenido de la auto-representación mediante la cual una experiencia consciente se representa a sí misma como sí misma no es también un contenido *de se* en el que el sujeto de esa experiencia sea representado explícitamente, resulta que, como argumentaré más adelante (sección V), una explicación completa del carácter subjetivo de la experiencia requiere que el sujeto

---

<sup>26</sup> Aunque Kriegel no se pronuncia claramente sobre la naturaleza del contenido auto-representacional, en este artículo daré por supuesto que se trata de un contenido no-conceptual en el sentido de Peacocke. Por ello, ese modo reflexivo es en realidad el análogo no-conceptual del concepto reflexivo <esta (sensación)>, pero por simplicidad de la exposición en adelante me estaré expresando como acabo de hacerlo en el texto.

de experiencia forme parte de las condiciones de corrección de ese contenido.

La propuesta semántica de Recanati es un contextualismo o relativismo moderado que distingue, de entrada, entre el *contenido explícito* de una emisión, que es el contenido cuyos constituyentes están determinados por un proceso de interpretación semántica,<sup>27</sup> y la *circunstancia de evaluación* de ese contenido explícito como verdadero o falso. Este armazón teórico puede entenderse mejor examinando el doble rol que juega el contexto de emisión en el análisis de emisiones de oraciones con expresiones indécicas como “aquí” (Kaplan, 1977; Lewis, 1980).<sup>28</sup> Por un lado, una emisión de “Está lloviendo aquí” tiene un contenido, o un contenido explícito en los términos de Recanati, que está parcialmente determinado en relación al contexto de emisión constituido por una serie de parámetros (hablante, lugar, mundo posible y tiempo) mediante un proceso de interpretación semántica que, en este caso, asigna el parámetro de lugar al indécico “aquí”. Por ejemplo, si la emisión de “Está lloviendo aquí” es producida en Machu Picchu, el contenido explícito determinado por el proceso de interpretación semántica es <Está lloviendo en Machu Picchu>. Pero, por otro lado, el contexto de emisión es también generalmente la circunstancia de evaluación constituida por un mundo posible y por un tiempo respecto a los cuales ese contenido explícito ya determinado previamente va a ser evaluado como verdadero o falso. Ahora bien, parece que, cuando una emisión como “Está lloviendo” no tiene una posición argumental a la que pueda asignarse el lugar de la emisión en la determinación del contenido explícito, es necesario considerar el lugar de la emisión como un parámetro adicional de la circunstancia de evaluación. El lugar de la emisión no es parte del contenido explícito, que es <Está lloviendo>, sino de la circunstancia de evaluación. Pues, dado que sólo llueve o deja de llover en un cierto lugar, una emisión de “Está lloviendo”, cuyo contenido explícito no es acerca de un lugar, no puede tener un valor

---

<sup>27</sup> Este proceso de interpretación semántica puede implicar, como en el caso de los indécicos, tanto la computación de reglas semánticas como procesos pragmáticos primarios de carácter obligatorio (Recanati, 2006; Villanueva Fernández, 2009).

<sup>28</sup> Por razones de espacio, no pretenderé en lo que sigue mostrar las diferencias sustantivas entre los distintos autores sino, a expensas de una simplificación, presentar algunas ideas comunes.

de verdad a menos que sea evaluada con respecto a un lugar (que, por defecto, es el lugar de la emisión).<sup>29</sup> Puede verse así que cuanto más rica es la circunstancia de evaluación, más pobre es el contenido explícito de una emisión. Ese contenido explícito más pobre porque en este caso no tiene un lugar como constituyente no es así una proposición clásica, que no requiere ningún parámetro adicional para ser evaluada como verdadera o falsa, sino una proposición *relativizada* a lugares (o una función proposicional que toma lugares como argumentos). A diferencia del contenido explícito <Está lloviendo en Machu Picchu>, que es verdadero o falso *simpliciter*, el contenido explícito <Está lloviendo> es verdadero o falso relativamente a un lugar (Recanati, 2007: 33-36).

Pero el relativismo semántico moderado de Recanati se distingue del relativismo robusto en que el primero sostiene que cuando el contenido explícito es una proposición relativizada, ese contenido no puede ser el *contenido completo* de una emisión.<sup>30</sup> Pues, si así fuera, el contenido completo de una emisión de “Está lloviendo” no tendría un valor de verdad absoluto, sino que podría ser verdadero relativamente a un lugar pero falso relativamente a un lugar diferente. Sin embargo, Recanati, siguiendo a Frege y Evans, argumenta que el contenido evaluable veritativamente de una emisión debe tener un valor de verdad absoluto so pena de que su evaluación como verdadero o falso sea inestable. Puede decirse entonces que en el caso de una emisión de “Está lloviendo” producida en Machu Picchu la circunstancia de evaluación contribuye con el lugar de la emisión a la determinación de unas condiciones de verdad absolutas: el contenido completo de esa emisión es verdadero si y sólo si está lloviendo en Machu Picchu. No puede ser, por tanto, que ese contenido sea falso relativamente a Machu Picchu pero verdadero relativamente a algún otro lugar, y viceversa. Tanto el contenido explícito como la circunstancia de evaluación determinan así unas condiciones de verdad absolutas. En ese caso, una emisión de

---

<sup>29</sup> Desde luego, puede ocurrir que las intenciones directas de los hablantes no seleccionen el lugar de la emisión sino algún otro lugar como el lugar relevante de la circunstancia de evaluación (Perry, 1998). A efectos de este artículo no es necesario considerar este aspecto.

<sup>30</sup> A diferencia de Recanati, puede hablarse de contextualismo (o contextualismo no índice) en vez de relativismo moderado y hablar de relativismo de la verdad sólo en el caso del relativismo fuerte (Ezcurdia, 2015:128-129).

“Está lloviendo” producida en otro lugar no tendrá el mismo contenido completo a evaluar (aunque tenga el mismo contenido explícito). De esta manera, el contenido completo de una emisión de “Está lloviendo” comprende el contenido explícito *más* la circunstancia de evaluación<sup>31</sup> (contenido completo del que, por tanto, forma parte el lugar de la emisión, que es así un constituyente *implícito*<sup>32</sup> del contenido) (Recanati, 2007: 37-51).

En general, las consideraciones semánticas relativistas son aplicadas también, por distintos autores, al contenido de estados cognitivos como pensamientos, juicios y creencias. Puede plantearse ahora que la explicación de que un parámetro, o el valor de un parámetro, no sea parte del contenido explícito sino de la circunstancia de evaluación de un pensamiento o una creencia es que algún hecho *externo* a la creencia determina o fija ese parámetro de tal modo que no es necesario discriminar cognitivamente entre varias opciones para ser el valor de ese parámetro (Perry, 1986; Ezcurdia, 2015). Por ejemplo, puede ser que la creencia expresada por una emisión de “Está lloviendo” sea una creencia primaria cuyo rol es coordinar la percepción de la lluvia y la acción de, digamos, agarrar un paraguas de tal manera que resulte garantizado que tanto la percepción como la acción conciernen al mismo lugar (Perry, 1986: 216-218; Ezcurdia, 2015: 129-131). Supongamos ahora que la circunstancia de evaluación de una creencia no sólo consiste de

---

<sup>31</sup> Este planteamiento no encaja en la obra previa de Recanati. En efecto, allí sostiene que, a diferencia de la saturación contextual de un índice, que es un proceso pragmático primario de carácter obligatorio, se trataría de un caso de enriquecimiento libre, que es un proceso pragmático primario de carácter *opcional*, lo que significa que el contenido explícito de “Está lloviendo” es, en ocasiones, el contenido completo de la emisión (Recanati, 2006: 18-21; 127-128; 154-155; Villanueva Fernández, 2009).

<sup>32</sup> Aunque la distinción original es entre constituyentes articulados y constituyentes inarticulados (Perry, 1986), según exista o no exista una posición argumental, un ítem léxico o un morfema en la oración emitida para el constituyente del contenido proposicional, estaré expresándome en términos de la distinción equivalente de Recanati entre constituyentes explícitos y constituyentes implícitos, respectivamente. Más aún, existe una lectura más fuerte de la distinción de Recanati, que también comparto, según la cual un constituyente implícito o inarticulado es aquel para el que no existe ni una posición argumental en la gramática superficial ni una variable oculta en la forma lógica de la oración emitida (Perry, 2006: 51).

un mundo posible y un tiempo sino también de un sujeto (en vez de un lugar).<sup>33</sup> Puede ser que, por ejemplo, la coordinación entre percepción y acción cuando un sujeto percibe una pelota aproximándose a él y a continuación la esquiva sea la explicación de que no haya necesidad de una representación explícita del propio sujeto que tiene la creencia de que una pelota se aproxima. La garantía externa a la creencia de que la percepción y la acción conciernen al mismo sujeto es aquí la arquitectura cognitiva que relaciona nuestro sistema perceptivo y nuestro sistema motor (Perry, 1986: 219; Ezcurdia, 2015: 132-133). Hablando ahora en términos de pensamientos, como hace Recanati, digamos que, a diferencia de un pensamiento *de se* explícito de contenido <Yo soy F> que a través del concepto de primera persona tiene el pensador de ese pensamiento como constituyente, un pensamiento *de se* implícito es un pensamiento cuyo contenido explícito toma como argumento al pensador de ese pensamiento, por así decirlo,<sup>34</sup> porque es el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación de ese contenido. Consideremos, por ejemplo, un pensamiento *de se* implícito de contenido explícito <Las piernas están cruzadas> que está basado en la propiocepción somática. El contenido explícito de ese pensamiento debe ser una proposición relativizada a sujetos puesto que no tiene ningún sujeto particular como constituyente. Dado que sólo pueden estar o dejar de estar cruzadas las piernas *de* un sujeto, debe haber, por tanto, un sujeto como parte de la circunstancia de evaluación so pena de que ese pensamiento no pudiese ser evaluado como verdadero o falso. Ese sujeto es, por defecto,

---

<sup>33</sup> Dejando de lado el parámetro de tiempo, podría decirse entonces que el contenido explícito de esa creencia es una función de *mundos centrados* (es decir, de pares mundos-sujetos) a valores de verdad. Para cada par compuesto de un mundo posible y el centro de ese mundo (a saber, el sujeto de la creencia), ese contenido explícito tendrá un valor de verdad (Lewis, 1979).

<sup>34</sup> El pensador de ese pensamiento no llena una *posición* argumental o variable explícita sino que tiene un *rol* argumental que no está representado en el contenido explícito (Perry, 2006: 50-51). Más aún, comparto la tesis de que tampoco la forma lógica de ese contenido incluye una variable oculta (Recanati, 2006). Sin embargo, respecto a la propuesta que desarrollaré en la próxima sección, nada fundamental depende de optar por esta tesis más austera o, por el contrario, optar por la tesis de que la forma lógica sí incluye una variable oculta (Stanley, 2000). Sólo en este último caso podría decirse, en sentido estricto, que el contenido explícito de un pensamiento *de se* implícito es una *función* proposicional que toma sujetos como argumentos.

el pensador de ese pensamiento. En efecto, la explicación de que el pensador de ese pensamiento no forme parte del contenido explícito sino de la circunstancia de evaluación es que, dado que ese pensamiento está basado en la propiocepción de la posición de las piernas, donde, al menos en circunstancias normales, la propiocepción sólo informa de la posición *propia*, existe una garantía externa al pensamiento tal que no es necesario discriminar cognitivamente ese sujeto de otros sujetos posibles (Recanati, 2007: 146-147; 176; 2009: 258-259; 2012: 187-190; Marques, 2010).

Ahora bien, es importante recordar aquí que según el relativismo moderado de Recanati un contenido explícito que es una proposición relativizada no puede ser el contenido completo a evaluar. De otro modo, el contenido completo de ese pensamiento no tendría un valor de verdad absoluto sino que podría ser verdadero relativamente a un sujeto pero falso relativamente a un sujeto diferente. Entonces, ese pensamiento es un pensamiento *de se* implícito cuyo contenido completo comprende el contenido explícito <Las piernas están cruzadas> más la circunstancia de evaluación. La circunstancia de evaluación contribuye a determinar el contenido completo con el pensador de ese pensamiento, que es así un constituyente implícito del contenido. Si el pensador de ese pensamiento es el sujeto S, entonces el contenido completo de ese pensamiento puede describirse como <Las piernas de S están cruzadas>. Así, este contenido completo es verdadero o falso *simpliciter*: este contenido completo es verdadero si y sólo si las piernas de S están cruzadas.

## V

A continuación presentaré una explicación del autoconocimiento psicológico en términos de dependencia de contenido (que, sin embargo, no es dependencia representacional)<sup>35</sup> que, a diferencia de la explicación de Peacocke en términos de independencia representacional, excluye una objeción *à la* Lichtenberg. Esta explicación se sustenta principalmente en la siguiente propuesta: la auto-representación mediante la cual se da el carácter subjetivo de la experiencia, según una

---

<sup>35</sup> Una explicación en términos de dependencia representacional es propuesta por Coliva: “Todo lo que se requiere es formarse una representación no-conceptual de uno mismo la cual entonces basará, en las criaturas equipadas con el concepto <yo> y todos los conceptos psicológicos relevantes, las correspondientes auto-adscripciones” (Coliva, 2012: 34-35).

teoría auto-representacional de la conciencia, es una representación *de se* implícita cuyo contenido explícito puede describirse desde fuera como, por ejemplo, <Esta es una sensación de dolor>. En este sentido es una propuesta en la que, como la de Kriegel, el contenido explícito de la auto-representación mediante la cual se da el carácter subjetivo no tiene, a través de un modo de presentación *de se*, el sujeto de experiencia como constituyente. Es decir, el contenido explícito de la auto-representación es tal que una experiencia consciente sólo se representa a sí misma como sí misma a través del modo reflexivo <esta (sensación)>. Pero, a diferencia del planteamiento de Kriegel, argumentaré que una explicación del carácter subjetivo de la experiencia en términos auto-representacionales requiere introducir el sujeto de experiencia en el contenido completo de la auto-representación mediante la cual se da el carácter subjetivo.<sup>36</sup> De entrada, es muy importante considerar, como parece evidente, que si el carácter subjetivo de la experiencia viene dado por una auto-representación cuyo contenido explícito es, por ejemplo, <Esta es una sensación de dolor>, resulta que evaluar ese contenido explícito como correcto o incorrecto *debe ser equivalente* a determinar si la sensación en cuestión tiene o no tiene un carácter subjetivo (es decir, si esa sensación es o no es para un sujeto).

Ahora bien, una representación cuyo contenido explícito es acerca de un objeto (o, como en este caso, una experiencia) es una representación *de re* cuando el modo conceptual/no-conceptual de presentación del objeto no forma parte de las condiciones de verdad/corrección de ese contenido explícito. En este sentido, puede decirse que

---

<sup>36</sup> La idea de que las experiencias, cuyo contenido es no-conceptual, pueden tener un contenido *de se* implícito ha sido defendida recientemente (Musholt, 2015). Se trata de argumentar que no es necesario ver ciertas experiencias perceptuales y somáticas, entre otras, como teniendo un contenido *de se* explícito, sino que es posible explicar el concernimiento con uno mismo que es propio de tener esas experiencias en términos de contenido *de se* implícito. Otros autores también se muestran de acuerdo con esta posibilidad (Ezcurdia, 2015: 162, nota 34). Como puede apreciarse, esto significaría que no es válida tampoco la explicación de Peacocke del autoconocimiento no-psicológico (perceptual y somático), tal y como fue desarrollada anteriormente (sección I). Téngase en cuenta, sin embargo, que en esos casos el contenido *de se* implícito es un contenido de primer orden, no un contenido de segundo orden acerca de la propia experiencia. Es por ello que mi propuesta requiere una justificación independiente, que voy a dar ahora.

el modo de presentación del objeto es irrelevante en términos veritativo-condicionales. La explicación de que sea así es que en estos casos el objeto no satisface la condición para ser el referente de ese modo de presentación independientemente de estar en una *relación contextual* adecuada con ese objeto. Puede proponerse entonces que mediante esa relación contextual adecuada el objeto entra directamente a formar parte de las condiciones de verdad/corrección. En el caso de, por ejemplo, un juicio demostrativo de contenido <Ese hombre es F>, estar percibiendo a cierto individuo es la relación contextual adecuada mediante la cual ese individuo entra directamente a formar parte de las condiciones de verdad de ese juicio (Recanati, 1993: 103-109; 2007: 262; 2009: 249-253). Esta consideración sobre las representaciones *de re* es válida especialmente cuando se trata de conceptos/modos de presentación que son *reflexivos*. Por ejemplo, un juicio de contenido <Yo soy F> hecho por Peacocke es verdadero si y sólo si Peacocke es F. Aunque ser el pensador de ese juicio es la condición que alguien debe satisfacer para ser el referente del concepto de primera persona en ese juicio, es el referente mismo, no la satisfacción de esa condición, lo que entra en las condiciones de verdad. Pues, ser el pensador de *ese* juicio es precisamente la relación contextual adecuada mediante la cual Peacocke entra directamente a formar parte de las condiciones de verdad de ese juicio. Del mismo modo, la auto-representación, respecto a una determinada sensación *s*, cuyo contenido explícito es descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor> es una representación *de re*, en el sentido de que el modo reflexivo de presentación de esa sensación *s* no forma parte de las condiciones de corrección de ese contenido. Ciertamente, ser la sensación que tiene ese contenido explícito es la condición que una sensación debe satisfacer para ser el referente del modo reflexivo <esta (sensación)>. Pero ser la sensación que tiene *ese* contenido explícito es precisamente la relación contextual adecuada mediante la cual esa sensación *s* entra directamente a formar parte de las condiciones de corrección de ese contenido.

De esta manera, si el contenido explícito de la auto-representación de una experiencia fuese como una proposición clásica que no requiere ningún parámetro adicional para ser evaluada, entonces, respecto a una determinada sensación *s*, el contenido explícito <Esta es una sensación de dolor> sería correcto si y sólo si *s es una sensación de dolor*. En efecto, dado que la auto-representación de contenido explícito <Esta es una sensación de dolor> es una representación *de re*, ese contenido explícito no tiene condiciones de corrección de carácter reflexivo. No debe decirse

que es correcto si y sólo si la sensación que tiene *ese* contenido explícito es una sensación de dolor. Pero, según una teoría auto-representacional de la conciencia el carácter subjetivo de la experiencia viene dado por el carácter *reflexivo* del contenido explícito de la auto-representación, que, como acabamos de ver, no forma parte de las condiciones de corrección de ese contenido. Entonces, resultaría que evaluar el contenido explícito <Esta es una sensación de dolor> como correcto o incorrecto no sería equivalente a determinar si la sensación *s* tiene o no tiene un carácter subjetivo, contrariamente a como debería ser, según señalé más arriba, si el carácter subjetivo de la sensación *s* viene dado por ese contenido explícito. Pues, determinar si *s* es o no es una sensación de dolor, que es la determinación que estaría en juego en la evaluación de ese contenido explícito concebido como una proposición clásica, no es equivalente a determinar si *s* es o no es una sensación de dolor *para algún sujeto*.<sup>37</sup> Es necesario, por tanto, considerar el contenido explícito <Esta es una sensación de dolor> como una proposición relativizada a sujetos: este contenido explícito es correcto *relativamente* a un sujeto *S* si y sólo si *s es una sensación de dolor para S*. Debe haber, por tanto, un determinado sujeto como parte de la circunstancia de evaluación so pena de que ese contenido explícito no pudiese ser evaluado como correcto o incorrecto.<sup>38</sup> Ese sujeto no es otro que el sujeto en el que la sensación *s* ya

---

<sup>37</sup> Supongamos por el contrario que el carácter reflexivo del contenido explícito formara parte de sus condiciones de corrección. Sería correcto si y sólo si la sensación que tiene *ese* contenido explícito es una sensación de dolor. En ese caso, evaluar el contenido explícito <Esta es una sensación de dolor> como correcto o incorrecto sería equivalente a determinar si la sensación *s* tiene o no tiene carácter subjetivo. Pues, determinar si la sensación que tiene *ese* contenido explícito es o no es una sensación de dolor sería equivalente a determinar si *s* es o no es una sensación de dolor para un sujeto. Esto es simplemente una consecuencia de que, según la teoría auto-representacional, una sensación que tiene ese contenido explícito es una sensación que tiene carácter subjetivo. Por ello, el sujeto de la sensación *s* no tendría que formar parte de las condiciones de corrección de ese contenido explícito.

<sup>38</sup> Aparte de esta argumentación que estoy presentando, no se puede llegar hasta aquí mediante el tipo de argumentación más general que introduce con anterioridad (sección IV). No puede decirse que, *dado que una sensación, sea o no sea una sensación de dolor, es para un sujeto*, debe haber un sujeto como parte de la circunstancia de evaluación so pena de que ese contenido explícito no pueda ser evaluado como correcto o incorrecto. Independientemente del caso

ocurre. En efecto, la sensación *s*, que es la ocurrencia de un sujeto, tiene ese contenido explícito que da el carácter subjetivo consistente en que, además, esa sensación es para un sujeto. Pero, parece fuera de discusión que una experiencia no puede ser *para* un sujeto distinto del sujeto *en* el que esa experiencia ya ocurre.<sup>39</sup> Entonces, si tomamos la ocurrencia de la sensación como el contexto o circunstancia relevante, la explicación de que el sujeto de la sensación *s* no forme parte del contenido explícito sino de la circunstancia de evaluación es que, dado que esa sensación no puede ser para un sujeto distinto del sujeto del que ya es una ocurrencia, existe una garantía externa, respecto a la identidad del sujeto que es relevante para evaluar ese contenido explícito, tal que no es necesario discriminar cognitivamente ese sujeto de otros sujetos posibles.

Pero teniendo en cuenta la propuesta de Recanati según la cual un contenido explícito que es una proposición relativizada no puede ser el contenido completo a evaluar, se sigue que la auto-representación de la sensación *s* es una representación *de se* implícita cuyo contenido completo comprende el contenido explícito que es descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor> más la circunstancia de evaluación. La circunstancia de evaluación contribuye a determinar el contenido completo con el sujeto de esa sensación *s*, que es así un constituyente implícito del contenido. Si *S* es el sujeto de la sensación *s*, entonces la auto-representación de esa sensación tiene el contenido completo que puede ser descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor para *S*> (o, equivalentemente, <Esta sensación de *S* es una sensación de dolor>). Este contenido completo es así correcto o incorrecto *simpliciter*: este contenido completo es correcto si y sólo si *s* es una sensación de dolor para *S*.

A partir de esta explicación del carácter subjetivo de la experiencia en términos de una auto-representación que tiene un contenido *de se* implícito, puede articularse una explicación del autoconocimiento

---

particular de las sensaciones, que estoy usando a modo de ejemplo, es contrario a la evidencia asumir que, en general, todas las experiencias (y todos los estados mentales) tienen carácter subjetivo.

<sup>39</sup> Hablar de que una experiencia *ya* ocurre en un sujeto no tiene aquí un sentido de precedencia temporal. No se trata de que una experiencia consciente pueda ocurrir en un sujeto antes de ser para ese sujeto. Sólo se trata de priorizar el nivel metafísico de la ocurrencia en un sujeto sobre el nivel fenoménico de la ocurrencia para un sujeto en la fijación de la circunstancia de evaluación.

psicológico en términos de *dependencia de contenido*. En relación a la definición de dependencia representacional que fue introducida por Peacocke, podemos decir ahora que un juicio de contenido <Yo soy F> que es la auto-adscripción de un estado mental consciente es tal que el uso de la primera persona es dependiente de contenido porque

(i) uno de los estados conscientes del pensador es un estado de tipo F que representa como correcto un contenido explícito/incompleto acerca de ese estado consciente *cuya circunstancia de evaluación consiste del propio pensador* (un contenido explícito/incompleto que puede ser descrito desde fuera como <Este es un estado F>); y

(ii) el pensador hace ese juicio como resultado de aceptar tal cual ese estado consciente respecto a su contenido explícito/incompleto *más la circunstancia de evaluación de ese contenido*.

Adviértase, de entrada, que según esta propuesta el uso de la primera persona en un juicio de orden superior no es representacionalmente dependiente en el sentido de Peacocke. En efecto, no se trata de dependencia de contenido *representacional*: el contenido explícito de carácter no-conceptual que es representado como correcto no tiene como constituyente, a través de un modo de presentación *de se*, al sujeto del estado consciente con ese contenido explícito. El contenido que es representado como correcto no es un contenido *de se* explícito. Sin embargo, el uso de la primera persona es aquí dependiente de contenido porque el contenido completo comprende tanto el contenido explícito que es representado como correcto como la circunstancia de evaluación que consiste del propio sujeto. El uso de la primera persona en un juicio de orden superior de contenido <Yo soy F> es así, a causa del carácter subjetivo de un estado mental F del propio pensador de ese juicio, dependiente de un contenido *de se* implícito (que representacionalmente sólo es un contenido explícito de carácter no-conceptual mediante el cual ese estado F se representa a sí mismo como sí mismo).

Veamos ahora, en primer lugar, cómo la condición (i) garantiza la *conductividad a la verdad* de un juicio de orden superior en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde un estado mental consciente a ese juicio. Por un lado, esa transición es *preservadora*

de la corrección/verdad. En efecto, supongamos que, por ejemplo, el concepto psicológico <x siente dolor> es tal que si una sensación cae bajo el correspondiente modo psicológico, digamos *d*, en el contenido explícito de carácter no-conceptual, entonces el sujeto de esa sensación cae bajo ese concepto psicológico (así como esa sensación cae bajo el concepto <x es una sensación de dolor>). Supongamos además que, como establece la misma condición (i), el sujeto de esa sensación *es* también el pensador del juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor>. <sup>40</sup> Recordemos ahora que la condición que alguien debe satisfacer para ser el referente del concepto de primera persona en un juicio es ser el pensador de ese juicio. Ahora bien, dado que un sujeto no satisface esa condición independientemente de estar en la relación contextual adecuada consistente precisamente en ser el pensador de *ese* juicio, el sujeto en cuestión, digamos *S*, entra directamente a formar parte de las condiciones de verdad del juicio. Entonces, si el contenido explícito de carácter no-conceptual es correcto porque cierta sensación que es para el sujeto *S* cae bajo el modo *d*, <sup>41</sup> se sigue que el juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor> es verdadero porque el sujeto *S* cae bajo el concepto <x siente dolor>. Por otro lado, puede argumentarse que esa sensación es efectivamente *correcta en su contenido explícito*. Recordemos, primero, que, según la teoría auto-representacional de la conciencia que estamos asumiendo aquí, una representación con ese contenido explícito es una representación *constituyente* de las propiedades cualitativas de la experiencia tal que excluye una brecha entre cómo una experiencia consciente es y cómo una experiencia consciente parece que es. Por tanto, una sensación que se representa a sí misma como sí misma mediante un contenido explícito que es descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor> es efectivamente una sensación de *dolor*. Pero la evaluación de ese contenido explícito como correcto o incorrecto requiere también determinar si esa sensación de dolor es o no es para un sujeto. Ahora bien, el carácter subjetivo de esa sensación consistente en que esa

---

<sup>40</sup> Más allá de que así se establezca en la condición (i), esto puede verse simplemente como una consecuencia de suponer que esa sensación y ese juicio son co-conscientes.

<sup>41</sup> Espero haber dejado claro que, una vez fijada la circunstancia de evaluación de ese contenido explícito, el contenido explícito y el contenido completo tienen las *mismas* condiciones de corrección, de las que forma parte el sujeto de la sensación.

sensación es para el sujeto S viene dado precisamente por ese contenido explícito. Es decir, una sensación que tiene ese contenido explícito tiene por ello carácter subjetivo. Se sigue, entonces, que una sensación que se representa a sí misma como sí misma mediante un contenido explícito que es descrito desde fuera como <Esta es una sensación de dolor> es efectivamente una sensación de dolor *para el sujeto S de esa sensación*.

Consideremos, en segundo lugar, cómo la condición (ii) expresa el requisito internista de que un estado consciente con cierto contenido sea la *razón del pensador* para hacer un juicio de orden superior de contenido *personal* <Yo soy F>, de modo que la transición desde ese estado a ese juicio es una transición racional. Como es claro, un contenido explícito de carácter no-conceptual que es descrito desde fuera como <Este es un estado F> es un contenido impersonal. Pero dado que ese contenido explícito es el contenido de la representación constituyente de las propiedades cualitativas de la experiencia, se sigue que la fenomenología de la experiencia es impersonal: las experiencias conscientes no tienen un contenido fenoménico de primera persona. En ese caso, si la razón del pensador para hacer un juicio de orden superior acerca de, por ejemplo, una sensación de dolor sólo radicara en aceptar tal cual esa sensación respecto a su contenido explícito, es decir, en tomar tal cual la fenomenología impersonal de esa sensación, entonces la transición racional debería ir, más bien, desde esa sensación a un juicio de orden superior de contenido *impersonal* <Esta es una sensación de dolor>.<sup>42</sup> En otras palabras, así caeríamos presos de la objeción *à la* Lichtenberg que se planteaba a la explicación de Peacocke del autoconocimiento psicológico en términos de independencia representacional. Sin embargo, la condición (ii) establece que el pensador hará el juicio de orden superior de contenido personal acerca de un estado consciente como resultado de aceptar tal cual ese estado tanto respecto a su contenido explícito como respecto a la circunstancia de evaluación de ese contenido, que precisamente consiste del propio *pensador*. El pensador hará un juicio de contenido <Yo siento dolor> como resultado

---

<sup>42</sup> Téngase en cuenta que en ese juicio el concepto <esta (sensación)> es un concepto demostrativo, no un concepto reflexivo. Pues, la condición que una sensación debe satisfacer para ser el referente de ese concepto no consiste, obviamente, en ser la sensación que tiene *ese* contenido judicativo. Se trata más bien de ser la sensación que es co-consciente respecto a ese juicio, que en principio es un estado mental numéricamente distinto.

de aceptar tal cual esa sensación respecto a su contenido completo, que comprende el contenido explícito más la circunstancia de evaluación. Si el pensador de ese juicio es el sujeto S, entonces ese contenido completo puede describirse desde fuera como <Esta es una sensación de dolor para S>. La transición desde esa sensación a un juicio de contenido <Yo siento dolor> puede explicarse ahora en términos de una operación de *reflexión* que sólo requiere la posesión del concepto de primera persona (además, obviamente, del concepto psicológico correspondiente). En efecto, siguiendo la explicación de Recanati sobre la transición desde un pensamiento *de se* implícito a un pensamiento *de se* explícito (2012: 191-196; 2000: 65-66; Guillot, 2014: 18-19, 21), puede decirse que mediante la reflexión se hace explícito en el juicio de contenido <Yo siento dolor> algo que *ya* estaba implícito en el contenido completo de la sensación a través de la circunstancia de evaluación. Por eso, cuando ocurre la transición es automática o no-inferencial. En este sentido, el pensador no requiere ninguna información o evidencia adicional para estar legitimado en hacer ese juicio. Pues, ese juicio tiene un contenido que desde el punto de vista del pensador no va más allá de lo que está justificado por el contenido completo de esa sensación. Se sigue entonces que la condición (ii) expresa el requisito internista de que, en este caso particular, la sensación con el contenido completo <Esta es una sensación de dolor para S> es la razón del pensador (o sujeto S) para hacer un juicio de orden superior de contenido personal <Yo siento dolor>.

Llegamos así finalmente a una explicación del autoconocimiento psicológico en términos de dependencia de contenido del uso de la primera persona en un juicio de orden superior. Aunque no es una explicación en términos de dependencia representacional, es ciertamente una explicación en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde un estado mental consciente a un juicio de orden superior de contenido personal. Por ejemplo, una sensación de dolor que se representa a sí misma como sí misma mediante un contenido *de se* implícito, lo que da o determina el carácter subjetivo de esa sensación según una cierta versión de la teoría auto-representacional de la conciencia, es la razón de un pensador para hacer un juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor>. Pero, dado que la sensación con ese contenido *de se* implícito es una razón para hacer un juicio de orden superior de contenido <Yo siento dolor> que conduce a la verdad del juicio en términos de los estados y contenidos involucrados en la transición desde esa sensación a ese juicio, se sigue que, como plantea

Peacocke, esa sensación es una razón concluyente para hacer ese juicio. Pero si ese juicio de orden superior es hecho por una razón concluyente como consecuencia de la naturaleza de los estados y contenidos involucrados en la transición, entonces hacer ese juicio produce el *autoconocimiento psicológico* de que uno mismo siente dolor.

## Bibliografía

- Bermúdez, J. L. (2011). Bodily Awareness and Self-Consciousness. En S. Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. (157-179). Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, J. (2012). Lichtenberg and the *Cogito*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112, 361-378.
- Coliva, A. (2012). Which 'Key to All Mytologies' About the Self? A Note on Where the Illusions of Transcendence Come From and How to Resist Them. En S. Prosser y F. Recanati (eds.) *Immunity to Error through Misidentification*. (22-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2008). Peacocke's Self-Knowledge. *Ratio*, 21, 13-27.
- Dainton, B. (2008). *The Phenomenal Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Ezcurdia, M. (2015). Relativismo, coordinación y economía cognitiva. En E. Orlando (ed.) *Significados en contexto y verdad relativa*. (123-168). Buenos Aires: Título.
- Fernández, M. A. (2006). Troubles with Peacocke's Rationalism. A Critical Study of *The Realm of Reason*. *Crítica*, 38(112), 81-103.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gennaro, R. (2012). *The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and Higher-Order Thoughts*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (2002). Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*, 32(3), 293-330.
- Guillot, M. (2016). *I Me Mine*: on a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience. *Review of Philosophy and Psychology*, 1-31. doi:10.1007/s13164-016-0313-4.
- \_\_\_\_\_ (2014). Identification-Free at Last: Semantic Relativism, Evans's Legacy and a Unified Approach to Immunity to Error through Misidentification. *Teorema*, XXXIII(3), 7-30.
- Heal, J. (2012). Consciousness and Self-Awareness. En A. Coliva (ed.) *The Self and Self-Knowledge*. (123-138). Oxford: Oxford University Press.

- Hellie, B. (2007). Higher-Order Intentionality and Higher-Order Acquaintance. *Philosophical Studies*, 134, 289-324.
- Kaplan, D. (1977). Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. En J. Almog, J. Perry y H. Wettstein (eds.) *Themes from Kaplan*. (481-563). Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U. (2009). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U. y Williford, K. (eds.) (2006). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Levine, J. (2006). Conscious Awareness and (Self-)Representation. En U. Kriegel y K. Williford (eds.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. (173-197). Cambridge Mass.: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1980). Index, Context, and Content. En S. Kanger y S. Öhman (eds.) *Philosophy and Grammar*. (21-44). Dordrecht: Reidel.
- \_\_\_\_\_ (1979). Attitudes *De Dicto* and *De Se*. *Philosophical Review*, 88, 513-543.
- Marques, T. (2010). What can *Modes* do for (Moderate) Relativism? *Crítica*, 42(124), 77-100.
- Musholt, K. (2015). *Thinking about Oneself*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Peacocke, C. (2014). *The Mirror of the World. Subjects, Consciousness, and Self-Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2012). Conscious Events and Self-Ascriptions: Comments on Heal and O'Brien. En A. Coliva (ed.) *The Self and Self-Knowledge*. (180-186). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010). Self-Consciousness. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 68(4), 522-551.
- \_\_\_\_\_ (2009). Perception, Content, and Rationality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(2), 475-481.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Truly Understood*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2005a). Rationale and Maxims in the Study of Concepts. *Noús*, 39(1), 167-178.
- \_\_\_\_\_ (2005b). The A Priori. En F. Jackson y M. Smith (eds.) *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. (739-763). Oxford: Oxford University Press.

- \_\_\_\_\_ (2005c). 'Another I': Representing Conscious States, Perception and Others. En J. L. Bermúdez (ed.) *Thought, Reference, and Experience. Themes from the Philosophy of G. Evans.* (220-257). Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2004a). *The Realm of Reason.* Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2004b). Interrelations: Concepts, Knowledge, Reference and Structure. *Mind and Language*, 19(1), 85-98.
- \_\_\_\_\_ (2001a). Does Perception Have a Nonconceptual Content? *Journal of Philosophy*, 98, 239-264.
- \_\_\_\_\_ (2001b). Phenomenology and Nonconceptual Content. *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(1), 609-614.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Being Known.* Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992). *A Study of Concepts.* Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Perry, J. (2006). *Referencialismo crítico: la teoría reflexivo-referencial del significado.* Stanford: CSLI Publicaciones.
- \_\_\_\_\_ (1998). Indexicals, Contexts, and Unarticulated Constituents. En *Proceedings of the 1995 CSLI-Amsterdam Logic, Language and Computation Conference.* Stanford: CSLI.
- \_\_\_\_\_ (1993). *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays.* Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1986). Thought Without Representation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 60, 137-151. [Las referencias a este artículo son a la versión en Perry 1993].
- Prinz, J. (2012). Waiting for the Self. En L. Liu y J. Perry (eds.) *Consciousness and the Self.* (123-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Recanati, F. (2012). Immunity to Error through Misidentification: What it is and Where it Comes From. En S. Prosser y F. Recanati (eds.) *Immunity to Error through Misidentification.* (180-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2009). *De re and De se. Dialectica*, 43, 249-269.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Perspectival Thought. A Plea for (Moderate) Relativism.* Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El significado literal.* Madrid: A. Machado Libros.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Oratio Obliqua, Oratio Recta. An Essay on Metarepresentation.* Cambridge Mass.: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Direct Reference. From Language to Thought.* Oxford: Blackwell.
- Schear, J. (2009). Experience and Self-Consciousness. *Philosophical Studies*, 144, 95-105.

- Sebastián, M. A. (2012). Experiential Awareness: Do You Prefer 'It' to 'Me'? *Philosophical Topics*, 40, 155-172.
- Stanley, J. (2000). Context and Logical Form. *Linguistics and Philosophy*, 23(4), 391-434.
- Vidal, J. (2016). Una teoría del concepto de primera persona. *Análisis Filosófico*, 36(2), 171-198.
- \_\_\_\_\_ (2015). Pensamientos *de se* y mente consciente. *Theoria*, 30(1), 117-136.
- Villanueva Fernández, N. (2009). Contextualism and Relativized Content: A Critical Study on F. Recanati's *Perspectival Thought*. *Teorema*, XXVIII, 149-163.
- Wright, C. (2012). Reflections on F. Recanati 'Immunity to Error through Misidentification: What it is and Where it Comes From'. En S. Prosser y F. Recanati (eds.) *Immunity to Error through Misidentification*. (247-280). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. y Kriegel, U. (2015). For-Me-Ness: What it is and What it is Not. En D. Dahlstrom, A. Elpidorou y W. Hopp (eds.) *Philosophy of Mind and Phenomenology*. (36-53). Londres: Routledge.