

los problemas de la filosofía se hallen estrechamente ligados a los problemas de la humanidad. Sin embargo, como se ilustra en la biografía de Rorty, el ámbito académico y profesional de la filosofía responde a una complicada lógica que se asemeja más a un mercado de valores que a un puro y desinteresado ejercicio intelectual en busca de la *Verdad*. De ahí que la reticencia de los filósofos analíticos a adoptar ciertos enfoques dependa menos de ellos mismos que lo que les gustaría aceptar.

Sin embargo, si algunos filósofos analíticos acogen con gusto a autores por fuera del campo filosófico, como Darwin o Vigotsky, ¿por qué se vería como un sacrilegio contra la filosofía aceptar que disciplinas como la sociología o la antropología puedan enriquecer el quehacer filosófico?

El legado filosófico de Rorty nos invita a preguntarnos si –luego de las demoledoras críticas de Quine, Sellars, Wittgenstein y Davidson– los filósofos podrán reinventar su disciplina, como lo proponen Dewey y Putnam, o, por otro lado, se mantendrán ajenos a tales críticas, defendiendo la filosofía analítica desde un nuevo escolasticismo.

### Bibliografía

- Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, R. "Twenty-five Years After". *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Rorty, R. (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

**Diéguez Lucena, Antonio.** *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2011. 240 pp.

La teoría de la evolución tiene un impacto teórico, científico y cultural sorprendente. Su poder explicativo ha comenzado a aplicarse recientemente a nuestros rasgos mentales y cognitivos, de tal manera que parece proporcionarnos grandes beneficios y ubicarnos por encima de la mayoría de los organismos. El texto de Diéguez, articulado en cinco capítulos, pretende examinar la evidencia que en la actualidad poseemos acerca del origen y evolución de estas capacidades y, a partir de ello, analizar el problema epistemológico tradicional acerca de lo que es nuestro conocimiento, su validez, origen y límites. A pesar del escepticismo de muchos filósofos acerca de este enfoque, que vincula la explicación y la justificación del conocimiento, Diéguez anota, con razón, que la epistemología evolucionista "ha llegado para quedarse" (16).

En su primer capítulo, Diéguez analiza el paso de la epistemología tradicional a la epistemología evolucionista. Desde la antigua Grecia, la filosofía se ha preocupado de una forma fundamental por problemas epistemológicos, esto es, cuestiones en torno al conocimiento, sus rasgos definitorios, límites, condiciones y posibilidades, habiendo llegado a su cúspide en la modernidad. Pero su estilo apriorístico y su tajante separación entre justificación y explicación fueron cuestionadas en la últimas décadas del siglo xx por filósofos que reclamaban la superación de la filosofía tradicional

JAVIER TORO

Universidad de Valencia - España  
spinozayer@yahoo.es

como búsqueda insaciable de certezas, fundamentos y verdades atemporales. Ejemplo de ello son J. Dewey (1952), V. W. Quine (1969) y R. Rorty (1979). La epistemología naturalizada, en su forma moderada, distinta a la tesis radical del “reemplazo” o disolución de la epistemología en ciencia empírica, considera su método en continuidad con el de las ciencias naturales y construye y desarrolla sus hipótesis en franca relación con los avances de las ciencias empíricas. Como afirma Diéguez (24), esta versión de la epistemología naturalizada es más extendida y promisoría que la versión radical de Quine en su *Epistemology Naturalized* (1969), para quien la epistemología debe convertirse en una parte de las ciencias empíricas, a saber, en una rama de la psicología.

La naturalización no implica que la filosofía y la epistemología deban desaparecer, ni que sus propósitos, problemas y preocupaciones deban ser superados, deconstruidos o disueltos –más que resueltos–, como algunos filósofos influyentes han afirmado de manera reiterada (Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Rorty, entre otros). En efecto, la epistemología naturalizada sostiene que los problemas tradicionales en torno al conocimiento continúan siendo cuestiones con sentido, problemas interesantes, útiles y valiosos, pero que deben enfrentarse aprovechando los conocimientos alcanzados en la últimas décadas por las ciencias cognitivas y las reflexiones sobre la evolución de la mente y la cognición. Así, la naturalización es un paso necesario para poder apreciar la epistemología evolucionista.

Según Diéguez, la epistemología se compromete esencialmente con dos

tareas: la comprensión y la validación del conocimiento (22). En relación con la segunda tarea –la validación o justificación del conocimiento–, desde la filosofía tradicional se han planteado dos objeciones cruciales a la naturalización. Una dice que el recurso a las ciencias cognitivas o evolucionistas puede proporcionar explicaciones de cómo llegamos a conocer, pero nunca podrían dar justificaciones o validaciones de las creencias. Esto no es del todo cierto, pues las ciencias pueden darnos criterios para distinguir entre los procesos cognitivos exitosos y los que no lo son. Obviamente, esto supone que ya sabemos distinguir entre éxito y fracaso en el conocimiento. Y aquí se instala la segunda objeción: el recurso a las ciencias de la epistemología naturalizada equivale a asumir como dado lo que es tarea de la epistemología, a saber, argumentar que nuestro conocimiento es válido. Pero esta objeción se alimenta de una versión fundacionalista de la epistemología, que entra en el juego del escéptico radical y, una vez ahí, no puede ya salir. Cualquier epistemología razonable debe abandonar esas pretensiones fundacionalistas y aceptar que la circularidad es tan inevitable como virtuosa.

Diéguez pasa a clasificar las epistemologías evolucionistas (EE) en un cuadro de dos por dos: según se aplique el principio de la selección natural (SN) de manera literal (EE de mecanismos) o analógica (EE de teorías), y según se expliquen las capacidades o mecanismos cognitivos por un lado, o las creencias y/o productos culturales individuales por otro. La EE de mecanismos afirma que los mecanismos cognitivos fueron seleccionados por aumentar la

aptitud (*fitness*) del organismo. Esta es una aplicación literal de la SN. La EE de teorías habla analógicamente de una “lucha por la supervivencia” entre teorías como portadoras de una aptitud por definir (no coincide con la aptitud de los organismos). Aquí también se incluye a la memética, que explicaría la proliferación de productos culturales individuales por su aptitud, en un sentido analógico por definir. Diéguez agrega una tercera posibilidad, a saber, creencias o productos culturales individuales que se han seleccionado porque mejoran la aptitud biológica de los organismos que los portan. A esta versión la llama la EE de contenidos. Es el caso de la sociobiología y de las ideas de Nietzsche sobre la utilidad biológica de creencias falsas, como, por ejemplo, la creencia en la persistencia de objetos físicos (aunque, a nuestro juicio, esta creencia no califica como creencia individual, sino como parte de la estructura mental propia de la física *folk* y, por tanto, está más cerca de un mecanismo general que de una creencia individual). Diéguez discute con algún detalle esta posibilidad. Si se extiende este proyecto a contenidos individuales particulares, es difícil sostener su codificación genética y el proyecto tiende a confundirse con la memética, en donde la aptitud de los memes es independiente de la de los organismos. Si se restringe a contenidos con valor adaptativo para el organismo, entonces tiende a concentrarse en tipos de contenidos más que en contenidos particulares, en estructuras y esquemas mentales para acercarse a la realidad, como cuando se postula una física o una biología *folk*, por ejemplo. Y en

este caso se confunde con una EE de mecanismos.

Diéguez señala que la EE de mecanismos es la versión más aceptable. Recientemente, bajo la influencia de R. Lewontin, algunos defensores han propuesto una EE de mecanismos no adaptacionista. Se trata de aplicar a la EE una idea de Lewontin, a saber, que los organismos no se adaptan pasivamente al entorno, sino que son activos y muchas veces modifican y construyen el entorno según sus necesidades. Sin embargo, no han logrado dar un contenido empírico a la idea de una construcción epistémica del entorno que se distinga de la construcción de nichos (por ejemplo, cuando la nutria construye diques). Aquí hay una analogía de por medio, pero hace falta precisarla para entender sus consecuencias propiamente epistemológicas. Esa precisión necesaria es lo que la propuesta no ofrece.

Diéguez concluye el capítulo con unas observaciones generales sobre el escepticismo relativo a teorías de la evolución de la mente. Lewontin, por ejemplo, duda acerca de la posibilidad de teorizar sobre la evolución de la mente, aunque no pone en duda que la selección natural haya influido y moldeado la cognición como rasgo biológico, más bien duda que podamos saber cómo sucedió esto. Los capítulos 2 y 3 del libro contienen una respuesta a estas dudas. J. Fodor desarrolla una crítica confusa, argumentando que la magnitud de un cambio genético nada dice sobre la magnitud de un cambio fenotípico. Eso es verdad, pero de ahí no puede extraerse ninguna crítica clara a la concepción adaptacionista de la

mente. Otro escéptico es H. Putnam, quien sostiene que la EE está comprometida con una concepción realista infundada e insostenible. El capítulo 4 desarrolla este asunto con mayor detenimiento y dejamos su discusión para más adelante.

En el capítulo 2, Diéguez se propone examinar la historia natural de la mente y la utilidad del concepto de representación que subyace en ella. Argumenta que si bien podemos aceptar que todos los seres vivos tienen cognición si procesan o manipulan información, no podemos afirmar que todos ellos tengan conocimiento. Ese término implica procesos complejos con prácticas de justificación y racionalización. Dado este marco conceptual, sólo podremos hablar propiamente de conocimiento en el ámbito humano. La EE podrá examinar el origen y evolución de las capacidades cognitivas no humanas, con el ánimo de responder cuestiones relativas a los mecanismos cognitivos antecesores de los procesos y mecanismos humanos. Y esto es lo que pretende Diéguez en esta parte de su libro.

Muchos biólogos y filósofos afirman a menudo que el mero procesamiento de información es suficiente para la atribución de cognición a un sistema (orgánico o artificial) y, en tal caso, organismos tan simples como las bacterias y las amebas desplegarían estas capacidades en sus actividades de búsqueda de alimento y rechazo de ambientes dañinos. Otros teóricos, en cambio, sostienen que para considerar que un organismo tiene estados y mecanismos cognitivos debemos poder atribuirle representaciones. Pero ¿qué entendemos como “representación”? Según Diéguez,

una representación es un estado de un sistema u organismo que responde a un estímulo que proviene de su ambiente y que le permite reaccionar de manera adecuada e este (75). De esta forma, una representación es un estado que co-varía con un rasgo del mundo, que representa y se dirige (que es intencional o tiene *aboutness*, como se suele decir) hacia ese rasgo y, en consecuencia, determina causalmente la conducta del organismo o sistema. Y, más allá de esto, como las representaciones tienen un contenido por el mismo hecho de ser intencionales, entonces tienen un carácter normativo según el cual pueden ser correctas o incorrectas, podríamos decir: verdaderas o falsas, como las creencias que constituyen conocimiento.

Si las representaciones son estados internos que se dirigen a otros rasgos del mundo y que pueden ser incorrectos, entonces las bacterias y las amebas pueden tener representaciones, puesto que pueden equivocarse al tomar, por ejemplo, un entorno químico dañino por uno benigno. Uno de los tipos de representación más interesante es el que se caracteriza como capaz de objetividad (siguiendo a Joëlle Proust). Se trata de un tipo de representación que puede ser re-calibrado a partir de otras representaciones y en ese proceso no dispara ninguna conducta fija (81). Se puede decir que está desacoplado de las conductas. Permitiría a los organismos evaluar inputs o percepciones en cuanto a posibles errores y ajustarlas antes de llevar a cabo cualquier acción. Según Diéguez, incluso organismos tan simples como los insectos están equipados con esas representaciones.

Por ejemplo, las abejas y las hormigas parecen tener mapas cognitivos que les permiten ubicarse a través de grandes extensiones espaciales y, utilizando esos mapas de una forma desacoplada, llevar información desde sitios lejanos a sus colmenas y hormigueros y, una vez allí, desplegar conductas que transmiten la información almacenada, que es de vital importancia para su supervivencia y reproducción.

Parece que entre más complejo sea el sistema nervioso del animal, más capacidad tiene para procesar información y, con ello, para producir representaciones abstractas y proto-inferencias. Diéguez cita experimentos que muestran cómo los loros y los cuervos pueden manejar conceptos abstractos como “esfericidad”, “igualdad” y “diferencia”, y desarrollar razonamientos causales, tener conductas muy flexibles, imaginación e incluso simulación (88-91). Pero el ser humano tiene unas capacidades representacionales y cognitivas que sobrepasan notoriamente a las de los demás animales. Fue el desarrollo del lenguaje articulado, que según los últimos estudios paleo-antropológicos apareció en el intervalo que va entre hace 250 mil y 60 mil años, lo que le permitió potenciar y desarrollar sus capacidades mentales heredadas de sus ancestros y que le han capacitado no sólo para rastrear el mundo y sus rasgos, sino para desarrollar meta-representaciones en relación consigo mismo (auto-conocimiento), con los demás (*mind-reading*), explicitar articuladamente las razones que tiene para pensar o hacer algo y llegar a construir ciencia, teorías y tecnología.

En el capítulo 3, Diéguez se da a la tarea de describir tanto el origen como la particularidad de la inteligencia humana. Sostiene que no hay razones para establecer una diferencia abismal y absoluta entre los seres humanos y los demás animales. Aunque es cierto que hay una diferencia bastante marcada, sólo es de naturaleza gradual.

Diéguez nos recuerda que hasta hace muy poco tiempo era común que se negara la capacidad mental y de inteligencia a los animales no humanos. Sin embargo, en 1980, Seyfarth, Cheney y Marler demostraron la capacidad de los monos tota para comunicar la presencia de tres tipos de depredadores, águilas, serpientes y leopardos, mediante tres tipos distintos de llamadas. Hoy por hoy es ampliamente aceptado y reconocido que los primates son muy inteligentes y poseen habilidades cognitivas de muy variados tipos, desde el uso de herramientas hasta la planificación, pasando por la categorización de clases naturales, artificiales e incluso funcionales (110-113).

Diéguez se pregunta luego por la diferencia esencial entre estos animales inteligentes y los humanos. Recoge y examina varias posibilidades. Algunos teóricos, entre los que Diéguez incluye a Kant, sostienen que el rasgo definitorio del ser humano es su autoconsciencia, es decir, su “conocimiento” o representación de segundo orden de sus estados mentales de primer orden (116-117). Sin embargo, existen experimentos con primates que muestran que se pueden reconocer en espejos y fotos y que, por tanto, poseen la capacidad de autoconsciencia. Otro rasgo que se ha sostenido

como defensor del ser humano es su moralidad. No obstante, primatólogos con intereses filosóficos, como Frans de Waal, sostienen que hay una proto-moralidad en los monos superiores. Despliegan conductas altruistas, de lealtad, de ayuda, conductas que son innatas y que tienen valor adaptativo. Diéguez concuerda con la idea de que la moralidad humana tiene un componente innato y heredado de sus ancestros, que está basado en emociones como la empatía (120). Otra posible particularidad humana es la capacidad de comprender otras mentes. Sobre este punto, Diéguez afirma que, aunque no hay evidencia concluyente, parece que algunos primates también la tienen (122). Relata cómo Michael Tomasello, uno de los investigadores líderes en este tema, pasó de ser escéptico a defender que los chimpancés atribuyen estados mentales a otros individuos. La última característica que el autor examina es la posesión de cultura, entendida como la transmisión de información mediante aprendizaje social. Aquí revisa algunas investigaciones que sugieren que algunos primates tienen actividades que podrían considerarse culturales, por ejemplo, ciertas posturas de acicalado, uso de ciertas herramientas, cascado de nueces, lavado de batatas, etc. (126).

En el capítulo 4, el más propositivo del libro, Diéguez argumenta que el realismo epistemológico no puede ser probado a partir de la tesis de la evolución de nuestras capacidades cognitivas, pero esta última tesis es completamente coherente con él y en algunos aspectos parece sugerirlo. En este capítulo, titulado “¿Está la verdad ahí afuera?”, Diéguez se da a la tarea de

analizar la relación entre la evolución de nuestras capacidades cognitivas y las posiciones realistas y antirrealistas en la tradición epistemológica. Para ello distingue tres maneras de entender el realismo.

En primer lugar, se encuentra el realismo ontológico: esta tesis sostiene que el mundo con sus objetos, eventos y propiedades existe independientemente de los sistemas, organismos o sujetos que los representan. Desde un punto de vista evolucionista, esta posición se convierte, como afirma Diéguez siguiendo a Donald Campbell, en un realismo ontológico hipotético, puesto que la existencia del mundo se presupone en la construcción de cualquier teoría biológica evolucionista que afirme que algunos organismos llegan a adquirir y desarrollar mecanismos cognitivos (151-152). En este sentido, la creencia realista constituye una condición necesaria para concebir la evolución de capacidades cognitivas, pues estas evolucionaron en un mundo precedente según sus propias regularidades y procesos. En rigor, parece que la creencia en un mundo independiente no es una mera creencia entre otras, sino más bien un presupuesto necesario de toda creencia.<sup>4</sup> Diéguez sostiene que el realismo ontológico “es poco interesante desde el punto de vista del debate actual del realismo” (154). Constituye un presupuesto esencial del

4 Es interesante notar que Wittgenstein, en su texto *Sobre la certeza*, sostuvo una tesis similar: la creencia en un mundo externo, independiente de la mente, no es propiamente un conocimiento (que se deba justificar) o una creencia ordinaria, sino una certeza.

quehacer científico y epistemológico y, por ello mismo, es coherente con casi cualquier tipo de epistemología tanto realista como antirrealista, siendo inútil a la hora de elegir entre posiciones epistemológicas encontradas.

En segundo lugar, está el realismo semántico: tal y como lo caracteriza Diéguez, este tipo de realismo afirma que las creencias y las teorías son verdaderas o falsas en función de su correspondencia con la realidad independiente. Como bien afirma Diéguez, aunque la tesis del realismo semántico ha sido confundida con la del realismo epistemológico, existe una diferencia conceptual que nos permite examinarlas por separado. Diéguez examina únicamente las dos teorías semánticas más extendidas, a saber, la de coherencia y la de correspondencia, para defender que la tesis de la evolución de nuestros mecanismos cognitivos respalda la segunda teoría, la de la verdad como correspondencia. El argumento de Diéguez para mostrar que la teoría coherentista no puede articularse dentro de una propuesta evolucionista, apela a la idea tradicional según la cual la mera coherencia “no garantiza un contacto de nuestras creencias con la realidad, ni permite que la experiencia juegue un papel causal en dichas creencias” (150-151). Pero aquí Diéguez se apresura: los coherentistas no asumen que la mera coherencia produce verdad. Al contrario, aceptan que la mera coherencia no es suficiente para dar cuenta de la relación entre creencias y mundo, pues puede haber conjuntos de proposiciones internamente coherentes pero contradictorias entre sí. Por eso sostienen que, para dar sentido a la idea de

que los organismos tienen creencias que son mayoritariamente verdaderas por ser coherentes, debemos recordar que las creencias –a diferencia de las meras proposiciones–, son estados de organismos físicos en un mundo físico, con necesidades, deseos, intenciones, propensiones y demás. En consecuencia, contrario a lo que nos dice Diéguez, el coherentista afirma que una creencia tiene una presunción de ser verdadera, si es coherente con la mayor parte de las creencias del organismo y, además, está conectada causalmente con el resto de estados mentales del organismo y con el mundo, porque superviene a estados físicos del organismo causalmente conectados entre sí y con el mundo (cf. Davidson 1986). La relación de superveniencia y causación asegura el contacto necesario entre organismo y mundo para hablar tanto de verdad como de adaptación.

Diéguez nos dice que un realismo semántico es defendible en cuanto permite explicar “un incremento en nuestras posibilidades de supervivencia y reproducción” (151). Si nuestra aptitud biológica depende de que podamos movernos satisfactoria y exitosamente en el mundo, aun reconociendo la incapacidad que tenemos para confrontar y comparar nuestras creencias con el mundo, parece plausible que la evolución nos haya provisto de creencias que correspondan a como son las cosas. El problema con esta línea de argumentación es que puede ser parafraseada en términos de verdad como coherencia, si incluimos en ella la superveniencia y la causación: creencias coherentes entre sí son verdaderas si supervienen a estados físicos causalmente conectados entre sí

y con el mundo, y por eso, son útiles y nos permiten actuar con éxito, nos ayudan a sobrevivir y a reproducirnos. Creemos que Diéguez concluye de una forma apresurada en contra de la teoría coherentista (150-151). Esta constituye una vía bastante plausible, especialmente en la perspectiva evolucionista.

En tercer y último lugar, el realismo epistemológico: esta tesis sostiene, según Diéguez, que los organismos pueden conocer, es decir, tener representaciones verdaderas de un mundo que existe con independencia de que se lo conozca. Aunque el realismo epistemológico quiere presentar argumentos a favor de la posibilidad de creencias verdaderas en todos los organismos y, en ese sentido, justificar su verdad, extendido a otros animales no afirma que ellos tengan conocimiento –que implica prácticas de justificación que sólo puede ser desarrollada en contextos sociales humanos–, sino sólo que pueden tener creencias verdaderas.

La idea de la evolución de la cognición puede llevar a dos posiciones antagónicas, en relación con la posibilidad de justificar la verdad de las creencias cotidianas sobre el mundo: la que asevera que la evolución por SN favorece la posibilidad de tener creencias verdaderas y la que lo niega y más bien arguye que la evolución por SN favorece la fijación de creencias mayoritariamente falsas, pero útiles, pues muchas representaciones falsas pueden ser más útiles que las verdaderas (163-164). Es innegable que existen creencias falsas que juegan un papel positivo en la adaptación de los organismos: creencias falsas compartidas socialmente y que ayudan a la cohesión en los grupos, como cuando

los miembros de una tribu creen que sus enemigos no son humanos, o creencias falsas que llevan a falsos positivos, cuando se cree erróneamente que cierto rasgo es un signo fiable de un peligro inminente y la creencia se mantiene porque, aunque es falsa, en ocasiones decisivas promueve la supervivencia. La SN puede dotar a los organismos con representaciones falsas, pero útiles. Por su parte, el realista responde que, aunque es cierto que algunas creencias falsas pueden ser adaptativas, también es cierto que en muchas situaciones es necesario disponer de creencias verdaderas, como cuando ellas motivan acciones muy precisas que “exigen una gran capacidad predictiva y de planificación, y que difícilmente podrían realizarse con éxito sin una representación básicamente correcta del entorno, [como] los movimientos balísticos, como arrojar una piedra o unalanza, o clavar un clavo” (168). El problema con esta respuesta es que, aun cuando sea correcta, no llega a mostrar que la mayor parte de las creencias de los organismos deban ser verdaderas y que, por lo tanto, los mecanismos cognitivos sean básicamente fiables. Sin embargo, el antirrealista no está en una mejor posición. Como arguye Diéguez, el antirrealista no tiene una explicación plausible, ni mucho menos “convinciente de cómo nuestras capacidades cognitivas podrían dar lugar a creencias falsas que sistemáticamente, y no sólo aisladamente, conduzcan a conductas adaptativas” (179). Mientras que el realista cuenta con una explicación plausible, interesante y más bien convincente de por qué tenemos mecanismos cognitivos fiables que producen creencias mayoritariamente verdaderas:

“las creencias verdaderas son todas ellas, por el hecho de ser adecuadas a la realidad, potencialmente capaces de dar lugar a conductas adaptativas” (id.), esto es, potencialmente capaces de producir conductas acordes a la realidad, porque la representan como efectivamente es. En conclusión, aunque el argumento evolutivo no muestra que nuestras creencias son en su mayor parte verdaderas, es completamente compatible con esta última idea y parece más afín a ella que a la idea de que son mayoritariamente falsas.

A pesar de esta interesante línea de argumentación, insistimos en que el realismo epistemológico no tiene que ir de la mano de la teoría de la verdad como correspondencia. Uno de los aciertos del texto de Diéguez es sostener una distinción conceptual entre la tesis del realismo semántico y la del realismo epistemológico. Así, es posible defender que los organismos tienen creencias verdaderas acerca del mundo (realismo epistemológico) y adoptar, sin embargo, una caracterización de la verdad como utilidad y coherencia. La crítica del antirrealismo epistemológico puede hacerse sin tener que aceptar de antemano una caracterización correspondentista de la verdad. De hecho, habría que analizar y replantear, sobre la base de una teoría evolucionista de las capacidades cognitivas, el concepto mismo de creencia verdadera. Una teoría de la verdad basada en la coherencia, la superveniencia y la causalidad física pueden ser interesantes para la EE.

En su último capítulo, Diéguez examina la posición perspectivista y antirrealista de Nietzsche, quien, en palabras de Diéguez, es considerado como

uno de los antecedentes más claros de la actual epistemología evolucionista. La tesis antirrealista de Nietzsche se apoya en la idea de que el mundo está en absoluto y constante devenir. Por lo tanto, al utilizar nuestras capacidades conceptuales y lingüísticas que nos ayudan a categorizar y a “disecar” la realidad, no hacemos sino falsear el mundo, aunque ello sea útil para sobrevivir. Como vimos en el capítulo 4, la teoría evolucionista no nos permite conclusiones dogmáticas en este punto. El antirrealismo de Nietzsche se basa en la afirmación dogmática y metafísica de la realidad como puro devenir.

No podemos concluir sin felicitar al autor por haber proporcionado en lengua castellana una presentación muy completa de la perspectiva evolucionista y naturalista en epistemología. Se trata de un libro que proporciona a sus lectores información actualizada, concisa y detallada en el espacio disponible; y es también un modelo de claridad en la exposición y en la presentación equilibrada de los argumentos a favor y en contra de la idea de una ciencia de la evolución de la mente, todavía controversial entre filósofos, pero que “ha llegado para quedarse”.

### Bibliografía

- Dancy, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Prades Celma, J.L. (trad.). Madrid: Tecnos, 1993.
- Davidson, D. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, LePore, E. (ed.). Oxford UK and Cambridge MA: Blackwell, 1989.

Dewey, J. *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press. (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989).

Quine, W. V. O. "Naturalización de la epistemología". *Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1969.

JUAN DIEGO MORALES

Universidad Nacional de Colombia  
audiopticaeshacer@gmail.com

ALEJANDRO ROSAS

Universidad Nacional de Colombia  
arosasl@unal.edu.co

**Jullien, François.** *El rodeo y el acceso. Estrategias del sentido en China, en Grecia*, Correa, B. (trad.). Bogotá: Embajada de Francia / Universidad Nacional de Colombia, 2010. 442 pp.

Este libro, escrito por el sinólogo francés François Jullien y publicado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia con el apoyo de la Embajada de Francia, constituye una muy amena lectura que permite comprender las profundas diferencias y las grandes riquezas que ofrece, para nuestra mentalidad de occidentales, una cultura milenaria y rica como lo es la cultura china. "Espero de este rodeo por China –dice al autor al terminar su escrito–, que nos abra una

perspectiva: la de poder interrogarnos a partir de un cierto afuera" (421).

La evaluación de este libro debería ser la tarea de un aventajado conocedor de esa cultura milenaria. Sin embargo, aunque el libro cumple con todas las exigencias de una investigación en profundidad, está redactado en un lenguaje perfectamente accesible a lectores que, como en mi caso, somos legos en el asunto. A esto se añade que la labor realizada por el traductor y por los editores ha dado como resultado un ejemplar de muy agradable lectura.

El libro presenta, en sus quince capítulos, las más diversas y variadas perspectivas sobre la idiosincrasia de la cultura china, y su título señala muy bien su objetivo central: mostrarnos cómo y en qué sentido la cultura china se diferencia de la occidental, de origen griego, en su modo de confrontar la realidad en general y a los seres humanos en particular: en lugar de acceder a ellos de manera frontal, busca el *acceso* mediante una serie muy particular de *rodeos*.

Con gran cuidado, el texto nos va guiando a lo largo de esos rodeos, de modo que cada uno de los quince capítulos se ofrece como una nueva ventana que permite otear horizontes inesperados. Ahora bien, por razones de tiempo y por sesgo profesional, no voy a presentar en esta reseña una visión panorámica del libro, sino que centraré mi atención en el capítulo IX, cuyo tema ha despertado mi particular interés. Podemos considerarlo como una especie de gustación.

El título del capítulo es muy claro: "Del maestro al discípulo: la palabra no es sino indicial". Con lo cual se nos da un ejemplo más, y muy dicente, del