



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

EXPERIENCIA Y JUSTIFICACIÓN:
VARIEDADES DEL CONTENIDO PERCEPTIVO

DOCTORANDO:
FEDERICO CASTELLANO

DIRECTOR:
DANIEL E. KALPOKAS

– Julio de 2017 –

AGRADECIMIENTOS

Cinco años de investigación doctoral no vienen solos. Los siguientes agradecimientos son un intento de retribuir a todas aquellas personas e instituciones que me han acompañado durante este recorrido. Quiero comenzar agradeciendo a mi director de tesis doctoral, Daniel Kalpokas. Motivos no me faltan. A lo largo de estos años, Daniel no sólo ha sabido conducirme en mi investigación doctoral, sino también estimularme a desarrollar ideas filosóficas más profundas y ambiciosas. Con su forma de trabajo tan particular, me ha acompañado minuciosamente en la elaboración y redacción de esta tesis, discutiendo todas y cada una de las ideas aquí desarrolladas, con ese profundo respeto a la libertad de pensamiento que lo caracteriza.

A lo largo de esta investigación, muchas personas me han brindado su colaboración y compañía tanto intelectual como moral, sin las cuales nada de estos hubiera sido posible. En primer lugar, quiero agradecer al grupo de conceptos y percepción, por brindarme semanalmente un espacio de lectura, aprendizaje y discusión, en donde he tenido la posibilidad de poner a prueba las principales tesis que conforman esta investigación. En particular, quiero agradecer a Mariela Aguilera y a Laura Danón por su entera disposición a leer, discutir y comentar distintos trabajos seminales de los cuales esta investigación se nutre. También quiero agradecer a Carolina Mahler por enseñarme a apreciar la muy temida pero necesaria lengua inglesa, y a Carolina Scotto por sus valiosos consejos administrativos y académicos. A Emilia Vilatta, compañera de

aventuras y desventuras académicas, quiero dedicarle un especial agradecimiento por acompañarme a lo largo de estos años de carrera doctoral, especialmente en los momentos más tortuosos. Tampoco quiero dejar de mencionar a Nicolás Venturelli, Juan Durán, Itatí Branca, Zoé Sánchez, Horacio Chiarella, Agustín Mauro, Sofía Mondaca, José Giromini, Nahuel Recabarren, Nicolás Sánchez y Martín de Mauro quienes, de distintas maneras, han estado presentes durante esta investigación.

Tuve la afortunada posibilidad de discutir muchas de las hipótesis aquí desarrolladas con profesores y estudiantes del Departamento de Filosofía de la Universidad de Rutgers, en el marco de una estancia de investigación doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), bajo un subsidio a proyectos de investigación PIP – Bicentenario 2014-2016. Quiero agradecer especialmente a Elisabeth Camp, directora de esta estancia, quien no sólo me ha brindado el espacio y posibilidad de compartir esta indescriptible experiencia, sino que también se ha tomado el enorme trabajo de leer, comentar y discutir con entusiasmo muchas de las tesis que conforman esta investigación doctoral.

A Paula Díaz Romero no me queda más que ofrecerle mis infinitas gracias. Sin su paciencia y entereza para acompañarme anímica y profesionalmente, sobre todo en los momentos más difíciles, esta tesis hubiera sido sólo un sueño.

Por último, quiero agradecer a CONICET por brindarme la ayuda financiera necesaria para concretar esta investigación. Habida cuenta de los lamentables recortes financieros que este organismo ha sufrido recientemente, la concreción de este proyecto es prueba que toda inversión rinde sus frutos.

CONTENIDO

ACLARACIONES PREVIAS.....	9
---------------------------	---

1. INTRODUCCIÓN.....	10
----------------------	----

PRIMERA PARTE

CONCEPTUALISMO VS. NO-CONCEPTUALISMO

2. EL CONTENIDO CONCEPTUAL DE LA PERCEPCIÓN	19
---	----

2.1. Empirismo mínimo y el argumento conceptualista maestro	22
---	----

2.1.1. <i>Intuiciones y conceptos. Rehabilitando la dimensión normativa de la experiencia perceptiva</i>	22
--	----

2.1.2. <i>Razones perceptivas y el argumento conceptualista maestro</i>	27
---	----

2.1.3. <i>Contenidos proposicionales vs. contenidos intuitivos. Los conceptos en la percepción según el último McDowell</i>	33
---	----

2.2. El argumento conceptualista de Brewer	36
--	----

2.2.1. <i>Argumentos a favor de (P1)</i>	37
--	----

2.2.2. <i>Argumentos a favor de (P2)</i>	42
--	----

2.3. Crítica al conceptualismo	44
--------------------------------------	----

2.3.1. <i>Intelectualismo</i>	44
-------------------------------------	----

2.3.2. <i>Empirismo</i>	50
-------------------------------	----

2.3.3. <i>El intelectualismo y el empirismo no van de la mano</i>	57
---	----

3. EL CONTENIDO NO-CONCEPTUAL DE LA PERCEPCIÓN	64
--	----

3.1. Perspectiva de estado vs. perspectiva de contenido	66
---	----

3.2. Argumentos que derivan de la fenomenología de la percepción	72
--	----

3.2.1. <i>El argumento de la riqueza del contenido perceptivo</i>	72
3.2.2. <i>El argumento de la fineza de grano</i>	75
3.2.3. <i>El argumento de la dependencia del contexto</i>	76
3.2.4. <i>El contra-argumento de los conceptos demostrativos</i>	77
3.3. Argumentos que derivan de la estructura del contenido perceptivo	86
3.3.1. <i>Contenido conceptual y sentidos fregeanos: composicionalidad, sistematicidad y generalidad</i>	86
3.3.2. <i>El argumento de los contenidos contradictorios</i>	89
3.3.3. <i>El argumento de la descomposición canónica</i>	93
3.3.4. <i>El argumento de los mapas cognitivos</i>	95
3.3.5. <i>Una respuesta a los argumentos no-conceptualistas que derivan de la estructura del contenido perceptivo</i>	97
3.4. Argumentos que derivan de la posesión de conceptos	105
3.4.1. <i>El argumento de la necesidad explicativa del contenido no-conceptual para la posesión de conceptos observacionales</i>	106
3.4.2. <i>El argumento de las habilidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas</i>	120

SEGUNDA PARTE

INTERNISMO VS. EXTERNISMO EPISTEMOLÓGICO

4. INTERNISMO EPISTEMOLÓGICO	128
4.1. Internismo mentalista	130
4.2. Internismo de acceso	131
4.3. El intelectualismo como una forma de internismo	135
4.4. Principales problemas del internismo	136
4.4.1. <i>El regreso al infinito y la circularidad viciosa</i>	136
4.4.2. <i>La ausencia de control voluntario sobre las creencias</i>	140
4.4.3. <i>Criaturas no-reflexivas</i>	142
5. EXTERNISMO EPISTEMOLÓGICO	144
5.1. Confiabilismo	145
5.2. Confiabilismo y no-conceptualismo	148
5.2.1. <i>El internismo externista de Alston</i>	148
5.2.2. <i>La autorización perceptiva de Tyler Burge</i>	151
5.3. Principales problemas del confiabilismo	154
5.3.1. <i>El problema de la generalidad</i>	154

5.3.2. <i>El problema del genio maligno y del clarividente</i>	157
5.3.3. <i>El problema de la normatividad del conocimiento</i>	159

TERCERA PARTE

HACIA UN CONCEPTUALISMO MÍNIMO

6. CONCEPTOS: ¿REPRESENTACIONES, HABILIDADES O REGLAS?	165
6.1. RTM y el psicologismo de conceptos	167
6.1.1. <i>El argumento de la publicidad de los conceptos</i>	171
6.1.2. <i>El argumento de la generalidad de los conceptos</i>	171
6.1.3. <i>¿Son los conceptos tipos de representaciones mentales?</i>	174
6.1.4. <i>¿Son los conceptos instancias de tipos de representaciones mentales?</i>	174
6.2. Los conceptos como habilidades: un enfoque pragmatista	176
6.3. Los conceptos como reglas: una propuesta alternativa	184
6.3.1. <i>Los conceptos como reglas para la discriminación y la inferencia</i>	185
6.3.2. <i>La posesión de conceptos y el seguimiento de reglas</i>	188
7. EL ROL DE LOS CONCEPTOS EN LA PERCEPCIÓN	199
7.1. Conceptos observacionales y discriminaciones perceptivas	201
7.1.1. <i>Conceptos empíricos y conceptos observacionales</i>	201
7.1.2. <i>Conceptos observacionales y disposiciones discriminatorias confiables</i>	206
7.2. Reglas para la discriminación perceptiva y el contenido de la experiencia perceptiva consciente	211
7.2.1. <i>Discriminación perceptiva y generalidad</i>	211
7.2.2. <i>Diferencia entre la discriminación perceptiva y el juicio</i>	217
8. INTERNISMO MÍNIMO	226
8.1. El internismo mínimo de Kalpokas	227
8.1.1. <i>Autorizaciones perceptivas vs. internismo mínimo</i>	227
8.1.2. <i>Problemas del internismo mínimo de Kalpokas</i>	232
8.2. Hacia un internismo verdaderamente internista	236
CONCLUSIÓN	245
BIBLIOGRAFÍA	250

Para Tintín

ACLARACIONES PREVIAS

Distintas partes de esta investigación han sido publicadas o se encuentran en proceso de evaluación en revistas internacionales. Una versión extendida del apartado 2.4 se encuentra publicada en inglés bajo el título “Intellectualism against Empiricism” en la revista *Grazer Philosophische Studien* (2014). Una versión extendida y en inglés del apartado 3.5.1, se encuentra en revisión final en la revista *Theoria* con el título “Non-Conceptualism, Observational Concepts, and The Given”. Una versión abreviada y en inglés del capítulo 6 se encuentra en proceso de evaluación en la revista *Journal of Philosophical Research* con el título “Concepts: Representations, Abilities, or Rules?”. Por último, distintas secciones de los capítulos 5 y 8 se encuentran publicadas en la revista *Teorema* (2017) bajo un mismo artículo titulado “¿Internismo mínimo?”.

Toda la bibliografía en inglés que se cita aquí ha sido cuidadosamente traducida por mi persona. A modo de identificar esta labor, he incorporado al final de cada cita los símbolos “TP”, que abrevian la expresión “traducción propia”.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

La percepción nos brinda el acceso más básico a la realidad. Es a partir de ella que entramos en contacto con objetos, sus propiedades y relaciones. Una de las características fundamentales de la percepción es que, a partir de sus distintas modalidades (la visión, la audición, el tacto, el gusto y el olfato), ella nos pone en contacto directo con particulares que se hallan en nuestro entorno más inmediato. La experiencia perceptiva, en otras palabras, es nuestro modo más fundamental de referencia demostrativa. Sin embargo, también nos suministra *información* relevante acerca de estos particulares. En efecto, la percepción no sólo nos pone en contacto con los objetos de nuestro entorno sino que, además, nos presenta estos objetos siempre desde alguna perspectiva, esto es, como siendo de unas u otras maneras. En este sentido, se afirma que la percepción es un estado mental cuya propiedad fundamental es *representar* algunos de los rasgos generales o distintivos de los objetos de la realidad.

Pasados los años de gloria del coherentismo –cuya máxima puede resumirse en el rechazo del carácter representacional de la experiencia perceptiva– hoy son muy pocos los filósofos que ponen en duda la naturaleza representacional de los episodios perceptivos. A pesar de algunas excepciones recientes¹, actualmente

¹ Estas excepciones las constituyen Travis (2004), Brewer (2006, 2007) y Campbell (2002), quienes recientemente han defendido el punto de vista filosófico de acuerdo con la cual la

casi nadie discute si las percepciones representan o no objetos y eventos del mundo físico, sino que, dando por supuesto lo primero, la gran mayoría de los filósofos y científicos cognitivos han centrado sus investigaciones en el *modo* en que las experiencias perceptivas lo representan. Algunos filósofos sostienen que el modo en que los estados perceptivos representan el mundo es diferente al modo en que lo hacen las creencias y otras actitudes proposicionales: lo representan de un modo *no-conceptual*. Aunque no todos son exactamente de la misma opinión, los no-conceptualistas suelen definir la expresión “contenido no-conceptual” de manera negativa. Para ellos, un contenido representacional es no-conceptual si y sólo si es posible atribuírselo a un individuo sin necesidad de atribuirle el dominio de conceptos requeridos para especificar dicho contenido (Crane 1992; Bermúdez 1995, 2003, 2007; Heck 2000, 2007). Asimismo, existe un grupo de filósofos que, a diferencia de los no-conceptualistas, sostiene que el contenido de los estados perceptivos es completamente conceptual (McDowell 1994, 2009a, 2009b; Brewer 1999, 2005; Ginsborg 2008, 2011a). En general, las posiciones que defienden el conceptualismo se encuentran apoyadas en consideraciones epistemológicas. Las posiciones que defienden el no-conceptualismo, en cambio, suelen encontrar su estímulo en discusiones provenientes de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. Mientras que los no-conceptualistas están interesados en descifrar la naturaleza psicológica de los contenidos de la percepción, los conceptualistas quieren elucidar las relaciones *racionales* que los episodios perceptivos mantienen con las creencias y otros estados cognitivos. En este sentido, los conceptualistas argumentan que los contenidos de la experiencia perceptiva han de ser de carácter conceptual, ya que estos contenidos proporcionan *razones* para nuestras creencias empíricas, y sólo un contenido conceptual –esto es, un contenido que satisface los requisitos de composicionalidad, aspectualidad, objetividad y determinación referencial²– puede servir a este propósito (Brewer 1999, 2005; McDowell 1994, 2009b).

Ahora bien, los principales argumentos conceptualistas se encuentran inscriptos en una nueva forma de empirismo que, siendo sensible a las

experiencia perceptiva no es representacional sino presentacional. Por razones metodológicas, esta investigación presupone el enfoque representacional de la percepción, y no lo discute.

² La expresión “conceptual” suele vincularse a la noción de “sentido” fregeana, de modo tal que un contenido es conceptual si y sólo si posee las propiedades atribuidas usualmente a los sentidos fregeanos: (a) composicionalidad (sistematicidad), (b) aspectualidad (significancia cognitiva), (c) objetividad y (d) determinación referencial (Heck 2000). A lo largo de esta investigación, iremos examinando cada una de estas propiedades.

advertencias de Sellars sobre el Mito de lo Dado (Sellars 1953), sostiene que sólo una ocurrencia articulada conceptualmente puede justificar estados proposicionales (McDowell 1994, 2009a; Brewer 1999, 2006; Ginsborg 2006a, 2006b, 2011a). De este modo, los conceptualistas argumentan en contra de los no-conceptualistas que cualquier apelación a contenidos perceptivos que carezcan de una estructura conceptual constituye, a nivel epistemológico, una recaída en el Mito de lo Dado. Si bien veremos que los conceptualistas están en lo correcto al advertir sobre los posibles riesgos que conlleva postular estados mentales no-conceptuales, debemos tener en mente, no obstante, que tales preocupaciones aparecen bajo una forma muy particular de concebir las relaciones normativas o justificatorias entre percepciones y creencias, a saber: el *internismo*. Existe, sin embargo, otra forma de concebir estas relaciones que en principio parece serle favorable a los no-conceptualistas. Hablamos, pues, del *externismo*. En epistemología, el internismo y el externismo constituyen dos *modos* de concebir la justificación epistémica. Una explicación de la justificación es internista si los factores que intervienen en la justificación son estados internos a la mente del sujeto (Conee & Feldman 2001) o cognitivamente accesibles al sujeto (BonJour 2010). En cambio, una explicación de la justificación es externista si la justificación depende de factores con respecto a los cuales el sujeto no necesita tener ningún acceso cognoscitivo (Goldman 1979). El *confiabilismo* es el paradigma de esta posición. Desde un punto de vista internista, veremos que las variantes no-conceptualistas colapsan, pues la apelación a contenidos que están por fuera del espacio de los conceptos para justificar estados conceptuales constituye un episodio del Mito de lo Dado (McDowell 1994). Si se adopta, en cambio, una postura externista acerca del modo en que las percepciones justifican creencias y acciones, veremos que los no-conceptualistas pueden evitar hablar de razones en el ámbito de la justificación y sortear, de este modo, el abismo que supone recaer en la vacuidad de lo Dado (Alston 1988b, 2002; Burge 2003, 2010). Sin embargo, también veremos que esta estrategia se enfrenta a un problema aún mayor: no puede explicar cómo un contenido perceptivo se vincula de manera normativo-racional con otros contenidos –es decir, no puede explicar en qué sentido los contenidos de la percepción se vinculan de manera *sistemática* con los contenidos de la cognición– lo cual torna irrelevante la noción misma de contenido perceptivo (BonJour 2010). Permítanme especificar un poco más este punto.

Dijimos que las posiciones conceptualistas se enmarcan dentro de una perspectiva internista de la justificación epistémica. Sin embargo, ésta no es una perspectiva internista cualquiera. El conceptualismo se enmarca dentro de una de las formas más demandante de internismo: el intelectualismo. El intelectualismo es el punto de vista filosófico de acuerdo con el cual pensar es una actividad esencialmente reflexiva que depende de la capacidad para identificar y poner a jugar las razones que apoyan los pensamientos en el razonamiento lingüístico (Bermúdez 2010; Brandom 2010; Davidson 1982a; McDowell 2009b; Peacocke 1992). De acuerdo con el modelo intelectualista, entonces, la capacidad de una criatura para pensar que *a* es F –y por ende, la capacidad de esta criatura para aplicar el concepto F en distintas oportunidades– depende esencialmente de que ésta sea capaz de apoyar racionalmente su pensamiento de que *a* es F a partir de otros contenidos que le brindan soporte o sostén inferencial. El intelectualismo no es privativo de las posiciones conceptualistas. No-conceptualistas de la talla de José Luis Bermúdez (2007) y Christopher Peacocke (1992, 2005) también han defendido distintas variantes de este modelo. Al igual que los conceptualistas, Bermúdez y Peacocke entienden que la posesión de conceptos es un asunto *epistémico* esencialmente reflexivo y, por lo tanto, lingüístico. Sin embargo, se apartan de los conceptualistas en la medida que para ellos los episodios perceptivos son distintos a los episodios cognitivos (Bermúdez 2007; Peacocke 2005). Para Brewer y McDowell en la percepción se explotan las mismas capacidades conceptuales que en el pensamiento, gracias a lo cual –entienden ellos– los primeros pueden vincularse inferencialmente con los segundos. Para Bermúdez y Peacocke, en cambio, la percepción tiene que constituir una facultad mental más básica que el pensamiento, so pena de caer en una circularidad explicativa (Peacocke 1992). Para Bermúdez y Peacocke, entonces, el contenido de la experiencia tiene que ser no-conceptual, de modo tal que la percepción habilite el aprendizaje y posesión de conceptos observacionales de una manera no circular (Bermúdez 2007). Además, una concepción no-conceptual del contenido perceptivo corre con ventajas en la medida que puede dar cuenta de la percepción para el caso de niños pre-lingüísticos y criaturas no-lingüísticas (Bermúdez 2007).

Desde una perspectiva que conjuga, por un lado, reflexiones conceptuales sobre la dimensión normativa de la experiencia y, por otro, investigaciones sobre la naturaleza psicológica de los contenidos de la percepción, la presente investigación tiene por objetivo examinar de manera crítica una variedad de

posiciones a favor y en contra del conceptualismo y del no-conceptualismo, a la luz de los compromisos internistas y externistas que cada una de las distintas posiciones asume. A lo largo de este trabajo, veremos que el intelectualismo es responsable de que tanto los conceptualistas como aquellos no-conceptualistas que se apoyan en el modelo intelectualista de la cognición se vean enfrentados a una serie de dilemas conceptuales insuperables. En particular, voy a demostrar que cuando el intelectualismo se combina con una concepción cognitiva o representacional de la percepción, se producen regresos al infinito, circularidades viciosas o, en el mejor de los casos, recaídas en el mito de lo Dado. Sin embargo, también veremos que las teorías confiabilistas que algunos no-conceptualistas han defendido a fin de superar estas dificultades tampoco son satisfactorias. Mientras que los intelectualistas caen en circularidades y regresos viciosos, los externistas superan estas dificultades, pero a expensas de hacer colapsar el estatus cognitivo-normativo de los episodios perceptivos. En otras palabras, veremos que ni el conceptualismo y el no-conceptualismo en su variante intelectualista, ni el no-conceptualismo en su variante confiabilista son teorías satisfactorias para dar cuenta del fenómeno de la percepción. La siguiente pregunta se vuelve, entonces, inevitable: ¿queda alternativa queda?

Esta investigación quiere dar respuesta a esta pregunta. Una respuesta tal deberá apartarse del intelectualismo; pero, al mismo tiempo, también deberá incorporar la dimensión normativa que los externistas no pueden capturar. Teniendo en cuenta estas dos condiciones, el propósito de este trabajo es articular y defender un conceptualismo mínimo. El conceptualismo mínimo que voy a defender aquí afirma que el contenido de la experiencia perceptiva es conceptual; pero, a diferencia de los conceptualismos de corte intelectualista, sostiene que los conceptos que participan en la percepción son más básicos que los que participan en el pensamiento. Un conceptualismo mínimo es un conceptualismo que conjuga, entonces, una perspectiva anti-intelectualista de la normatividad de los conceptos y, al mismo tiempo, un punto de vista internista mínimo sobre la justificación epistémica. A lo largo de un estimulante recorrido teórico, en donde revisaremos críticamente distintas teorías conceptualistas y no-conceptualista del contenido de la percepción, la presente propuesta se propone brindar una explicación novedosa, teóricamente fértil y filosóficamente apropiada del modo en que las experiencias perceptivas de un sujeto constituyen, en los casos más básicos, genuinos conocimientos de su entorno.

La investigación se estructura en tres partes. En la primera parte, examino críticamente el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas en torno a la naturaleza del contenido de la percepción. En particular, en el capítulo 2 reconstruyo el argumento conceptualista maestro de McDowell en el marco de su defensa de un empirismo mínimo; posteriormente, reconstruyo el argumento conceptualista maestro de Brewer –el cual, como veremos, se encuentra íntimamente vinculado al argumento de McDowell; y finalmente, en el último apartado, desarrollo una crítica al conceptualismo tal y como es defendido por estos autores. Veremos que este conceptualismo descansa en un modelo intelectualista de la cognición conceptual, el cual resulta incompatible con cualquier variante de empirismo, por más mínimo que éste sea. En el capítulo 3, a su vez, abordo el no-conceptualismo. Examino críticamente tres estrategias diferentes que se han articulado a favor de esta posición. Primero, examino los argumentos a favor del no-conceptualismo que derivan de la fenomenología de la percepción. Muestro que ninguno de ellos tiene los recursos conceptuales necesarios para probar la naturaleza no-conceptual de los contenidos perceptivos. Seguidamente, examino los principales argumentos a favor del no-conceptualismo que derivan de la estructura del contenido de la percepción. También muestro que ninguno de estos argumentos es completamente definitivo para probar el no-conceptualismo. Por último, examino un tercer grupo de argumentos a favor del no-conceptualismo, los cuales derivan de las condiciones de posesión de conceptos. Voy a mostrar que, si bien estos argumentos son los más poderosos para probar el no-conceptualismo, descansan sin embargo en una concepción intelectualista de la cognición conceptual, lo cual los hace colapsar en circularidades o, en el mejor de los casos, en el mito de lo dado.

En la segunda parte de la tesis, examino críticamente el internismo y el externismo epistemológico. En el capítulo 4, reconstruyo las principales tesis internistas. Distingo dos tipos de internismo, uno débil y otro fuerte. Seguidamente, muestro que el intelectualismo constituye una variante muy fuerte de internismo, el cual, cuando es aplicado al caso de la percepción, produce regresos infinitos, circularidades viciosas o recaídas en lo Dado. En el capítulo 5, examino el externismo epistemológico. En particular, me detengo en una de sus variantes más populares: el confiabilismo. Examino dos propuestas que intentan compatibilizar el confiabilismo con el no-conceptualismo: el externismo internista de William Alston (1988b) y la autorización perceptiva de Tyler Burge (2003). Finalmente, presento tres críticas al confiabilismo. En

particular, argumento que las propuestas confiabilistas de Alston y Burge no pueden capturar una propiedad fundamental de los episodios perceptivos: su dimensión normativa. Veremos que, si bien el internismo puede capturar esta dimensión, debe ser lo suficientemente débil o mínimo –cognitivamente hablando– para evitar los problemas que produce el modelo intelectualista.

Por último, en la tercera parte de la tesis articulo y defiendo una teoría conceptualista mínima del contenido de la percepción. En el capítulo 6, examino tres concepciones rivales acerca de los conceptos: los conceptos como representaciones mentales, como habilidades cognitivas y como reglas para la discriminación y la inferencia. En el primer apartado, crítico las teorías psicológicas de los conceptos que los reducen a representaciones dentro de la cabeza. En el segundo apartado, critico las teorías pragmatistas que los identifican con habilidades cognitivas tales como la clasificación y la inferencia. Finalmente, en el tercer apartado, presento una concepción alternativa de los conceptos: los conceptos como reglas para la discriminación perceptiva y la inferencia. Esta concepción rescata la dimensión normativo-epistémica de los conceptos, en la medida que poseer un concepto es ser capaz de seguir correctamente una regla; pero, al mismo tiempo, se aleja de las posiciones intelectualistas en tanto que, para el caso de la discriminación perceptiva en criaturas no-reflexivas, seguir una regla no involucra una captación cognitiva o representacional de su contenido y, por lo tanto, no impone requisitos inferenciales ni reflexivos sobre el ejercicio de los conceptos en la percepción.

En el capítulo 7, profundizo la concepción de los conceptos como reglas para el caso de la percepción. En particular, trazo una distinción entre conceptos empíricos y observacionales, y sostengo que, mientras los primeros deben ser identificados con reglas materiales de inferencia, los segundos deben ser identificados con reglas para la discriminación perceptiva. Los conceptos empíricos, veremos, encuentran su lugar en los pensamientos y juicios, en donde se explotan las relaciones inferenciales entre distintos contenidos conceptuales. Los conceptos observacionales, en cambio, son más básicos en tanto su lugar natural se halla en la experiencia perceptiva, y si bien pueden participar como inputs para la aplicación de conceptos empíricos en el pensamiento, su ejercicio no dependen de capacidad inferencial ni reflexiva alguna.

Finalmente, en el capítulo 8, defiendo una teoría internista mínima para el caso de la percepción. Allí explico cómo la experiencia perceptiva puede constituir genuino conocimiento empírico, sin requerir que el sujeto ejercite

capacidades inferenciales o reflexivas. Este modelo internista mínimo puede, por un lado, alejarse de los principales compromisos intelectualistas y, al mismo tiempo, dar cuenta de la propiedad normativa del conocimiento; propiedad que las teorías confiabilistas no pueden capturar.

Espero que el lector encuentre este trabajo tan estimulante como lo fue para mí escribirlo. La novedad siempre viene acompañada de riesgos y objeciones. Si bien esta investigación se propone avanzar tesis novedosas y filosóficamente ricas sobre un debate contemporáneo en filosofía de la mente y epistemología, las mismas no esperan ser completamente concluyentes ni definitivas, con el consiguiente efecto de clausurar el debate. Al contrario, espero que las ideas desarrolladas a lo largo de esta tesis puedan despertar en el lector nuevos interrogantes y abrir, así, nuevos caminos para una discusión provechosa.

PRIMERA PARTE
CONCEPTUALISMO VS. NO-CONCEPTUALISMO

CAPÍTULO 2

EL CONTENIDO CONCEPTUAL DE LA PERCEPCIÓN

Actualmente, son muy pocos los filósofos que se atreven a negarle contenido representacional o cognitivo a la experiencia perceptiva. En general, se asume que la percepción es una capacidad mental cuya función básica o fundamental es representar los rasgos más generales o sobresalientes del entorno³. Así, por ejemplo, cuando abro los ojos, mi experiencia visual me revela que hay una computadora frente a mí, que dicha computadora se encuentra apoyada sobre una mesa de escritorio, que al lado de la computadora, a mi derecha, hay una taza de café, y muchas otras cosas. Existen buenos motivos para sostener que la experiencia perceptiva es un estado representacional. Por un lado, la percepción juega un rol fundamental en los procesos cognitivos y la conducta. Filósofos de la mente, psicólogos y científicos cognitivos acuerdan por igual que la

³ En los últimos años, un grupo minoritario de filósofos ha puesto en duda el carácter representacional de la experiencia perceptiva (Brewer 2006, 2007; Campbell 2002; Travis 2004). De acuerdo con ellos, la experiencia es presentacional. Esto significa que la percepción nos pone en contacto directo con objetos y propiedades del entorno. La experiencia –sostienen estos filósofos– es una relación entre los sujetos percipientes y el mundo. Aunque esta relación –afirman– es cognitiva, es sin embargo no-representacional. Este enfoque, denominado “enfoque relacional” (*relational view*), contrasta con el enfoque representacional, defendido por una gran mayoría de filósofos (Ginsborg 2011b; Schellemborg 2011; McDowell 2013), y que suele ser denominado “enfoque de contenido” (*content view*) (Brewer 2006). No es objeto de esta investigación atender el debate entre ambos enfoques. Mi propósito aquí es examinar distintas teorías sobre el contenido de la experiencia perceptiva. Por este motivo, esta investigación presupone el enfoque representacional de la percepción, y no lo discute.

percepción es la capacidad que nos brinda el acceso más básico a nuestro entorno, proveyendo *información* sensorial que, posteriormente, es procesada por el sistema cognitivo central a fin de dirigir la conducta de manera exitosa (Burge 2010, Dretske 1981, Evans 1982, Fodor 1983, Marr 1982). La percepción constituye, de este modo, la parte de la mente encargada de recibir los inputs sensoriales que transportan información sobre el entorno, y enviarlos al sistema que procesa esta información, para finalmente causar el tipo de conducta apropiada. Por otro lado, para muchos filósofos la percepción juega un rol epistemológico y semántico básico. Así lo piensan, al menos, una gran cantidad de epistemólogos y filósofos de la mente quienes, desde distintos enfoques, sostienen que si la experiencia no constituyera una instancia cognoscitiva en un sentido fuerte, esto es, si la percepción no nos proveyera de representaciones correctas acerca de cómo es nuestro entorno, entonces nuestros pensamientos empíricos no podrían ser acerca de un mundo objetivo. Estos pensamientos, parafraseando a Kant, estarían vacíos (Brewer 1999, Evans 1982, Heck 2000, McDowell 1994, 2013, Peacocke 1992, Strawson 1959).

En los últimos años, ha surgido un intenso debate entre dos posiciones filosóficas opuestas acerca de la naturaleza de los contenidos de la percepción. Algunos filósofos sostienen que el contenido perceptivo es de carácter conceptual, mientras que muchos otros sostienen que es no-conceptual. Entre los que sostienen lo primero, podemos mencionar a Bill Brewer (1999, 2005), Alex Byrne (2005), Hannah Ginsborg (2006a, 2009), Daniel Kalpokas (2014a, 2016) y John McDowell (1994, 2009b, 2013). De acuerdo con todos ellos, el contenido de la experiencia perceptiva es, a grandes rasgos, del mismo tipo que el contenido del pensamiento, esto es: completamente conceptual. Pero ¿qué significa que un estado mental, en este caso una experiencia perceptiva, es conceptual? De acuerdo con el punto de vista tradicional, un estado mental es conceptual si y solo si su contenido se encuentra estructurado conceptualmente⁴. Un contenido se encuentra estructurado conceptualmente, a su vez, si se encuentra constituido plenamente por conceptos que, con ayuda de sus propiedades sintácticas, realizan un aporte semántico a la totalidad del contenido representacional (Evans 1982, Fodor 2008, Heck 2000). En general, se afirma

⁴ Esta no es la única forma en la que puede caracterizarse el punto de vista conceptualista. En el próximo capítulo, examinaremos una distinción trazada por Richard Heck (2000) entre dos posibles perspectivas sobre los que se puede trazar la distinción conceptual/no-conceptual: la perspectiva de estado (*state view*) y la perspectiva de contenido (*content view*).

que cuando un contenido se encuentra constituido por conceptos en el sentido recién mencionado, entonces ese contenido es proposicional (Peacocke 1992). Existe un amplio debate acerca de qué hemos de entender por “concepto” y “proposición”, cuáles son sus respectivas naturalezas, y qué rol juegan los conceptos en las proposiciones. De momento, no nos adentraremos en estos interrogantes, los cuales serán atendidos oportunamente más adelante. Por lo pronto, nos conformaremos con afirmar que un estado mental es conceptual si y sólo si su contenido se encuentra constituido por conceptos que, con ayuda de sus propiedades sintácticas, realizan un aporte semántico a la totalidad del contenido representacional de dicho estado.

Las razones que motivan a los conceptualistas a sostener que el contenido de la percepción es conceptual son fundamentalmente de dos tipos: (a) epistemológicas y (b) semánticas. De acuerdo con las razones epistemológicas, el contenido de la experiencia perceptiva debe ser conceptual si ha de proveer *razones* para nuestros pensamientos y creencias empíricas. Dado que la experiencia perceptiva efectivamente nos brinda razones para nuestros pensamientos y creencias empíricas –argumentan los conceptualistas– el contenido perceptivo debe ser conceptual (McDowell 2009b, Brewer 2005). Los argumentos semánticos, en cambio, pretenden probar que la experiencia debe proveernos necesariamente de razones si es que nuestro pensamiento ha de ser acerca de un mundo objetivo. De acuerdo con este argumento, entonces, el contenido empírico del pensamiento es posible si y sólo si las experiencias perceptivas mantienen relaciones racionales con (esto es, son razones para) la cognición. Dado que nuestros pensamientos empíricos son efectivamente sobre un mundo objetivo –sostienen los conceptualistas– las experiencias perceptivas deben poder mantener relaciones racionales con los pensamientos (McDowell 1994, Brewer 1999). En este capítulo, me propongo presentar, desarrollar y evaluar los principales argumentos a favor del conceptualismo. En el primer apartado, voy a reconstruir y examinar el empirismo mínimo de John McDowell y su argumento conceptualista maestro (ACM). Posteriormente, voy a desplegar el argumento conceptualista de Bill Brewer. Finalmente, en el tercer apartado, voy a efectuar una fuerte crítica a ambas concepciones conceptualistas de la experiencia. En particular, voy a argumentar que ambos conceptualismos descansan en una visión demasiado intelectualizada del pensamiento y los conceptos –visión que se dependen de una forma tradicional de internismo epistemológico– y que, por este motivo, se ven enfrentados a circularidades y

problemas explicativos que únicamente pueden ser superados si se abandonan los principales postulados del intelectualismo.

2.1. Empirismo mínimo y el argumento conceptualista maestro

En *Mind and World* (1994), John McDowell defiende un punto de vista conceptualista sobre los contenidos de la percepción. El conceptualismo que defiende McDowell se inscribe en una nueva forma de empirismo, surgida hace más de veinte años, que aboga por rehabilitar la dimensión normativa de la experiencia perceptiva (McDowell 1994, 1999, 2009a, 2009b; Brewer 1999, 2005; Kalpokas 2014a, 2016). Siguiendo los principales pasos del empirismo tradicional⁵, los defensores de este nuevo empirismo argumentan que si la experiencia no ofreciera una apertura cognoscitivo-racional a la realidad, nuestros pensamientos empíricos no podrían ser acerca de un mundo objetivo. En otras palabras, si el pensamiento no tuviera ninguna clase de constreñimiento racional –y no meramente causal– proveniente de la experiencia, éste no podría en ningún sentido ser empírico. McDowell defiende, de este modo, una forma de empirismo mínimo (o trascendental) que, siendo sensibles a los problemas del empirismo tradicional, evita caer en el mito de lo dado adjudicándole a la experiencia –o, para ser correctos, a su contenido– una dimensión conceptual (McDowell 1994, 1998, 1999, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d). En este apartado, voy a presentar la propuesta mcdowelliana, centrándome en los tres pilares sobre los que se edifica su propuesta conceptualista: (a) su concepción normativo-semántica del rol que desempeña la experiencia perceptiva en la constitución del contenido empírico del pensamiento, (b) su argumento modal a favor del contenido conceptual de la percepción, y (c) su concepción intuicional (no-proposicional) del contenido conceptual de la experiencia perceptiva.

2.1.1. Intuiciones y conceptos. Rehabilitando la dimensión normativa de la experiencia perceptiva

La rehabilitación de la dimensión normativa de la experiencia perceptiva defendida por McDowell se inscribe en el marco general del diagnóstico que el

⁵ Por “empirismo tradicional” significo el empirismo clásico de mediados del siglo XVIII – cuyos mayores exponentes incluyen a Locke y Hume– y el empirismo lógico de principios del siglo XX –cuyos mayores representantes incluyen a Ayer, Schlick y Carnap.

autor lleva a cabo en *Mind and World* (1994) acerca de una ansiedad filosófica moderna producida por una mala comprensión de la relación entre la mente y el mundo (McDowell 1994: xi; 2009a: 243). De acuerdo con McDowell, esta ansiedad es responsable de que muchos filósofos se hayan visto atrapados en una incesante oscilación entre dos posiciones filosóficas igualmente insatisfactorias: (a) el coherentismo y (b) el mito de lo dado. Por evitar el mito de lo dado, los coherentistas se vieron motivados a negarle a la experiencia contenido representacional. Los coherentistas pensaron que al despojar a los episodios perceptivos de significancia cognitiva, podrían evitar comprometerse con misteriosas entidades sensoriales –i.e., los así llamados “datos de los sentidos”– sobre las cuales hacer descansar nuestro conocimiento acerca del mundo. Sin embargo, no advirtieron que, al despojar de todo contenido a la experiencia, los pensamientos empíricos se vuelven vacíos. Los empiristas tradicionales, en cambio, no quieren convertir los contenidos de nuestros pensamientos en meros recipientes sin contenido. Por ese motivo, quieren explicar la conexión normativa entre nuestros pensamientos y el mundo a través de sus vínculos con la experiencia. Sin embargo, al caracterizar los episodios perceptivos en términos puramente naturalistas⁶, los empiristas tradicionales se vieron enfrentados a un serio problema filosófico que Wilfrid Sellars (1956) denominó “el mito de lo dado”. Examinemos esta oscilación en detalle.

El coherentismo es la teoría que sostiene que todas las creencias que constituyen el conocimiento humano, incluidas las empíricas, descansan y se sostienen inferencialmente a partir de otras creencias (Davidson 1983). Lo distintivo de esta teoría es que, de acuerdo con ella, el modo en que las creencias se vinculan entre sí no es jerárquico ni vertical –como afirman las posiciones fundacioncitas del conocimiento– sino como una gran red. Así, de acuerdo con los coherentistas, la creencia de que el cielo es azul se encuentra vinculada inferencialmente a un conjunto significativo de creencias que le brindan sostén, tales como que el cielo se encuentra arriba de nuestras cabezas, que el azul no es igual al rojo, que el azul es un color, que el azul es el color del mar, que el color del mar y el color del cielo son similares, y muchas otras creencias. Dado que para los coherentistas tanto el contenido de las creencias como su fundamento descansan únicamente en otras creencias, concluyen que la experiencia

⁶ Por “naturalista” entiendo la forma en que las ciencias naturales conciben el fenómeno de la percepción, esto es, como un proceso fisiológico-causal en el que se involucran mecanismos del entorno que emiten estímulos causales, y órganos sensoriales que “receptan” estos estímulos.

perceptiva no puede jugar ningún rol epistémico relevante y que, en consecuencia, el único papel que le queda a la experiencia en el conocimiento es meramente causal. Las experiencias –sostiene los coherentistas– causan, en las condiciones adecuadas, creencias empíricas (Davidson 1983: 143).

De acuerdo con McDowell, el coherentismo se ve enfrentado a un gravísimo problema semántico que concierne a la posibilidad del contenido empírico del pensamiento (McDowell 1994: 14). Recordemos que, de acuerdo con el coherentismo, sólo una creencia puede justificar otra creencia. Esto significa que ningún estado no-doxástico (incluidas las percepciones) pueden servir de base o fundamento para el pensamiento empírico. Sin embargo, McDowell señala que si los estados perceptivos no pueden mantener vínculos racionales con los estados doxásticos, si estos estados no pueden brindar un acceso epistémico a los objetos y eventos del mundo, entonces los pensamientos que suponemos versan sobre cómo es el mundo constituirían meras ficciones. No habría nada por fuera de estos pensamientos que pudiera guiarlos racionalmente en su afán de referir a hechos y eventos de un mundo objetivo (McDowell 1994: 18-42).

En el otro extremo de la oscilación, se encuentran los empiristas tradicionales. A diferencia de los coherentistas, los empiristas sí quieren explicar la conexión normativa entre nuestros pensamientos y el mundo a través de sus vínculos con la experiencia perceptiva. De acuerdo con ellos, la experiencia debe constituir –parafraseando a Quine (1950)– el tribunal último ante el cual todo pensamiento o juicio empírico debe responder epistémicamente. Esto significa que la experiencia debe evaluar la autoridad de cada uno de nuestros pensamientos empíricos, determinando si sus condiciones de verdad han sido satisfechas o no. El empirismo resulta una empresa sumamente atractiva. Es intuitivo pensar que la experiencia perceptiva juega un rol activo en nuestro trato epistémico con el mundo. Sin embargo, los empiristas no advirtieron que, al descontaminar la experiencia perceptiva de todo elemento predicativo característico de los conceptos (generalidad), su estatus epistémico se derrumba. Esto es así ya que, de acuerdo con el punto de vista empirista tradicional, percibir es tener ante la mente entidades sensoriales particulares completamente simples, esto es, datos sensoriales tales como ‘rojo’, ‘dulce’, etc. Pero conocer es llevar a cabo algún tipo de actividad cognitiva más sofisticada. Es, por decirlo brevemente, creer o juzgar que algo es el caso (por ejemplo, que la taza es roja). Por lo tanto, tener un dato sensorial del tipo ‘rojo’ ante la mente no implica conocer que algo sea rojo. Sólo quien es capaz de reconocer, creer o juzgar que

algo es rojo justamente en las circunstancias apropiadas sabe qué es el color rojo. Pero entonces no es el dato sensorial el que contiene la garantía epistémica sino nuestra capacidad de hacer uso de aquel dato sensorial para formular correctamente un juicio. El dato sensorial ‘rojo’, por sí solo, no llega a ser un episodio cognoscitivo. Y era justamente el aspecto cognoscitivo de un episodio mental el que podía ayudarnos a evadir la ficción que genera el coherentismo. Por evitar el coherentismo, los empiristas tradicionales cayeron en la vacuidad de episodios sensibles que finalmente no sirven para lo que habían sido originalmente postulados, a saber: para justificar nuestros pensamientos acerca del mundo (Davidson 1983; Rorty 1979; Sellars 1956).

Ahora bien, de acuerdo con el diagnóstico de McDowell, el problema que inquieta tanto a los coherentistas como a los empiristas no es meramente epistemológico –i.e. acerca de cómo se encuentran justificadas nuestras creencias acerca del mundo. El problema que los preocupa es ante todo semántico-trascendental⁷. Lo que une a los coherentistas con los empiristas tradicionales es, en un sentido más profundo, el deseo de responder a la pregunta kantiana que interroga por las condiciones de posibilidad del contenido empírico del pensamiento (1994: xiv, 2009a: 244-248)⁸. Es un hecho –nos dice McDowell– que tenemos pensamientos acerca del mundo. Es necesario explicar, en consecuencia, cómo es esto posible, es decir, cómo es posible que nuestras mentes puedan producir pensamientos dirigidos a objetos y eventos de un mundo objetivo⁹. Davidson, hemos visto, acude al coherentismo. Esta teoría, sin

⁷ Para McDowell, el problema epistemológico que surge de la relación mente-mundo es subsidiario de un problema anterior y más básico, esto es, el problema normativo de la posibilidad del pensamiento. Algo característico de nuestros pensamientos es que son acerca del –están dirigidos al– mundo. Ahora bien, “para que tenga sentido la idea de que un estado o episodio mental está dirigido al mundo en la manera en que lo está, por ejemplo, una creencia o un juicio, es necesario poner ese estado o episodio en un contexto normativo” (McDowell 1994: xi. TP). En consecuencia, lo primero que hay que hacer, antes de avanzar a la epistemología, piensa McDowell, es explicar cómo es esto posible, cómo es posible la normatividad del pensamiento.

⁸ Alguien podría replicar que el empirismo es una teoría epistemológica. Para McDowell, esto es en parte cierto, pero sólo refleja un aspecto de una ansiedad más profunda que concierne a la posibilidad del pensamiento. En palabras de McDowell: “podría resultar sorprendente que asocie el empirismo con una ansiedad filosófica acerca de la posibilidad del *pensamiento*. Seguramente, se me podría objetar, el empirismo es una posición *epistemológica*, y por lo tanto la pregunta relevante debería ser: ‘¿cómo es posible que haya conocimiento empírico?’. [...] Pero un problema acerca de acreditarnos con conocimiento es solo un aspecto, y no el más fundamental, en el que esta ansiedad puede hacerse sentir” (McDowell 1994: xiii. TP).

⁹ Lo que hay que explicitar, en pocas palabras, son las condiciones que hacen posible la intencionalidad de lo mental.

embargo, no logra explicar satisfactoriamente este fenómeno. El empirismo tradicional, por su parte, tampoco logra ofrecer una mejor explicación.

A estas alturas, uno podría pensar que no queda más remedio que adherir a alguna de las siguientes posturas: o renunciar a la experiencia a fin de evitar el mito de lo dado y sucumbir ante la ficción que produce el coherentismo, o apelar a la experiencia a expensas de caer en explicaciones míticas. Pensar de este modo, afirma McDowell, es producto de un error: creer que el “espacio lógico de las razones”¹⁰, el reino de lo que es propiamente conceptual, se extiende sólo al pensamiento. En otras palabras, que el reino de las razones es incompatible con el reino de la naturaleza (McDowell 1994: 22). Si al contrario –señala McDowell– advertimos que la naturaleza incluye una “segunda naturaleza” (algo que adquirimos al ser iniciados en el reino de las capacidades conceptuales), entonces es sencillo entender cómo es posible que la experiencia perceptiva pertenezca tanto al espacio lógico de la naturaleza (el reino de las ciencias naturales) como al espacio lógico de las razones¹¹. Básicamente, lo que McDowell argumenta es que si concebimos la experiencia como el resultado de dos capacidades, la sensibilidad y el entendimiento, es sencillo comprender cómo es posible que el pensamiento se encuentre conectado de manera normativa o racional al mundo a partir de las entregas que le proporciona la experiencia (McDowell 1994: conf. 1 y 2, 1998, 2009a).

La experiencia, argumenta McDowell, es una ocurrencia que pertenece al reino de las impresiones sensoriales; pero también pertenece al reino de lo que paradigmáticamente es normativo: los conceptos. La experiencia debe ser concebida, en consecuencia, como el resultado del aporte de dos elementos: las intuiciones (sensibilidad) y los conceptos (entendimiento). Las intuiciones aportan los objetos de la experiencia; los conceptos las restricciones que hacen inteligible su aprehensión. Ahora bien, a diferencia de Kant, McDowell no cree que las intuiciones puedan ser concebidas como entregas que aporta la sensibilidad por sí sola. Para McDowell, las intuiciones ya se encuentran conceptualizadas (1994: 12). McDowell es un empirista. Esto significa que en su

¹⁰ “Al caracterizar un episodio o estado como de *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos ubicando en el espacio lógico de las razones, donde se justifica y se es capaz de justificar lo que uno dice” (Sellars 1956: 169. TP).

¹¹ En palabras del autor: “[e]l error es haber olvidado que la naturaleza incluye una *segunda naturaleza*. Los seres humanos adquieren una segunda naturaleza en parte al ser iniciado en el reino de las capacidades conceptuales, cuya interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones” (McDowell 1994: 22. TP).

propuesta el pensamiento debe someterse, al menos si quiere ser empírico en algún sentido, a lo que Quine ha denominado el “tribunal de la experiencia” (1994: xii, 2009a: 244). En consecuencia, para McDowell no hay nada que, siendo sensible y no perteneciendo al reino de las razones, pueda ser llamado percepción. La experiencia perceptiva es un episodio embebido completamente de conceptos y, por lo tanto, pertenece al espacio lógico de las razones.

Ahora bien, he señalado que el problema que inquieta a McDowell no es meramente epistemológico. De acuerdo con McDowell, el problema que ocupa a empiristas y a coherentistas es, en el fondo, un problema trascendental que concierne a la pregunta que interroga por las condiciones de posibilidad del pensamiento empírico. Hemos visto que intentar responder esta pregunta produce una ansiedad característica que, de acuerdo con McDowell, debe ser superada disolviendo (y evitando responder) el problema. Ahora bien, de acuerdo con una interpretación que voy a argumentar más adelante, el problema del que habla McDowell –acerca de cómo explicar la normatividad del pensamiento empírico– es, a grandes rasgos, un problema semántico. Es sencillo concluir esta idea si advertimos que la conexión normativa que existe entre nuestras oraciones que expresan hechos acerca del mundo y los hechos a los que estas oraciones refieren no es distinta a la conexión normativa que manifiestan los pensamientos empíricos con respecto a estos mismos hechos. Explicar cómo se conectan normativamente nuestro lenguaje al mundo es un modo indirecto, pero modo al fin, de explicar cómo nuestra mente se dirige al mundo. En el último apartado, voy a retomar la propuesta normativo-semántica de McDowell. En particular, voy a argumentar que el empirismo mínimo de McDowell descansa en una concepción del pensamiento y los conceptos demasiado demandante a nivel cognitivo, derivada de una concepción filosófica que he denominado “intelectualismo”, y que, por este motivo, se ve enfrentado a los mismos problemas que el empirismo tradicional.

2.1.2. Razones perceptivas y el argumento conceptualista maestro

2.1.2.1. El argumento conceptualista maestro (ACM)

En el apartado anterior presenté con detalles el empirismo mínimo de McDowell, poniendo énfasis en la dimensión semántico-trascendental de la propuesta mcdowelliana. Básicamente, la propuesta de McDowell sostiene que nuestros pensamientos acerca del mundo, si han de tener contenido empírico en

algún sentido importante, deben estar constreñidos racionalmente por nuestras experiencias perceptivas. En efecto, para McDowell sólo es posible explicar cómo adquieren y poseen contenido nuestros pensamientos acerca del mundo a partir de las relaciones racionales que dichos estados mantienen con los contenidos de nuestras experiencias perceptivas. Ahora bien, un aspecto importante de la argumentación de McDowell a favor de su empirismo mínimo descansa en su concepción conceptualista del contenido de la percepción. De acuerdo con McDowell, el contenido de la experiencia perceptiva debe ser conceptual, en el sentido de que en la experiencia misma ya deben estar operando las capacidades propias del pensamiento, ya que, de lo contrario, el pensamiento no podría mantener un contacto normativo-racional con el mundo. Si los contenidos de nuestras experiencias no fueran conceptuales, nuestros pensamientos empíricos no podrían vincularse racionalmente con nuestras experiencias y, por lo tanto, no podrían versar o ser acerca de un mundo objetivo. A favor de la tesis conceptualista, entonces, McDowell despliega el siguiente argumento modal que denominaré el argumento conceptualista maestro (ACM)¹². Examinemos el argumento:

- (P1) Las experiencias perceptivas constituyen razones para las creencias y juicios perceptivos.
- (P2) Un estado mental puede constituir una razón para una creencia o juicio si y sólo si su contenido puede ser evaluarlo en tanto que razón.
- (P3) El contenido de un estado mental puede ser evaluado en tanto que razón si y sólo si se encuentra articulado conceptualmente.

¹² Aunque es razonable atribuirle a McDowell este argumento, en sentido estricto no pertenece a su letra. En la tercer conferencia de *Mind and World*, McDowell argumenta que los contenidos de la experiencia son conceptuales, ya que, de acuerdo con su empirismo mínimo, estos contenidos tienen que poder ser evaluados racionalmente, y “le es esencial a las capacidades conceptuales el que ellas puedan ser utilizadas (*exploited*) en el pensamiento activo, en el pensamiento que está abierto a la reflexión sobre su propia acreditación como racional.” (McDowell 1994: 47. TP). En un artículo posterior (“Conceptual Capacities in Perception” 2009b), McDowell presenta una formulación más precisa y completa de este argumento. En general, el argumento puede ser reconstruido tal y como aquí lo presento. Para más detalles, véase McDowell 1994 (conferencia 3ra) y McDowell 2009b.

(CC) Luego, el contenido de la experiencia perceptiva es necesariamente conceptual.

En el apartado anterior hemos visto que McDowell tiene buenos motivos para sostener (P1). De acuerdo con McDowell, los contenidos de las experiencias tienen que poder servir de razones para la aceptación o rechazo de una proposición acerca del mundo, ya que, si nuestras creencias empíricas no mantuvieran un contacto epistémico-racional con la experiencia, las mismas no podrían versar o ser acerca de un mundo objetivo. Básicamente, (P1) se sostiene por razones semánticas, a saber: las creencias empíricas llegan a ser acerca de lo que son en virtud de las relaciones racionales que éstas mantienen con los contenidos de la experiencia perceptiva. En otras palabras, todo lo que, a grandes rasgos, pertenece al reino del entendimiento (ideas, pensamientos, creencias, proposiciones) representa, refiere o es acerca del mundo en virtud de las relaciones racionales que mantienen con la experiencia perceptiva.

Ahora bien, en “Perceptual Capacities in Perception” (2009b) McDowell distingue entre (a) responder a razones y (b) responder a razones en cuanto tales (*qua* razones) (McDowell 2009b: 128). Cualquier criatura que interactúa adecuadamente con su entorno responde a razones. Por ejemplo, un ratón que huye de un predador responde a una razón en concreto, a saber: un peligro. Sin embargo, McDowell hace notar que no toda criatura que responde a razones puede ser acreditada como racional. Una criatura es racional si y sólo si es capaz de responder a razones en cuanto tales, es decir, si es capaz de detener su respuesta y evaluar en un contexto racional aquello que le sirve de razón para actuar o creer del modo que lo hace. Siguiendo un ejemplo de McDowell, supongamos que un ratón se encuentra en una habitación que está siendo devorada por el fuego. No es difícil imaginar cómo podría reaccionar el ratón frente a esta situación: sencillamente tomaría media vuelta y huiría despavorido. Aunque el ratón responde adecuadamente en virtud de una razón en concreto, esto es, frente a la amenaza que representa el fuego, sin embargo no lo hace en virtud de haber reflexionado acerca de esta razón. Sencillamente responde de manera rígida frente al estímulo apropiado. Una criatura racional, en cambio, no sólo responde en virtud de razones, sino que lo hace de manera tal que es capaz

–aunque no siempre lo haga– de reflexionar acerca de ellas, evaluado si son adecuadas o no para creer o actuar en situaciones determinadas (2009b: 129)¹³.

Ahora bien, para McDowell una criatura es capaz de llevar a cabo una tarea reflexiva acerca del contenido de sus propios estados mentales si y sólo si es capaz de especificar cómo es representado el mundo a través de sus estados mentales. Pero para especificar cómo es representado el mundo es necesario ejercer –señala McDowell– ciertas habilidades conceptuales, a saber, aquellas que son necesarias para capturar y especificar los contenidos representacionales. En consecuencia –concluye McDowell– solo una criatura capaz de ejercer capacidades conceptuales es una criatura capaz de ejercer capacidades racionales y viceversa¹⁴. En palabras de McDowell:

[u]tilizo la idea de la “capacidades conceptuales” de modo tal que se rige por la siguiente estipulación: las capacidades conceptuales, en un sentido relevante, pertenecen esencialmente al poseedor de racionalidad en el sentido de responder a razones en cuanto tales (McDowell 2009b: 129. TP).

Siguiendo una importante tradición filosófica de corte intelectualista que se remonta a Kant, McDowell vincula el concepto de racionalidad con el de responder a razones *en tanto que* razones, y a su vez vincula este concepto con la capacidad de una criatura para ejercer activamente determinadas capacidades

¹³ Un bombero que se encuentra equipado con un traje especial y sabe que el fuego no significa un daño real para su persona, es esperable, al menos si actúa racionalmente, que no huya, pues debe ser capaz de reflexionar acerca de si aquello que le presenta la experiencia, un episodio de fuego, puede resultarle una verdadera amenaza. Por supuesto que McDowell no espera que al momento de ejecutar cada una de nuestras acciones efectuemos complejos procesos evaluativos. “Actuar por razones en tanto razones [sostiene McDowell], no significa que uno reflexione todo el tiempo acerca de si algo es una garantía racional suficiente (*sufficient rational warrant*) para actuar de tal o cual modo. Es suficiente con que uno sencillamente *pueda* hacerlo” (McDowell 1999a: 129. La traducción y lo que está entre corchetes es mío).

¹⁴ Reflexionar sobre los propios estados mentales implica tener la capacidad de representar sus contenidos como siendo de tal o cual modo (meta-representación). Para ello, sostiene McDowell, uno debe ser capaz de poner en conceptos los contenidos sobre los cuales uno está reflexionando. Para McDowell, sólo el lenguaje nos permite llevar a cabo esta capacidad reflexiva (McDowell 1994). Aunque con diferencias entre sí, Davidson (1982a), Peacocke (1992) y Bermúdez (2010) siguen esta misma intuición. Para todos ellos, la capacidad de volverse sobre los propios pensamientos es posible sólo si se posee un lenguaje lo suficientemente rico que permita capturar la estructura del contenido objeto de reflexión. Actualmente, algunos filósofos han puesto en duda el vínculo entre la reflexión y la posesión de un lenguaje (cf. Carruthers 2010; Morales 2014). Sin embargo, no es objeto de esta investigación adentrarse en este debate. En el capítulo 6, veremos que es posible ofrecer una teoría del dominio de conceptos que no involucre, al menos para los casos básicos, capacidades reflexivas o meta-representacionales.

meta-representacionales; capacidades que, a su vez, descansan en capacidades lingüísticas y, por ende, conceptuales (Bermúdez 2010, McDowell 2009b, Brandom 2010, Peacocke 1992)¹⁵. Si una criatura adolece de capacidades conceptuales, entonces no podrá ser capaz de especificar de manera reflexiva sus contenidos y, por lo tanto, no podrá actuar de manera racional en el sentido de responder a razones en cuanto tales. Dado que, de acuerdo con la primera premisa, los contenidos de nuestras experiencias perceptivas pueden servir de razones para nuestras creencias empíricas, McDowell concluye que los contenidos de la experiencia perceptiva tienen que ser de naturaleza conceptual.

2.1.2.2. *ACM y la posible falacia modal*

Se podría replicar que ACM no prueba lo que intenta probar. En efecto, alguien podría señalar que este argumento es un muy fuerte, en tanto pretende probar la conceptualidad del contenido de toda experiencia perceptiva posible, cuando a partir de (P1), (P2) y (P3) sólo se puede probar la conceptualidad de los contenidos de aquellas experiencias que efectivamente juegan (o son capaces de jugar) algún rol epistémico. En efecto, el argumento descansa sobre el supuesto modal de que toda experiencia perceptiva posible debe poder constituir una razón para una creencia posible. Sin embargo, se podría objetar justamente el carácter modal de esta premisa. Se podría objetar, por ejemplo, que si bien en nuestro mundo las experiencias perceptivas pueden constituir razones para nuestras creencias empíricas, no es necesario que esto suceda en todo mundo posible. Es perfectamente concebible un mundo donde las experiencias perceptivas no puedan constituir razones de ningún tipo –un mundo donde, por ejemplo, no hubiera creencias o las creencias de los sujetos estuvieran completamente separadas del mundo empíricas. En tal caso, ACM no sería suficiente para demostrar que el contenido de toda experiencia perceptiva posible es conceptual. Como mucho, el argumento de McDowell demostraría que los contenidos de aquellas experiencias que efectivamente pueden servir de razones para posibles creencias empíricas son conceptuales. Sin embargo, ACM dejaría las puertas abiertas para replicar que, en todos aquellos mundos donde

¹⁵ Más adelante haré una caracterización precisa de esta tradición denominada “intelectualismo”.

las experiencias no pueden constituir razones para creencias empíricas, los contenidos de tales experiencias no tienen que ser necesariamente conceptuales.

De acuerdo con esta lectura, entonces, el argumento de McDowell constituiría una suerte de falacia modal en tanto la conclusión no se aplicaría para todos los casos. El conceptualismo mcdowelliano es el espacio de la reflexión. Si hacemos depender la conceptualidad de los contenidos de la experiencia en argumentos epistémicos que apelan a capacidades evaluativo-reflexivas, es sencillo concluir que el alcance del argumento estará limitado a aquellos mundos donde haya criaturas reflexivas. Pero entonces, cualquier naturalista podría argüir que no todo contenido perceptivo es de naturaleza conceptual, sino sólo aquel que efectivamente puede constituir razones para posibles sujetos epistémicos. En otras palabras, el argumento dejaría abiertas las puertas para sostener que en todos aquellos mundos donde hay criaturas incapaces de reflexionar epistémicamente –o que simplemente son incapaces de adquirir creencias empíricas– aún podrían gozar de experiencias perceptivas no-conceptuales que les ayudan a conducirse apropiadamente en su entorno¹⁶.

En respuesta a esta objeción, McDowell ha señalado en reiteradas oportunidades (1994, 1998, 2009b) que una experiencia perceptiva es *tal* si ha de poder constituir una razón para una creencia empírica. En este sentido, la relación entre las experiencias perceptivas y las creencias empíricas sería para McDowell mucho más fuerte de lo que la crítica anterior asume. De acuerdo con McDowell, todos los seres sintientes (animales humanos y no humanos) somos igualmente capaces de experimentar sensaciones visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas. Sin embargo –señala McDowell– sensación y percepción no son el mismo fenómeno. Tener sensaciones es una capacidad básica, no-cognitiva (sin contenido), innata y adaptativa que compartimos con muchísimas otras criaturas. La percepción, en cambio, es una capacidad cognitiva mucho más sofisticada y con contenido. Ésta –sostiene McDowell– se adquiere a partir de nuestro ingreso al espacio lógico de los conceptos y, por lo tanto, es fundamentalmente racional. Dado que para McDowell la percepción es una capacidad cognoscitiva que, al igual que el pensamiento y la creencia, pertenece al espacio lógico de los conceptos y la racionalidad, no es posible que haya una experiencia perceptiva que no pueda constituir una razón para una creencia empírica posible. Si hay una experiencia perceptiva con un contenido C –afirma

¹⁶ Justamente esto argumenta Evans en el capítulo 4 de *Varieties of Reference* (1982: 227).

McDowell– entonces hay una creencia empírica posible con un contenido C que descansa sobre ella (aunque aún nadie la haya creído). Donde no puede haber una creencia empíricas con contenido C, tampoco puede haber una experiencia perceptiva con un contenido C. De este modo, le es posible a McDowell esquivar la crítica anterior en tanto para él toda experiencia perceptiva es tal si y sólo si puede brindar razones para posibles creencias empíricas.

2.1.3. Contenidos proposicionales vs. contenidos intuitivos. Los conceptos en la percepción según el último McDowell

En *Mind and World*, McDowell sostiene que el contenido de la experiencia perceptiva es conceptual y proposicional (McDowell 1994: 9). De acuerdo con McDowell, en la percepción se actualizan las mismas capacidades que en el pensamiento, esto es, las capacidades del entendimiento. Por este motivo – sostiene McDowell– el contenido de la experiencia perceptiva adopta la forma de proposiciones que refieren o son acerca de hechos, eventos o estados de cosas del mundo. Para McDowell, la diferencia entre la percepción y el pensamiento no radicaría en la naturaleza del contenido de ambos tipos de estados, sino en la actitud adoptada hacia estos contenidos. En la percepción, la proposición es presentada al sujeto percipiente de un modo neutral (de manera *pasiva*), mientras que en el pensamiento esta proposición es juzgada por el sujeto en base a lo que le revela la experiencia (McDowell 1994: 10). Así, cuando percibo un auto rojo estacionado frente a mi casa, lo que percibo son dos hechos objetivos: un auto siendo rojo, y ese mismo auto rojo estando estacionado frente a mi casa. Dado que la percepción representa estos hechos de manera completamente conceptual, McDowell sostiene que en este caso la percepción visual me presenta las siguientes dos proposiciones: “ese auto es rojo” y “ese auto rojo se encuentra estacionado frente a mi casa” (McDowell 1994: 26)¹⁷.

¹⁷ De acuerdo con McDowell, “en la experiencia uno entiende, por ejemplo uno ve, que las cosas son de tal y cual modo. Este es el tipo de cosa que uno también puede, por ejemplo, juzgar” (McDowell 1994: 9. TP). Asimismo, en la pág. 26 señala que: “cuando una experiencia es correcta, lo que uno percibe es que las cosas son de tal o cual modo. Que las cosas son de tal o cual modo es el contenido de la experiencia, y puede ser también el contenido de un juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide aceptar aquello que le presenta la experiencia” (1994: 26. TP). Retomaremos los conceptos mcdowellianos de contenido proposicional y pasividad más adelante.

McDowell tiene motivos de peso para sostener que el contenido de la experiencia perceptiva es proposicional. En la literatura filosófica, podemos encontrar al menos tres concepciones diferentes acerca de qué son las proposiciones: (a) la concepción fregeana, (b) la concepción russelliana y (c) la concepción modal o de mundos posibles (King 2007). De acuerdo con la concepción fregeana, las proposiciones son entidades abstractas que constituyen el significado de nuestras oraciones declarativas. De acuerdo con la concepción russelliana, en cambio, las proposiciones son entidades concretas, estructuradas, que se encuentran constituidas por objetos y propiedades del mundo. Por último, de acuerdo con la concepción modal, las proposiciones son todos aquellos mundos posibles donde estas proposiciones son verdaderas. Si bien actualmente existe un amplio debate acerca de cuál de estas concepciones captura mejor la naturaleza de las proposiciones, la gran mayoría de los filósofos acuerdan que las proposiciones se encuentran constituidas por elementos más básicos, recombinables sintácticamente, que realizan un aporte semántico individual a la totalidad del contenido proposicional. Tradicionalmente, se ha entendido que estos constituyentes básicos de las proposiciones (*building blocks*) son los conceptos (Margolis & Laurence 2007)¹⁸. Así, por ejemplo, la proposición “la casa es grande” se encuentra estructurada por dos conceptos recombinables que contribuyen individualmente al valor semántico de la proposición: los conceptos “casa” y “grande”. De igual modo, la proposición “el cielo es azul” se encuentra constituido por dos conceptos que contribuyen individualmente al contenido proposicional: “cielo” y “azul”. Una vez que aceptamos el carácter conceptual de la experiencia, lo más natural es adoptar alguna variante proposicionalista respecto de su contenido. Después de todo, si el contenido de la percepción se encuentra estructurado conceptualmente, es natural concluir que el contenido de la experiencia perceptiva son proposiciones.

A partir de “Avoiding the Myth of the Given” (2009f), McDowell ha modificado ligeramente su concepción conceptualista. Aunque aún sigue sosteniendo que el contenido perceptivo es conceptual, ahora niega que sea proposicional. De acuerdo con el último McDowell, el contenido de la experiencia perceptiva es conceptual, pero intuicional (2009f: 265). Un contenido intuicional es un contenido conceptual no estructurado predicativamente. Aunque este contenido no es un contenido discursivo, puede

¹⁸ La única excepción que puedo mencionar lo representa Glock (2010).

perfectamente ser capturado discursivamente con ayuda de pronombres demostrativos. Así, un contenido intuicional es un contenido que puede adoptar la forma discursiva “este cubo rojo”, donde los conceptos involucrados en la intuición juegan únicamente roles atributivos (y no predicativos). Una de las principales razones que motiva a McDowell a sostener que los contenidos perceptivos son intuicionales es que tales contenidos no pueden ser proposiciones, ya que, si lo fueran, sería “difícil negar que tener una experiencia perceptiva es tomar algo como siendo de tal o cual modo” (2009b: 269. TP). En otras palabras, dado que juzgar es tomar algo como siendo de tal o cual modo, si los contenidos de la percepción fueran proposiciones, entonces las experiencias perceptivas colapsarían con los juicios perceptivos¹⁹. Para el último McDowell, entonces, la percepción no nos brinda contenidos predicativos (proposicionales), sino que nos pone en contacto con nuestro entorno de un modo más inmediato – nos brinda, por así decirlo, los sujetos lógicos de las proposiciones. Tales contenidos pueden ser parte de los juicios perceptivos (por ejemplo, de juicios del tipo “este cubo rojo es grande”), sirviendo así de razones para la formulación de estos juicios (2009f: 270). En palabras de McDowell, “la experiencia nos pone ante la vista nuestro entorno” (2009f: 268. TP).

Los contenidos intuicionales no son una novedad mcdowelliana. Estos contenidos deben mucho a Kant y Sellars. Recordemos que para Kant el pensamiento empírico es el resultado de la interacción de dos capacidades: la sensibilidad y el entendimiento. La primera nos brinda las intuiciones; la segunda nos brinda las reglas (conceptos) que ordenan el material sensible contenido en la intuición (Kant 1788: 127). A diferencia de Kant, para McDowell las intuiciones no son anteriores a los conceptos. Los conceptos ya están operando en las intuiciones. En este sentido, la propuesta mcdowelliana se acerca mucho más a Sellars que a Kant. En *Science and Metaphysics* (1968), Sellars desarrolló los esbozos de una teoría kantiana de la percepción. De acuerdo con Sellars, las intuiciones son el resultado de una síntesis llevada a cabo por la imaginación productiva, en donde una multiplicidad de representaciones sensibles (*manifolds*) es ordenada bajo conceptos y categorías. Aunque para Sellars las intuiciones son representaciones conceptuales, no son en sentido estricto juicios perceptivos. Para Sellars, las intuiciones proveen los sujetos lógicos de tales juicios y, en este sentido, adoptan la forma lógico de

¹⁹ Davidson (2001) y Gluer (2004) efectúan similares críticas a McDowell.

contenidos demostrativo-atributivos del tipo “este-cubo-rojo”, los cuales posteriormente son subsumidos por el entendimiento bajo conceptos generales para formar juicios (1968: 6-7). McDowell sigue a Sellars en este punto. Para McDowell, los contenidos perceptivos no son juicios, pues los conceptos en la experiencia no juegan ningún rol predicativo. Aunque en la experiencia los contenidos se encuentran estructurado conceptualmente, no se encuentran – sostiene McDowell– subsumidos bajo ningún concepto general (2009f: 269).

Es importante remarcar que si bien para McDowell el contenido de la percepción es intuicional, la experiencia perceptiva sigue siendo un estado mental con contenido conceptual; un estado en donde uno recibe pasivamente un contenido y, por ende, puede seguir jugando el mismo rol epistémico de brindar razones para el pensamiento empírico. Las experiencias perceptivas son pasivas en tanto nos invitan a aceptar ciertos contenidos demostrativos (tales como “este cubo rojo”), sobre los cuales uno posteriormente es libre de formar racionalmente juicios perceptivos (tales como “este cubo es rojo”). Son conceptuales en tanto que nos proveen de contenidos estructurados conceptualmente, tal como los contenidos demostrativos discursivos, donde los conceptos juegan roles atributivos (e.g., “este cubo rojo”), y sobre los cuales uno puede apoyar sus juicios perceptivos de manera inferencial. Más adelante veremos que, si bien la introducción de contenidos intuicionales le permite a McDowell esquivar el problema de hacer colapsar la experiencia perceptiva con los juicios, no le permite esquivar otra serie de dificultades vinculadas a su fuerte compromiso intelectualista con respecto al pensamiento conceptual.

2.2. El argumento conceptualista de Brewer

Al igual que McDowell, Brewer (1999, 2005) deriva la tesis conceptualista del contenido de la experiencia perceptiva a partir de premisas semánticas y epistemológicas. En “Do Perceptual Experience Have Conceptual Content?” (2005), Brewer desarrolla minuciosamente su principal argumento a favor del conceptualismo. Observemos el argumento:

- (P1) Los estados perceptivos proveen razones para las creencias empíricas.

- (P2) Los estados perceptivos proveen razones para las creencias empíricas sólo si tienen contenido conceptual.

(CC) Los estados perceptivos tienen contenido conceptual.

El argumento consta de dos premisas aparentemente intuitivas sobre las cuales el autor hace descansar deductivamente la conclusión conceptualista. Brewer deriva (P1) a partir de consideraciones semánticas, y (P2) a partir de consideraciones epistemológicas. Invito a que veamos, pues, los argumentos que ofrece Brewer a favor de (P1) y (P2).

2.2.1. Argumentos a favor de (P1)

En su libro *Perception and Reason* (1999), Brewer despliega una interesante batería de argumentos a favor de (P1). El libro busca esclarecer el rol que juega la experiencia perceptiva consciente en la adquisición y posesión del conocimiento empírico. En otras palabras, el libro intenta probar que todas las creencias de una persona que versan sobre cómo es el mundo a su alrededor dependen del curso de sus propias experiencias perceptivas conscientes. Hasta aquí, nada extraño sobre el horizonte. Nadie podría negar que, en algún sentido importante, nuestras creencias empíricas deben estar conectadas de algún modo a nuestras experiencias perceptivas para que éstas sean realmente empíricas. La apuesta de Brewer, sin embargo, es más fuerte. En efecto, Brewer quiere sostener que la conexión entre creencias y experiencias perceptivas no es de cualquier tipo sino una conexión de tipo *epistémica*, es decir, que la experiencia perceptiva provee fundamentos o razones –y no meramente causas– para el conocimiento empírico. En contra de cierta tradición filosófica vinculada al coherentismo –que niega cualquier rol racional a la experiencia (Davidson 1983, Rorty 1979, Brandom 1994, 2002b)– Brewer quiere sostener que la experiencia perceptiva consciente debe brindar razones para las creencias empíricas si éstas han de ser acerca de objetos y eventos particulares de un mundo objetivo independiente de las mentes. A fin de probar la verdad de (P1), entonces, Brewer despliega el siguiente argumento:

- (i) Las creencias más básicas acerca de un mundo espacial objetivo (independiente de la mente) adquieren contenido sólo en virtud de cierta relación que mantienen con la experiencia perceptiva.

- (ii) Sólo una relación del tipo racional (“dar razones”) entre la experiencia y las creencias puede jugar el rol asignado en (i).
- (iii) Tenemos creencias acerca de un mundo espacial independiente de nuestras mentes.
- (iv) La experiencia perceptiva brinda razones para las creencias empíricas.

Brewer presupone la verdad de (iii). Es un hecho evidente –señala Brewer– que tenemos creencias acerca de un mundo espacial independiente de nuestras mentes. Por este motivo, el filósofo hace descansar todo el peso de su argumento a favor de (P1) sobre (i) y (ii). Brewer sostiene (i) por medio de un argumento que denomina “el argumento de Strawson” (*Strawson Argument*), y (ii) por medio de un argumento que denomina “el argumento del intercambio” (*Switching Argument*). Veamos cada uno de estos argumentos:

2.2.1.1 *El Argumento de Strawson*

De acuerdo con Brewer, tener una creencia empírica involucra considerar que un objeto particular es de tal o cual modo. Por este motivo –sostiene Brewer– el contenido de cualquier creencia empírica depende en parte de la Idea que el sujeto tenga del objeto al que refiere dicha creencia. Esta Idea –siguiendo a Evans (1982)– es un sentido singular fregeano. Una Idea de un objeto es aquello que hace posible al sujeto pensar o tener creencias acerca del objeto al que refieren las creencias. En otras palabras, una Idea es aquello que nos permite pensar infinitos pensamientos sobre un mismo objeto, pensándolo en todos los casos como siendo el mismo objeto. Ahora bien, supongamos –nos dice Brewer– que la Idea en cuestión está formada por una descripción definida, es decir, las creencias que incluyen esta Idea comprometen una descripción (por ejemplo, una descripción F) que es satisfecha por un y sólo un objeto espacial particular. Por más que F sea compleja, y logre identificar al objeto en cuestión, la forma en que la Idea identifica a este objeto es puramente descriptiva. Esto significa que la forma en que la Idea logra identificar al objeto particular es por intermedio de sus propiedades y relaciones definidas por esta descripción. Sin embargo –señala Brewer– esta propuesta arrastra consigo una importante dificultad. En efecto, dado que bajo la lectura descriptivista, una Idea logra

identificar un objeto particular sólo si la descripción definida es satisfecha por un único objeto del mundo, es posible que, o bien (a) no haya tal objeto que satisfaga las propiedades definidas por la descripción, o bien (b) haya más de un tal objeto que las satisfaga.

El primero caso es perfectamente posible. Supongamos, por ejemplo, que un sujeto percibe erróneamente la ubicación espacial de un objeto, o simplemente tal o cual propiedad. En tales casos, el sujeto identifica erróneamente un objeto a partir de ciertas propiedades que, de hecho, el objeto no tiene. De todos modos, es posible salvar este tipo de error reidentificando el objeto con más atención. El segundo caso, sin embargo, presenta un desafío mayor. Este caso (el de la posibilidad de satisfacción múltiple) presenta un serio problema cuando intentamos determinar la relación que mantienen las creencias (y también otros estados preposicionales) con el mundo. Este es el famoso caso hipotetizado por Strawson en *Individuals* (1953: cap. 1) acerca de la posibilidad de una reduplicación masiva. Strawson nos invita a imaginar el siguiente escenario: supongamos –nos dice Strawson– un mundo posible donde se ha dado una reduplicación de la totalidad de la escena descrita en nuestro mundo por medio de una descripción. Así, por más detallada y precisa que sea esta descripción, no podrá singularizar uno y sólo un objeto del universo (pues ambas escenas la satisfacen). Dado que siempre es posible que se de en el universo una reduplicación del caso descrito, entonces ninguna Idea formada por una descripción –razona Strawson– podrá descartar la posibilidad de que más de un objeto satisfaga las propiedades definidas por la descripción. Luego, todas aquellas creencias que contienen Ideas descriptivas no podrán llegar a ser creencias acerca de objetos particulares independiente de la mente. Es decir, cualquier Idea puramente descriptiva va a fallar en determinar un único referente, independientemente de si la reduplicación masiva se da o no.

Ahora bien, dado que tenemos creencias acerca de objetos independientes de nuestras mentes como siendo de tal o cual modo, y dado que tener *Ideas* puramente descriptivas sobre estos objetos no es suficiente para tener realmente creencias sobre tales objetos, entonces –argumenta Brewer– es necesario recurrir a una capacidad cognitiva (una forma de referencia) más fundamental que permita al sujeto identificar en el mapa relevante el particular definido por esta descripción. Esta capacidad –sostiene Brewer– es la experiencia perceptiva consciente. Siguiendo a Strawson y Evans, Brewer entiende que las Ideas son, en un sentido más fundamental, demostrativos perceptivos. En efecto, para

Brewer el modo más fundamental de referir a objetos particulares del mundo, necesario para que las creencias empíricas se anclen al mundo, involucra esencialmente la presentación de tales objetos particulares en la experiencia consciente. Por este motivo, para Brewer:

... una descripción completa de la referencia a particulares independientes de la mente implica inevitablemente un componente esencialmente experiencial... Por lo tanto, el contenido de cualquier creencia empírica se encuentra determinado en parte por sus relaciones con ciertas experiencias perceptivas conscientes (Brewer 1999: 29. TP).

En otras palabras, la Idea que tiene un sujeto acerca de un objeto particular (como siendo de tal cual modo) no puede ser agotada por una descripción (por más específica o detallada que sea). La determinación de la referencia de cualquier creencia empírica implica necesariamente un nivel más fundamental que involucra una *conexión* o *relación* con la experiencia perceptiva consciente. Para Brewer, esta forma de referencia más fundamental es, en última instancia, la referencia demostrativa perceptual, que es esencialmente experiencial. Por lo tanto, para Brewer todas las creencias empíricas adquiere su contenido en virtud de mantener algún tipo de relación con la experiencia perceptiva consciente.

2.2.1.2 *El argumento del intercambio*

Este argumento quiere probar (ii), esto es, quiere demostrar la tesis según la cual para que la experiencia perceptiva determine el contenido de una creencia empírica es necesario que la relación que mantienen ambos estados no sea meramente causal sino racional o de “dar razones”. En otras palabras, para que una creencia pueda ser sobre un objeto particular independiente de la mente, la experiencia perceptiva debe brindar al sujeto que la sostiene razones a favor de ella. De acuerdo con Brewer:

El argumento del intercambio establece que las relaciones entre experiencias perceptivas y creencias empíricas que no son racionales (o de dar razones) no pueden determinar el contenido de tales creencias. Esto es así ya que tales relaciones dejan al sujeto completamente ignorante acerca de qué objetos independientes de su mente son sus creencias, lo cual es incompatible con el

requisito de poseer el entendimiento necesario para que éstas creencias sean suyas después de todo (1999: xv. TP).

El argumento del intercambio establece que todas aquellas relaciones entre experiencias perceptivas y creencias empíricas que no sean racionales (o de dar razones) no pueden servir para determinar el contenido de estas creencias. La razón es que tales relaciones no permiten al sujeto saber acerca de qué objeto independiente de su mente es su creencia, lo cual es incompatible con el *principio de Russell* (Evans 1982) según el cual, para tener una creencia acerca de un objeto determinado, uno debe tener algún conocimiento del objeto sobre el cual versa su creencia. El argumento adopta, entonces, la siguiente forma:

- (i) Supongamos que un sujeto S tiene una creencia empírica P, y que sus experiencias perceptivas mantienen relaciones no-racionales con P.
- (ii) Si (i) es el caso, entonces S no sabe a qué refiere su creencia P.
- (iii) El sujeto entonces no tiene el entendimiento requerido para tener la creencia de que P.
- (iv) Por lo tanto, para que las relaciones con las experiencias perceptivas determinen el contenido de las creencias empíricas, estas relaciones deben ser racionales (o de dar razones).

Examinemos el argumento un poco más en detalle. Sabemos por el argumento de Strawson (AS) que el contenido empírico de las creencias depende de su relación con la experiencia perceptiva consciente. Esta relación, hemos visto, contribuye a determinar las condiciones objetivas de verdad de una creencia particular, lo que hace que la misma sea acerca del mundo independiente de la mente. Ahora bien, supongamos que tenemos una creencia P. Luego, por (AS) sabemos que P mantiene una relación con una experiencia perceptiva particular *x*. Ahora bien, supongamos que esta relación no es una relación racional o de “dar razones”. Dado (AS), luego hay un rango de creencias alternativas a P, que se diferenciarían entre sí a nivel del contenido en virtud de mantener relaciones con diferentes experiencias perceptivas. Supongamos que una de estas creencias es Q. En virtud de (AS), P se diferencia de Q en cuanto que P mantiene una relación con una experiencia perceptiva

particular x , mientras que Q mantiene una relación con una experiencia perceptiva particular y . Supongamos que S cree que P . Luego, S tiene una experiencia perceptiva particular x . Sin embargo, supongamos que Q se opone como alternativa a P . Luego, S no cree que Q y, por ende, no tiene una experiencia perceptiva y . Ahora, dado que, por hipótesis, esta relación no es una relación racional (o de “dar razones”), la experiencia perceptiva real de S no le daría mayores razones para creer que P más que para creer que Q , o viceversa. Nada en sus relaciones con tales experiencias decidiría entre ambos contenidos. Pero si la experiencia real de S no puede ayudarlo a decidir el contenido de su creencia, si su experiencia no le permitiera a S adquirir un conocimiento del objeto al que refiere su creencia, entonces su creencia no podrá ser sobre P . En otras palabras, si la experiencia no ofreciera razones para las creencias empíricas, entonces nada en la experiencia perceptiva real de S lo ayudaría a decidir cognoscitivamente el contenido de su creencia (como siendo P o como siendo Q) y, por ende, su creencia no sería finalmente sobre ningún objeto. Dado que tenemos creencias sobre objetos particulares del mundo, la relación entre la experiencia perceptiva y las creencias empíricas debe ser racional.

2.2.2. Argumentos a favor de (P2)

En 2005, Brewer despliega su argumento a favor de (P2) en dos etapas. Recordemos que (P2) es la tesis según la cual los estados perceptivos proveen razones para las creencias empíricas si y sólo si su contenido es conceptual. Por un lado, Brewer presenta un argumento lógico a fin de probar la primera premisa a favor de (P2), a saber: que toda actividad racional implica efectuar inferencias y, por lo tanto, proposiciones. Por otro lado, desarrolla un argumento epistémico, similar al de McDowell, que deriva la segunda premisa a favor de (P2) a partir de un análisis de lo que implica que una razón sea una razón para un sujeto epistémico. Veamos cada uno de estos argumentos en detalle.

2.2.2.1 Argumento lógico a favor de (P2)

Brewers nos dice que

... dar una razón implica necesariamente hacer referencia a sus premisas y conclusiones, y consecuentemente, a los tipos de cosas que pueden servir como premisas o conclusión de algún tipo de inferencia. De acuerdo con el

uso estándar, tales cosas son las proposiciones. Ésta es, pues, la primera premisa de mi argumento a favor de (P2): dar razones implica identificar ciertas proposiciones relevantes –esto es, aquellos contenidos que figuran como premisas y conclusiones de inferencias que articulan explícitamente el razonamiento en cuestión (2005: 4. TP).

Este sencillo argumento prueba que sólo un contenido proposicional puede participar en una inferencia necesaria para en todo proceso de razonamiento. El argumento puede ser reconstruido del siguiente modo: proporcionar una razón implica necesariamente hacer una inferencia. Para hacer una inferencia, a su vez, es necesario contar con premisas y conclusiones. Sin embargo, de acuerdo al uso estándar de “proposición”, únicamente las proposiciones poseen la estructura lógica necesaria para participar como premisas o conclusiones en inferencias. Dado que las proposiciones son esencialmente contenidos estructurados por conceptos, únicamente los contenidos conceptuales pueden constituir genuinas razones para las creencias.

2.2.2.2. *Argumento epistémico a favor de (P2)*

Brewer señala que:

... no estamos interesados aquí en las razones que pueden existir para hacer juicios o sostener creencias –aquellas que, de algún modo misterioso, acaban siendo verdaderas o beneficiosas para el bienestar del sujeto– sino sólo en aquellas razones que son razones para un sujeto. Éstas deben ser las propias razones del sujeto, aquellas que el sujeto toma como tales desde su propia perspectiva (2005: 5. TP).

Como se puede advertir, el argumento epistémico de Brewer a favor de (P2) es similar al que despliega McDowell a favor de la segunda premisa de ACM. Recordemos que McDowell distingue entre tener razones para actuar de cierto modo, y actuar en virtud de razones en tanto que tales. Para McDowell, ser racional es comportarse en este segundo sentido. Al igual que McDowell, Brewer sostiene que las razones genuinas, esto es, aquellas que pertenecen al espacio lógico de la racionalidad, son únicamente aquellas que le son asequibles a un sujeto epistémico desde su propia perspectiva. Una razón es tal si lo es para un sujeto que la considera como tal. A partir de esta consideración, Brewer

sostiene que sólo un contenido conceptual puede ser una razón para un sujeto epistémico. Esto es así ya que, a partir de la premisa lógica, sabemos que sólo un contenido articulado proposicionalmente posee la estructura lógica necesaria para participar en inferencias. Pero dado que una razón es tal si y sólo si le es asequible al propio sujeto desde su propia perspectiva (y no meramente descrita de manera externa por un teórico), y dado que las razones toman, en última instancia, la forma de inferencias, entonces la inferencia debe serle asequible al sujeto que posee la razón. Dado que toda inferencia es posible si y sólo si los contenidos que las componen son proposiciones, y dado que las proposiciones están constituidas por conceptos, luego toda razón es tal si y sólo si su contenido es conceptual.

Una vez probado (P2), Brewer concluye deductivamente (CC), esto es, la conclusión conceptualista de acuerdo con la cual el contenido de la experiencia perceptiva es conceptual. Recordemos que, a partir del argumento de Strawson y el argumento del intercambio, Brewer logra probar (P1), esto es, la tesis según la cual toda experiencia perceptiva constituye una razón para una creencia empírica. Dado que, según (P2), sólo un estado mental conceptual puede constituir una razón, Brewer concluye que el contenido de la experiencia perceptiva tiene que ser necesariamente conceptual (CC).

2.3. Crítica al conceptualismo

En este apartado, voy a efectuar una crítica al conceptualismo de Brewer y McDowell. Voy a sostener que ambos conceptualismos se ven enfrentados a una serie de dilemas conceptuales, que tienen como punto de inflexión el mito de lo dado, debido a que los dos se comprometen con una visión del pensamiento y los conceptos muy demandante a nivel cognitivo; visión que he denominado “intelectualismo”. Veremos que el empirismo es esencialmente una de las distintas formas que puede adoptar el intelectualismo. En este sentido, voy a argumentar que el empirismo se encuentra condenado conceptualmente debido a los compromisos intelectualistas que explícitamente asume.

2.3.1. Intelectualismo

Llamo intelectualismo al punto de vista filosófico de acuerdo con el cual pensar implica necesariamente la capacidad de desempeñar un rol en lo que Brandom,

parafraseando a Sellars, ha denominado “el juego de dar y pedir razones” (Brandom 2002b: 349. TP)²⁰. Según esta posición, tener pensamientos (o hacer juicios) es una capacidad que en última instancia uno ejercita de manera reflexiva, poniendo a jugar los pensamientos en el razonamiento²¹. La centralidad de este enfoque se basa en la idea ampliamente aceptada según la cual para pensar (o hacer un juicio) se requiere la capacidad de evaluar las razones que apoyan tales pensamientos (o juicios). En este sentido, sólo es posible atribuirle pensamientos a una criatura si ésta es capaz de captar y evaluar las razones en virtud de las cuales responde cognitivamente del modo que lo hace. Si una criatura es incapaz de considerar las razones que sustentan sus pensamientos –sostienen los intelectualistas– entonces no está pensando en absoluto. En otras palabras, una criatura no puede pensar ningún pensamiento conceptual –afirman intelectualistas– a menos que tenga la capacidad para comprender y poner a jugar en el razonamiento las razones en virtud de las cuales ha llegado a pensar del modo que lo hace.

Al considerar esta propuesta, surge una pregunta fundamental: ¿qué significa “comprender y poner a jugar las razones en el razonamiento”?²² El

²⁰ Si bien es posible rastrear los orígenes del intelectualismo en el idealismo alemán de Kant y Hegel (cf. Brandom 1994, 2002a; McDowell 2009c, 2009d), actualmente el intelectualismo constituye un enfoque filosófico mucho más amplio que incluye una variedad de teorías sobre el conocimiento, el lenguaje y la cognición, que no siempre son consistentes entre sí. En la siguiente sección, voy a presentar dos tradiciones filosóficas opuestas que se ubican al interior del intelectualismo: el coherentismo y el empirismo.

²¹ Resalto la expresión “en última instancia”, ya que los intelectualistas no exigen que, para tener un pensamiento, uno de hecho reflexione sobre las razones que lo apoyan. Es suficiente que uno pueda hacerlo, aunque no lo haya hecho (Brandom 2002b: 352; McDowell 2009b: 129).

²² Alguien podría suponer que el enfoque intelectualista implica algún tipo de explicación reflexiva, ya que la capacidad de pensar requiere la capacidad de comprender las razones, que no es más que la capacidad de pensar sobre pensamientos. En general, los intelectualistas adhieren a esta idea. En sus opiniones, la capacidad de pensar implica reflexividad en el sentido de que la capacidad de tener pensamientos de “primer orden” implica la capacidad de tener pensamientos de “segundo orden” –esto es, pensamientos sobre pensamientos (Bermúdez 2010; Davidson 1982a, 1983, 1989, 1997). Davidson es probablemente uno de los principales representantes del enfoque reflexivo del pensamiento. Según Davidson, una condición necesaria para pensar es tener el concepto de “pensamiento”, ya que para Davidson la idea de tener, por ejemplo, el pensamiento “eso es un gato” no tendría sentido a menos que uno “pueda darse sentido a la idea de que es posible creer o juzgar que algo es un gato cuando no lo es” (Davidson 1997: 124). Aunque la mayoría de los intelectualistas están de acuerdo con el enfoque reflexivo o meta-representacional del pensamiento, existe un enfoque intelectualista, aunque no totalmente reflexivo, que ha capturado gran interés en la filosofía actual. Me refiero al enfoque neopragmatista de Brandom. En efecto, Brandom sostiene que el pensamiento implica la capacidad de captar y poner en juego las razones en el razonamiento. Sin embargo, argumenta que captar las razones es algo que hacemos en la mayoría de los casos, no explícitamente, sino implícitamente a través de las prácticas sociales (véase Brandom 1994: capítulos 1 y 2010).

Principio de Russell –revitalizado y defendido por Evans (1982)– nos brindará algunas pistas en esta dirección. El principio de Russell especifica que para albergar un pensamiento en la mente se requiere cierto tipo de conocimiento (o entendimiento) de todos los elementos que lo componen²³. De acuerdo con este principio entonces, para pensar el pensamiento de que *a* es *F* es necesario dominar los conceptos *a* y *F* (Evans 1982, capítulo 4). Por ejemplo, si a un sujeto se le atribuye el pensamiento de que la nieve es blanca, entonces se le debe atribuir el dominio de los conceptos “nieve” y “blanco”. Es importante señalar que, de acuerdo con este principio, carecer de uno de los conceptos relevantes involucrados en un pensamiento es suficiente para ser incapaz de albergar tal pensamiento en la mente. En otras palabras, si un sujeto es incapaz de dominar el concepto “nieve” o el concepto “blanco”, entonces es incapaz de pensar que la nieve es blanca. Es imposible que una criatura pueda albergar pensamientos en su mente –afirma el principio de Russell– si no domina la totalidad de los conceptos involucrados en tales pensamientos²⁴.

Ahora bien, al considerar el principio de Russell, otra pregunta se nos presenta: ¿qué significa “dominar los conceptos relevantes”? Aquí los intelectualistas proporcionan una respuesta bastante precisa al respecto. De

²³ El principio de Russell afirma: “toda proposición que podemos entender debe estar compuesta enteramente de constituyentes con los cuales tengamos un conocimiento directo” (Russell 1912: 58. TP). Es sabido que este principio juega un rol fundamental en *The Varieties of Reference* de Evans (1982). Sin embargo, Evans no ofrece una interpretación semántica sino cognitiva de este principio. Aunque originalmente el principio fue introducido para especificar el tipo de conocimiento que se requiere para emitir un juicio, la interpretación de Evans refiere principalmente a qué tipo de capacidad cognitiva se requiere para tener pensamientos conceptuales singulares (véase Evans 1982: capítulo 4). No estoy totalmente convencido de la interpretación de Evans. En mi opinión, el principio de Russell no sólo pretende especificar qué tipo de conocimiento se requiere para tener pensamientos singulares (es decir, pensamientos que contienen términos singulares o referenciales) sino también especificar la capacidad cognitiva necesaria para pensar todo tipo de pensamientos –ya sean singulares o generales (es decir, pensamientos que contienen conceptos generales). En lo que sigue, interpretaré el principio de Russell en este sentido amplio.

²⁴ Permanezco neutral respecto a la pregunta “¿qué capacidad viene primero: pensar o dominar conceptos?” Lo que me interesa aquí es la dependencia conceptual entre la capacidad de tener pensamientos y la capacidad de dominar los conceptos involucrados en tales pensamientos. En un sentido relevante, tener pensamientos implica dominar el concepto implicado en tales pensamientos; pero en otro sentido, dominar conceptos implica ser capaz de tener pensamientos, ya que los conceptos son tales si y sólo si son ejercitados en los pensamientos. No quiero discutir si los conceptos o pensamientos van primero en el orden de los conceptos. Sin embargo, considero importante resaltar que, dado que la capacidad de pensar implica necesariamente la capacidad de dominar conceptos y viceversa, una elucidación de los recursos cognitivos involucrados en el dominio de conceptos deberá arrojar luz sobre los recursos cognitivos involucrados en el pensamiento.

acuerdo con ellos, dominar un concepto F es captar la norma que prescribe si algo cae o no bajo F, y captar (comprender) una norma es simplemente *seguir correctamente una regla*. Permítanme aclarar este punto.

Una primera aproximación al seguimiento de reglas podría conducirnos a la conclusión de que seguir una regla no es más que actuar de acuerdo o conforme a ella. Según esta interpretación, entonces, dominar un concepto F es tener la capacidad de aplicar F en conformidad con una regla (aquella que prescribe si algo cae o no bajo F). Aunque esta imagen de las habilidades conceptuales puede resultar intuitiva, los intelectualistas la rechazan de plano. De acuerdo con ellos, tener la capacidad de actuar en conformidad con lo que una regla ordena no es suficiente para dominar un concepto (aunque sí es necesario). Uno podría suponer que animales no-humanos, organismos primitivos e incluso mecanismos tan sencillos como un detector de humo se comportan de un modo inteligente, ya que sus comportamientos se conforman a reglas y, por lo tanto, según esta interpretación, todos ellos seguirían reglas. Un ratón que huye despavorido del fuego, por ejemplo, actúa en conformidad a una regla específica: aquella que le ordena huir siempre que se halle ante fuego. Un girasol que mueve sus pétalos hacia el sol también actúa en conformidad con una regla: aquella que le ordena mover sus pétalos en dirección al sol cada vez que es impactada por rayos de luz solar. Si nos comprometemos con esta interpretación de seguir una regla –es decir, si seguir una regla es actuar en conformidad con ella– entonces debemos concluir que tanto animales no-humanos, plantas e incluso sencillos mecanismos son sistemas capaces de dominar conceptos. Los intelectualistas rechazan esta conclusión. De acuerdo con ellos, actuar conforme a reglas no es suficiente para dominar conceptos. A un sujeto sólo se le puede atribuir la posesión de conceptos si y sólo si es capaz de seguir reglas en sentido estricto, esto es, si y sólo si es capaz de comportarse de acuerdo o conformidad con reglas en tanto que reglas. Así, mientras que muchos sistemas como el plancton, termómetros o chimpancés son capaces de exhibir patrones de comportamiento complejos en conformidad con reglas específicas, un sujeto domina o posee conceptos si y sólo si es capaz de reconocer, explícita o implícitamente²⁵, las reglas que gobiernan sus conductas – es decir, si y sólo si es capaz de captar el carácter normativo de las reglas y no meramente actuar conforme a ellas (Davidson 1982a; Brandom 1994, 2010; McDowell 2009b). Puesto que, aparentemente,

²⁵ Véase, por ejemplo, Brandom 1994, cap. 1.

sólo los animales humanos son capaces de actuar en virtud de reglas en tanto que tales, y no simplemente de actuar de acuerdo o en conformidad con ellas, sólo los animales humanos son capaces de albergar en sus mentes pensamientos conceptuales (Brandon 1994, 2002b; Davidson 1982a, 1997; McDowell 1994, 2009b; Rorty 1979)²⁶. Este es, en líneas generales, el corazón del intelectualismo.

He señalado que, de acuerdo con el punto de vista intelectualista, pensar involucra esencialmente la capacidad de captar y poner a jugar las razones que apoyan los pensamientos en el razonamiento. Sin embargo, a estas alturas alguien podría preguntarme: ¿qué tienen que ver el hecho de captar razones con el hecho de dominar conceptos y seguir reglas? Hemos visto que de acuerdo con los intelectualistas, para tener pensamientos no es suficiente ser sensible o responsivo a las razones que los apoyan o justifican. Un ratón que huye, por ejemplo, responde a una razón particular: el fuego. Del mismo modo, un trozo de hierro oxidándose también responde a una razón particular: la presencia de humedad. Sin embargo, ni el ratón ni el pedazo de hierro responden cognitivamente. Para responder de este modo –sostienen los intelectualistas– es necesario “ser sensible a la fuerza normativa de las razones” (Brandon 2010: 14. TP), es decir, es necesario ser responsivo ante lo que McDowell ha denominado “razones en tanto que tales” (McDowell 2009b: 128. TP). En efecto, para los intelectualistas una respuesta es cognitiva no cuando se ha llevado a cabo por una buena razón, sino cuando el sujeto ha reconocido (explícita o implícitamente) que hay una buena razón para responder de ese

²⁶ De acuerdo con el intelectualismo, sólo los animales humanos son capaces de actuar de acuerdo con reglas en tanto que tales (*qua* reglas) ya que, supuestamente, sólo ellos poseen la herramienta cognitiva necesaria para actuar de esta manera: el lenguaje. Mientras que los animales no humanos comparten con nosotros ciertas habilidades sensoriales que les permiten actuar en conformidad con reglas, sólo los seres humanos tienen la espontaneidad necesaria para seguir las reglas en el sentido propio. Pero, ¿qué tiene que ver la espontaneidad con las reglas y el lenguaje? Al menos desde Kant, la espontaneidad o la libertad se considera como la condición fundamental para el seguimiento de reglas. Tal y como Kant señaló: “... la libertad, entre todas las ideas de la razón especulativa, es la única cuya posibilidad conocemos a priori porque es la condición de la ley moral, que conocemos” (Kant 1788: 5/4. TP). Para los intelectualistas, sólo los animales humanos son libres en el sentido de que son los únicos seres capaces de determinarse por sus propias normas. Mientras que los animales no humanos se encuentran determinados por leyes causales externas, sólo los animales humanos son capaces de determinarse a sí mismos, a partir de sus propias interpretaciones de las normas (autonomía de la voluntad). Sin embargo –argumentan los intelectualistas– los seres humanos somos capaces de auto-determinarnos ya que tenemos lenguaje, y el lenguaje es –según ellos– la herramienta requerida para llevar a cabo la actividad reflexiva involucrada en la auto-determinación (ver Bermúdez 2010; Brandon 2002b, 2010; Davidson 1982a, 1997; McDowell 2009b).

modo y, por ende, actúa conforme a ella²⁷. De lo contrario –señalan los intelectualistas– no habría motivos para sostener que el sujeto se encuentra pensando en lugar de simplemente respondiendo de manera diferencial a ciertos estímulos (Brandom 2002b, 2010; McDowell 2009b). Para ellos, una niña de tres años que pronuncia las palabras “Eso es rojo” frente a objetos rojos, pero que es incapaz de ofrecer razones a favor de sus palabras, o que sencillamente es incapaz de inferir todos aquellos contenidos que se sigue de su afirmación, difícilmente pueda ser considerada como una criatura capaz de tener pensamientos acerca de objetos rojos. En términos de Brandom, no habría diferencia cognitiva entre la niña y un loro que ha sido entrenado causalmente para pronunciar los mismos sonidos (“Eso es rojo”) frente a las cosas rojas. Ninguno de ellos estaría realmente efectuando una auténtica movida conceptual dentro del reino de los juicios perceptivos (cf. Brandom 2002b).

A estas alturas, la conexión entre captar las razones y dominar conceptos debería quedar suficientemente clara. Después de todo, actuar en virtud de una razón en tanto que razón (qua razón) y seguir una regla se encuentran implicadas mutuamente. Déjenme aclarar esta conclusión.

Hasta ahora, hemos visto que, de acuerdo con los intelectualistas, pensar implica necesariamente la capacidad de dominar los conceptos involucrados en tales pensamientos. También sabemos que dominar un concepto F no es sencillamente tener la capacidad de aplicar F correctamente –esto es, de aplicar F en conformidad con una regla. Dominar un concepto es tener la capacidad de aplicar F de acuerdo con una regla *en virtud de* que uno reconoce –y este es el corazón del intelectualismo– su fuerza normativa. En otras palabras, dominar F es ser capaz de aplicar F en virtud de que uno reconoce que debe a aplicar F *porque* hay una regla que prescribe aplicar F en las circunstancias en las que uno se encuentra. Bajo un examen cuidadoso, podemos advertir que las expresiones “en virtud de” y “porque” no son meros adornos en la concepción filosófica que venimos analizando. Pues, después de todo, estas palabras revelan que seguir una regla requiere ser capaz de responder a ella en tanto que regla. Sin embargo, las reglas y las razones son tan sólo dos caras de una misma moneda. En efecto,

²⁷ De nuevo, los intelectualistas no requieren que, para responder de una manera cognitiva, uno realmente deba reconocer (reflexionar acerca de) si las razones son buenas. Como McDowell ha señalado: “actuar por una razón en cuanto tal no requiere que uno reflexione acerca de si alguna consideración es una justificación racional suficiente para actuar de ese modo o no. Es suficiente que uno sencillamente pueda hacerlo” (McDowell 2009b: 129. TP).

el ratón que se comporta en acuerdo con la regla que prescribe huir ante la presencia de fuego responde a una razón particular: la presencia de fuego. Del mismo modo, el ratón que huye despavorido debido a la presencia de fuego responde en conformidad a una regla: la regla que prescribe huir ante la presencia de fuego. Por lo tanto, actuar en virtud de una razón en tanto que razón y responder de acuerdo con una regla en tanto que regla involucran la misma capacidad cognitiva. Ahora bien, dado que seguir una regla es –para los intelectualistas- actuar en conformidad con una regla en tanto que tal, se sigue que actuar en virtud de una razón en tanto que razón y seguir una regla son exactamente una y la misma habilidad: lo uno implica lo otro.

Una consecuencia que se sigue del punto del intelectualismo es que una criatura es capaz de albergar contenidos conceptuales en su mente si y solo si es capaz de actuar en virtud de razones en tanto que tales. Esto es así ya que, según la concepción tradicional, el contenido de un estado mental es el modo en que dicho estado representa o es acerca de un objeto o evento del mundo. Como tal, el contenido determina las propiedades normativas de dicho estado, es decir, provee las condiciones de verdad o corrección del estado mental, especificando las circunstancias que deben darse en el mundo para que éste sea verdadero, correcto, apropiado, etc. Ahora bien, hemos dicho que pensar implica tenerla habilidad de dominar los conceptos involucrados en los pensamientos. Sin embargo, de acuerdo con los intelectualistas, dominar el concepto F es captar la norma que prescribe si algo cae o no bajo F, y captar una norma tal es seguir una regla. Dado que el contenido de los pensamientos descansa en sus componentes conceptuales (conceptos), se sigue que las propiedades normativas de los pensamientos descansan en la habilidad de seguir reglas. Sin embargo, dado que seguir una regla y actuar en virtud de una razón *qua* razón son finalmente la misma habilidad cognitiva, podemos concluir que las propiedades normativas de un estado mental, esto es, su contenido, descansan en la actividad de dar y pedir razones. Si uno no es capaz de captar y poner a jugar las razones que apoyan los pensamientos en el razonamiento, entonces no hay contenido conceptual.

2.3.2. Empirismo

El intelectualismo no es una concepción filosófica del todo homogénea. Actualmente, es posible identificar al menos dos tradiciones filosóficas opuestas dentro del intelectualismo: (a) una tradición coherentista y (b) una tradición

empirista. La tradición coherentistas, vinculada al racionalismo, sostiene que nada puede contar como una razón para una creencia o pensamiento más que otra creencia o pensamiento (Davidson 1982a, 1983; Rorty 1979; Brandom 1994)²⁸. La tradición empirista, en cambio, sostiene que nada más que la experiencia perceptiva puede brindar, en última instancia, razón o fundamento a los pensamientos empíricos (Brewer 1999, 2005; McDowell 1994, 2009a). De acuerdo con esta propuesta, la percepción debe proveer de razones en el sentido de que ésta debe brindarnos un acceso cognitivo directo al mundo. De lo contrario, sostienen los empiristas, el pensamiento empírico no podría ser acerca del mundo. Parafraseando a Kant, éste sería vacío (McDowell 1994: 4-5).

En lo que sigue, voy a centrarme exclusivamente en la tradición empirista. Como quiero mostrar, esta tradición se enfrenta a una serie de problemas conceptuales debido a que hace suyo el punto de vista intelectualista. Primero voy a demostrar que el Empirismo Tradicional colapsa debido a que se apoya en el enfoque intelectualista del pensamiento y, por este motivo, se ve forzado a caer en el mito de lo dado. Sin embargo, en la última sección, argumentaré que el nuevo empirismo conceptual de Brewer y McDowell también colapsa debido a su infructuoso intento de defender una variedad de empirismo demasiado intelectualizada, esto es, un empirismo conceptual que también preserva el enfoque intelectualista, y por lo tanto, se ve enfrentado a circularidades y contradicciones que únicamente pueden ser salvados si se abandonan los supuestos intelectualistas. Sin embargo, no es prudente anticipar conclusiones. Veamos ahora por qué el empirismo tradicional es una empresa inviable.

El empirismo representa una poderosa forma de intelectualismo. Para entender por qué esto es así, invito a que examinemos la propuesta empirista. El empirismo, dice Bertrand Russell citando la Enciclopedia Británica, “es la teoría de que todo conocimiento deriva de la experiencia sensible” (Russell 1936: 131. TP). De acuerdo con esta definición, el empirismo puede caracterizarse de dos maneras: por una parte, como una teoría sobre cómo los pensamientos adquieren contenido empírico; y, por otra, como una teoría acerca de los fundamentos de nuestro conocimiento empírico. Intuitivamente, el empirismo se ocupa tanto de la adquisición del contenido empírico como de la justificación de nuestros pensamientos. Es cierto que el empirismo quiere explicar cómo, a través de la

²⁸ Como lo ha expresado Davidson, “lo que distingue una teoría de la coherencia es simplemente la afirmación de que nada puede contar como razón para sostener una creencia más que otra creencia” (Davidson, 1983: 141. TP).

experiencia, nuestros pensamientos adquieren contenido empírico. Pero también es cierto que el empirismo se ocupa de ubicar a la experiencia como base o fundamento del conocimiento empírico. Aunque pueda resultar natural desconectar estas dos dimensiones de la empresa empirista (la dimensión semántica y la dimensión epistemológica), existe ciertamente una dependencia conceptual entre ellas. Esto es así, ya que la idea de que la experiencia perceptiva justifica en última instancia nuestros pensamientos empíricos se deriva de la suposición de que los pensamientos empíricos adquieren contenido en virtud de ella. En otras palabras, si la experiencia tiene la misión de brindarle los contenidos al pensamiento empírico (supongamos, por ejemplo, el contenido “esto es rojo”), entonces los pensamientos empíricos deben referirse a (ser acerca de) aquello que la experiencia les proporciona (por ejemplo, sobre objetos rojo). Pero si los pensamientos empíricos refieren a aquello que la experiencia perceptiva les proporciona, entonces es natural apelar a la experiencia para acceder a las condiciones de verdad de los pensamientos y así justificarlos²⁹.

Ahora bien, si examinamos la distinción anterior con detenimiento, podremos observar que la tesis según la cual el rol epistemológico de la experiencia perceptiva deriva su rol semántico es una consecuencia que se sigue del fuerte compromiso que el empirismo mantiene con el intelectualismo. Hemos visto que, de acuerdo con el principio de Russell, tener pensamientos requiere dominar los conceptos involucrados en ellos. Podemos afirmar, entonces, que tener pensamientos empíricos implica dominar conceptos empíricos, esto es, conceptos cuya aplicación se basa en observaciones. Sin embargo, sabemos que, de acuerdo con el punto de vista intelectualista, dominar un concepto es tener la capacidad para seguir la regla que prescribe si algo cae o no bajo este concepto. En consecuencia, dominar conceptos empíricos (por ejemplo, el concepto “rojo”) implica tener la capacidad de seguir reglas empíricas, esto es, reglas que gobiernan el uso apropiado de conceptos empíricos. Y aquí los empiristas hacen carne el intelectualismo. Pues, según ellos, sólo la experiencia perceptiva es capaz de proporcionar lo que Wittgenstein (1953) ha denominado una “interpretación” de las reglas empíricas. Permítanme aclarar esta línea de razonamiento.

²⁹ Es intuitivo pensar que si la experiencia es la fuente del contenido del pensamiento empírico, entonces también debe ser su fuente de verificación.

Sabemos que, según el intelectualismo, actuar de acuerdo con reglas no es suficiente para seguirlas en el sentido estricto. Seguir una regla, hemos visto, implica actuar de acuerdo con lo que la regla prescribe porque se ha reconocido su fuerza normativa, es decir, (i) se ha reconocido que hay una regla que prescribe actuar de cierto modo en ciertas circunstancias, (ii) que uno se encuentra en las circunstancias prescritas por la regla y, por consiguiente, (iii) actúa de acuerdo con lo que la regla prescribe. Los empiristas están de acuerdo con este punto de vista. Por ello mismo, los empiristas ponen tanto peso sobre la experiencia perceptiva. Esto se debe a que, según ellos, sólo la experiencia perceptiva nos permite acceder de manera directa a (ii), es decir, a las circunstancias que debemos reconocer para seguir reglas empíricas.

Un caso que nos ayudará a entender el vínculo entre el empirismo y el intelectualismo será la teoría semántica defendida por el empirismo lógico³⁰. Esta teoría representa uno de los intentos más significativos de explicar cómo nuestros enunciados que expresan conocimiento empírico (es decir, afirmaciones que expresan conocimiento sobre el mundo) adquieren significado (o contenido empírico). Guiados por la idea de que el lenguaje es un sistema de símbolos regido por reglas, los empiristas lógicos establecieron la asociación entre palabras y objetos, fundamental para explicar el significado de los enunciados que expresan conocimiento empírico, en términos de *reglas semánticas* que estipulan, por ejemplo, decir “rojo” frente a objetos rojos (cf. Ayer 1954 y Schlick 1959). Como resultado, un sujeto capta el significado de los enunciados empíricos si y sólo si sigue correctamente reglas semánticas.

Ahora bien, las reglas semánticas ordenan realizar ciertas acciones lingüísticas (por ejemplo, pronunciar "rojo") frente a ciertas circunstancias observables (por ejemplo, delante de objetos rojos). Sin embargo, su papel no se agota allí. Lo interesante de estas reglas es que no sólo ordenan llevar a cabo tales acciones lingüísticas en las circunstancias prescritas por las reglas, sino obedecerlas –es decir, realizar tales acciones lingüísticas *porque* (y aquí sale a la luz su compromiso intelectualista) uno se ha percatado de (i) que hay una regla tal, y (ii) que se encuentra frente a las circunstancias prescritas por la regla. Por lo tanto, un sujeto S capta una regla semántica si y sólo si S es capaz de obedecerla, es decir, de responder según lo que ordenan las reglas (por ejemplo,

³⁰ En lo que sigue, voy a significar “empirismo lógico” en el sentido más estrecho del término, es decir, como aquella teoría que afirma que las propiedades semánticas de las oraciones que expresan conocimiento empírico derivan de la experiencia perceptiva.

pronunciar “rojo”) en las circunstancias prescritas por las reglas (por ejemplo, frente a objetos rojos) porque se ha percatado (*reconocido*) perceptivamente que se encuentra en las circunstancias prescritas por las reglas (frente a objetos rojos). Sin esa capacidad reconocitivo-perceptual, sin un conocimiento perceptual de las circunstancias prescritas por las reglas, la idea de que alguien sigue reglas semánticas –y, en consecuencia, tiene conocimiento empírico– no tendría sentido. Nuestros enunciados empíricos –sostienen los empiristas lógicos– carecerían de las restricciones cognitivas necesarias para ser acerca de un mundo empírico (cf. Russell 1936: 133)³¹.

Examinemos ahora la razón por la cual la teoría semántica del empirismo lógico se derrumba. Los empiristas lógicos habían introducido reglas semánticas para explicar las propiedades semánticas (significado o contenido) de aquellos enunciados que expresan conocimiento empírico. En efecto, estas reglas son introducidas para arrojar luz sobre la conexión semántica (normativa) entre las palabras (conceptos) y objetos/propiedades del mundo. Sin embargo, bajo un examen más cuidadoso, se puede advertir que, en lugar de explicar esta conexión, todo lo que estas reglas hacen es poner en juego una conexión semántica más básica, esta vez entre el mundo y los estados mentales reconocitivo-perceptuales. Pero, ¿qué tiene de malo introducir estados mentales reconocitivo-perceptuales? Reconocer que uno se encuentra bajo las circunstancias que una regla prescribe es una actividad cognoscitiva, a saber, una que puede ser correcta o incorrecta en virtud de cómo son las cosas en el mundo. Pero entonces es razonable preguntarse: ¿de dónde derivan las

³¹ En “The Limits of Empiricism” (1936) Russell ejemplifica paradigmáticamente este requisito. Russell distingue entre (a) el conocimiento verbal que, propiamente hablando, puede constituir conocimiento y tiene las propiedades lógicas necesarias para servir como premisas en una inferencia, y (b) el conocimiento sensible no verbal que, como tal, no es propiamente hablando conocimiento estructurado y, por lo tanto, no tiene propiedades epistémicas y lógicas, pero que, a diferencia de la mera sensibilidad, constituye una especie de conciencia o percatación de objetos y propiedades (véase también la distinción de Russell entre conocimiento directo y por descripción en Russell 1912). De acuerdo con Russell, para que un enunciado del tipo “hay un gato” constituya conocimiento empírico, el que lo profiere debe: (i) conocer por medio de un episodio sensible no verbal que hay un gato, (ii) reconocer que profirió “hay un gato”, y (iii) percatarse o reconocer que profirió “hay un gato” debido a (i), es decir, debe percatarse de que ha enunciado “hay un gato” dado que se encuentra en un estado de conocimiento sensible no verbal acerca de un gato. De acuerdo con la interpretación que estoy sosteniendo, este argumento hace explícita la intuición intelectualista que subyace a toda forma de empirismo, a saber: que no es posible tener pensar pensamientos empíricos a menos que podamos reconocer en la percepción que aquellas son las circunstancias que los hacen verdaderos.

propiedades semánticas de estos estados reconocitivo-perceptuales? Obviamente, no pueden derivar de las reglas semánticas porque estos estados fueron introducidos justamente para explicar las propiedades semánticas de los enunciados que expresan conociendo empírico. En consecuencia, o los empiristas lógicos introducen nuevas reglas en el ámbito de la percepción con el fin de explicar las propiedades semánticas de tales estados reconocitivo-perceptuales, lo que los conduce inevitablemente a un regreso vicioso (después de todo, reconocer que uno se encuentra en las circunstancias prescritas por estas nuevas reglas implica hacer uso de alguna capacidad reconocitiva, la que a su vez implica otra, y así ad infinitum), o dar por sentado la conexión semántica entre estos estados reconocitivo-perceptuales y el mundo. Y es esto último lo que exactamente hacen los empiristas. Pero a causa de ello, se ven enfrentados cara a cara con “lo dado en su forma más cruda” (Sellars 1991: 167. TP). Pues, en vez de explicar la conexión semántica original entre los enunciados empíricos y el mundo, terminan apelando ilegítimamente a episodios perceptivos cuyas propiedades semánticas no sólo no se explican, sino que simplemente se las asumen como meramente dadas y, por lo tanto, son incapaces de explicar aquello para lo que realmente fueron introducidas: las propiedades semánticas de los episodios lingüísticos³².

Es importante señalar que los empiristas lógicos introdujeron las reglas semánticas no sólo para explicar las propiedades semánticas de los enunciados que expresan conocimiento empírico, sino también su autoridad epistémica. De hecho, los empiristas pensaron que las reglas semánticas serían una herramienta adecuada para dar cuenta de la dimensión fundacional o justificadora de la experiencia perceptiva. En pocas palabras, el argumento empirista puede reconstruirse como sigue: si uno comprende un enunciado que expresa conocimiento empírico, entonces comprende inmediatamente que es verdadero, pues comprender un enunciado que expresa conocimiento empírico significa seguir reglas semánticas, y seguir reglas semánticas significa efectuar tales enunciados en las circunstancias prescritas por estas reglas porque uno ha reconocido perceptivamente que se encuentra en las circunstancias prescritas por las reglas –esto es, las circunstancias que los hacen verdaderos. Por lo tanto, los

³² Cabe señalar que esta interpretación se encuentra vinculada a algunas ideas que Sellars desarrolla en “Some Reflections on Language Games” (1954), sobre las que me extenderé en el próximo capítulo cuando me toque analizar el no-conceptualismo de Peacocke.

enunciados que expresan conocimiento empírico tienen autoridad porque son el resultado de seguir correctamente reglas semánticas (cf. Schlick 1959).

No hace falta mencionar que el mito de lo dado se hace carne en esta explicación. Después de todo, los enunciados que expresan conocimiento empírico son concebidos como acciones cuya autoridad deriva del hecho de que se siguen reglas semánticas. Pero seguir correctamente una regla semántica, hemos visto, es ser capaz de reconocer perceptualmente las circunstancias prescritas por la regla. Y aquí es donde los empiristas lógicos se ven enfrentados al dilema recién examinado. Pues, reconocer las circunstancias prescritas por una regla es también una actividad cognitiva que puede ser correcta o incorrecta. Pero entonces, ¿de dónde deriva la autoridad de tales actuaciones? Obviamente, no puede derivar de las reglas del lenguaje, porque estas actuaciones fueron introducidas justamente para explicar la autoridad de tales episodios lingüísticos. En consecuencia, los empiristas lógicos se enfrentan de nuevo con dos opciones: o introducen nuevas reglas en el ámbito reconocitivo-perceptivo para explicar la autoridad de estas actuaciones en un regreso vicioso, o simplemente dan por sentada su autoridad. Y es este último camino el que los empiristas vuelven a escoger. Pero entonces se enfrentan nuevamente con “lo dado en su forma más cruda” (Sellars 1991: 167). Pues, en esta oportunidad, los empiristas apelan ilegítimamente a episodios perceptivos auto-justificantes cuya propia autoridad no sólo no se explica, sino que simplemente es tomada por dada, y por lo tanto son incapaces de explicar aquello para lo que justamente fueron introducidos: la autoridad de los episodios lingüísticos. Como ha señalado Sellars claramente en la famosa sección VIII (“¿Descansa el conocimiento empírico en un fundamento?”) de su *Empirismo y la filosofía de lo mental*:

... si los informes de observación son interpretados como acciones, si su corrección se interpreta como la corrección de una acción, y si la autoridad de un informe de observación se interpreta como el hecho de que hacerlo uno “sigue una regla” en el sentido propio de esta expresión, entonces nos vemos cara a cara con lo dado en su forma más cruda. Pues estas estipulaciones nos comprometen con la idea de que la autoridad de las *Konstatierungen* descansa en episodios de conciencia no verbal –conciencia de que algo es el caso (por ejemplo, de que algo es rojo)– cuya autoridad es intrínseca (son, por así decirlo, “auto-justificantes”), y que los informes verbales (*Konstatierungen*) efectuados adecuadamente “expresan” (Sellars, 1991: 167. TP).

Tal y como quiero mostrar, el mito del dado de Sellars no es más que una consecuencia o síntoma que se deriva de una enfermedad generalizada derivada de reunir dos tesis intuitivas pero contradictorias: (a) la tesis intelectualista según la cual las propiedades semánticas de los pensamientos derivan de la actividad de dar y pedir razones (seguir reglas), y (b) la tesis empirista según la cual las propiedades semánticas de los pensamientos empíricos derivan de la experiencia perceptiva. Esto es así ya que, si aceptamos ambas tesis, nos vemos forzados a concluir –so pena de caer en un regreso infinito– que, a diferencia de los pensamientos, las experiencias perceptivas nos otorgan un acceso cognitivo directo –y, por consiguiente, no mediado por reglas o razones– a los hechos y eventos del mundo. Pero entonces, nos vemos enfrentados a “lo dado en su forma más cruda”. Pues, después de todo, estaríamos apelando a misteriosos episodios de conciencia perceptiva *sui generis* cuyas propiedades semánticas no sólo no quedarían explicadas, sino que simplemente serían dadas por sentadas, volviendo la explicación original, que concierne a las propiedades semánticas del pensamiento empírico, una farsa. En resumen, lo que estoy afirmando es que el concepto mismo de “lo dado” deriva de unir el intelectualismo y el empirismo. Evitando cualquiera de ellos, lo dado desaparece³³.

2.3.3. El intelectualismo y el empirismo no van de la mano

En esta última sección, voy a centrarme en el nuevo empirismo conceptualista defendido por McDowell y Brewer. Esta nueva forma de empirismo no es indiferente ni desleal al empirismo tradicional. Como ya he visto, el empirismo se encuentra esencialmente vinculado al intelectualismo. De hecho, hemos visto que ser un empirista implica asumir (a) un enfoque intelectualista del pensamiento y (b) un enfoque semántico-fundacional de la experiencia perceptual. En la sección anterior, he señalado que, en la medida en que el

³³ Una alternativa posible es preservar el enfoque intelectualista, pero desechar el punto de vista empirista, esto es, la idea según la cual las propiedades normativas de los pensamientos empíricos derivan de la experiencia perceptiva. Esta estrategia es defendida por los defensores de la tradición coherentista (Brandom 1994; Davidson 1984; Rorty 1979). Otra alternativa posible es defender un enfoque cognitivo-epistémico de la experiencia perceptiva, pero descartar el enfoque intelectualista. Actualmente, esta estrategia es defendida por algunos no conceptualistas que defienden un punto de vista externista respecto a las relaciones justificativas entre experiencias y pensamientos (Alston 2002 y Burge 2003).

empirismo tradicional se apoya en (a) y (b), esta teoría colapsa en regresos viciosos y detenciones ilegítimas. En esta sección, voy a argumentar que, apoyándose en los mismos dos enfoques, el nuevo empirismo conceptual defendido por Brewer y McDowell sucumbe ante las mismas dificultades.

Hemos visto que tanto Brewer como McDowell quieren rescatar la intuición empirista sin caer en el mito del Dado. En términos generales, sus estrategias consisten en proporcionarle a la experiencia perceptiva las propiedades semántico-normativas de los pensamientos y evitar así caer en el mito de lo dado. En concreto, tanto McDowell como Brewer argumentan que la experiencia es conceptual. Aparentemente, ambos suponen que atribuyéndole una naturaleza conceptual, la experiencia perceptual podrá servir como el tribunal del pensamiento, determinando sus contenidos de una manera racional, pero sin caer en la vacuidad de episodios cuyas propiedades semánticas son sencillamente dadas por sentadas.

Antes de continuar, me gustaría hacer una breve observación sobre esta nueva forma de empirismo conceptual. Hemos visto que, a favor de la idea de que la experiencia es conceptual, McDowell se apoya en la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos o, más precisamente, entre receptividad y espontaneidad, para sostener que una comprensión adecuada de la naturaleza de la experiencia perceptiva debe concebirla como el resultado de la espontaneidad (entendimiento) trabajando sobre la receptividad (sensibilidad), es decir, como el resultado de conceptos operando en las intuiciones. La experiencia perceptiva –sostiene McDowell– es un estado o evento mental que, aunque esencialmente sensorial, ya se encuentra conceptualizado o pensado por el entendimiento (McDowell 1994: conferencia 1)³⁴. Ahora bien, la espontaneidad es el reino de las razones, es decir, el ámbito de lo que es verdaderamente normativo. Allí uno aplica conceptos en virtud de reglas que prescriben si algo cae o no bajo alguno de ellos. En consecuencia, en la espontaneidad, el entendimiento es libre de formar pensamientos, es decir, es libre para seguir reglas. Hemos visto que, de acuerdo con el punto de vista empirista, el entendimiento debe encontrarse racionalmente restringido de algún modo a fin de producir pensamientos sobre el mundo –y esto incluye, por supuesto, la capacidad de formar pensamientos

³⁴ En términos de McDowell: “Las capacidades conceptuales trabajan en la receptividad [...] No es que se ejerzan sobre elementos no-conceptuales que aporta la receptividad. Debemos entender a lo que Kant llama “intuición”, no como un contenido no-conceptual sino como una ocurrencia o estado que ya tiene contenido conceptual” (McDowell 1994: 9. TP).

empíricos, es decir, pensamientos basados en observaciones. Sin embargo, el entendimiento no puede proporcionarse a sí mismo estas restricciones so pena de producir pensamientos vacíos (sin contenido empírico)³⁵. En consecuencia, es necesario –argumentan los empiristas– hacer uso de la experiencia perceptiva –y esto es algo con lo que tanto McDowell como Brewer acuerdan– en tanto que sólo ella puede proporcionarnos estas restricciones. En términos generales, la experiencia perceptiva es la única capacidad que puede brindarnos un acceso directo a las condiciones de verdad de los pensamientos empíricos (las circunstancias que vuelven a estos pensamientos verdaderos), lo cual es necesario –entienden ellos– para que nuestros pensamientos empíricos sean acerca de un mundo objetivo (McDowell 1994, 2009b; Brewer 1999).

Hemos visto que una forma apropiada de interpretar el intelectualismo es a través del concepto de seguir una regla. Esto significa que para poder pensar correctamente sobre objetos y acontecimientos del mundo, es necesario seguir reglas empíricas, y seguir estas reglas significa –para los intelectualistas– pensar (o juzgar) lo que las reglas ordenan en las circunstancias prescritas por las reglas porque uno ha reconocido que se encuentra ante tales circunstancias y, por ende, actúa en virtud de lo que ella ordena. Interpretado de este modo, es comprensible que McDowell y Brewer argumenten a favor de una concepción conceptualista de la experiencia perceptiva consciente. Después de todo, si los sujetos adquieren pensamientos acerca del mundo empírico sólo si son capaces de seguir reglas empíricas, y son capaces de seguir estas reglas sólo si son capaces de reconocer las circunstancias prescritas por estas reglas (las circunstancias que hacen verdaderos a estos pensamientos), entonces es indispensable que la experiencia perceptiva nos ayude a reconocer estas circunstancias. Pero, dado que estas circunstancias son justamente aquellas que prescriben las reglas que gobiernan el uso de los conceptos observacionales, la experiencia ya debe estar gobernada por estos mismos conceptos. De lo contrario, hemos visto, nos veríamos cara a cara con lo dado.

Ahora bien, hemos visto que reconocer perceptivamente que algo es el caso es una actividad cognitiva; precisamente, una que puede ser correcta o

³⁵ Si el entendimiento se diera a sí mismo las reglas que prescriben las circunstancias que hacen que los pensamientos sean verdaderos, entonces los pensamientos quedarían atrapados bajo la voluntad del entendimiento y, por lo tanto, nunca podrían acerca de nada más que ellos mismos. Como Kant lo ha expresado claramente, y McDowell lo enfatiza, “los pensamientos sin contenido son vacíos” (ver Kant 1787: B75 y McDowell 1994: 3).

incorrecta. Pero entonces, vale preguntarnos: ¿de dónde derivan las propiedades semánticas de tales actuaciones? McDowell y Brewer no tendrían, *prima facie*, demasiados problemas para responder esta pregunta. Después de todo, dado que para ellos la experiencia perceptiva es conceptual, bien podrían responder que las propiedades semánticas de los reconocimientos perceptivos derivan de las reglas del entendimiento –esto es, de las reglas que prescriben la aplicación apropiada de conceptos empíricos u observacionales. Sin embargo, al examinar con detenimiento este razonamiento, podemos advertir que McDowell y Brewer chocan con una explicación circular para nada virtuosa. Pues, inicialmente introducen la experiencia perceptiva para explicar las propiedades semánticas de los pensamientos empíricos. Sin embargo, cuando se le pide que expliquen las propiedades semánticas de los estados perceptivos, apelan a aquellas reglas cuyo seguimiento querían explicar justamente a través de la experiencia: las reglas para el pensamiento empírico³⁶. A fin de evitar esta circularidad, McDowell y Brewer podrían escoger entre alguno de los dos infructuosos caminos a los que se vieron enfrentados los empiristas lógicos: o bien introducir nuevas reglas en el reino de la experiencia perceptiva, diferentes de aquellas que gobiernan al pensamiento, arrastrándolos a un regreso vicioso, o sencillamente dar por sentadas las propiedades semánticas de los estados perceptivos. Ambas alternativas, hemos visto, resultan insatisfactorias.

McDowell y Brewer podrían esquivar esta difícil situación (escoger entre tres caminos igualmente insatisfactorios: la circularidad, el regreso vicioso y el mito de lo dado) haciendo una sencilla movida conceptual. En efecto, ellos podrían argumentar –como de hecho lo hace McDowell– que los reconocimientos perceptivos no son en realidad el resultado de actividad

³⁶ McDowell podría argumentar que tal circularidad no representa ningún problema para su conceptualismo (cf. por ejemplo McDowell 1994: Postscript to Lecture III). Después de todo, la experiencia perceptiva pertenece al ámbito de las razones y, en consecuencia, está gobernada por las reglas del entendimiento, es decir, las reglas que prescriben la aplicación apropiada de los conceptos en los pensamientos. Sin embargo, si argumentara en este sentido, McDowell sería contradictorio con su propio espíritu empirista según el cual las propiedades normativas de los pensamientos empíricos derivan de la experiencia perceptiva. Pues, si las propiedades normativas de la experiencia pertenecen exclusivamente al reino del entendimiento (el reino de los pensamientos conceptuales), entonces no habría ninguna prioridad normativa entre los estados perceptivos y los pensamientos. Todos ellos (percepciones y pensamientos) descansarían sobre las mismas reglas. Pero entonces, el nuevo empirismo conceptualista de McDowell y Brewer se convertiría en una teoría coherentista más y, por consiguiente, se enfrentaría a los mismos problemas que, según Brewer y McDowell, las teorías coherentistas se enfrentan: la desconexión normativa entre la mente y el mundo

cognitiva alguna y, por lo tanto, no deben ser entendidos como actuaciones que pueden ser correctas o incorrectas. Aunque la experiencia es conceptual, los conceptos en la experiencia son *pasivos*³⁷. Esto significa que, en la experiencia, los conceptos no se ejercitan, es decir, no se aplican en virtud de seguir reglas. Mientras que en el reino de los pensamientos uno juzga que tal y tal es el caso, es decir, uno aplica los conceptos en virtud del seguimiento de reglas, en la experiencia, uno simplemente se encuentra “invitado” a juzgar que tal y tal es el caso. En consecuencia, en la experiencia perceptiva no surge el problema de explicar las propiedades semánticas de los episodios perceptivos, ya que, dado que no son el resultado de una actividad que involucra la aplicación de conceptos, su estatus semántico-normativo no deriva del seguimiento de reglas.

Aunque ingeniosa, esta movida se derrumba bajo su propio peso. Ya sabemos que, en virtud de su fuerte compromiso con el intelectualismo, McDowell se encuentra comprometido con la tesis según la cual los pensamientos adquieren contenido empírico si y sólo si son pensados en virtud de razones en tanto que razones, es decir, si son pensados en virtud de seguir reglas. Por lo tanto, para tener pensamientos empíricos (por ejemplo, sobre objetos rojos) es necesario reconocer que uno se encuentra en las circunstancias prescritas por reglas empíricas (por ejemplo, ante objetos rojos). Pasemos ahora al problema. Si las experiencias perceptivas nos *iluminan*, *invitan* o *presentan* el modo en que el mundo es (por ejemplo, nos presentan un objeto como siendo rojo), pero no constituyen una parte activa de nuestras capacidades cognitivas (si en última instancia no constituyen actividades reconocitivas en sentido pleno), entonces no pueden desempeñar el rol para el que fueron asignadas. Esto es así, ya que, con la introducción de una noción pasiva de la experiencia, todo lo que McDowell ha hecho es simplemente desplazar de lugar las circunstancias que uno necesita reconocer para pensar acerca del mundo, a saber: de las circunstancias del mundo a las circunstancias que la experiencia nos invita a reconocer. Pero ahora, debemos reconocer activamente estas circunstancias tal y como se nos presentan (de un modo correcto) en la experiencia.

³⁷ Como ya hemos visto, esto es algo que McDowell efectivamente argumenta. En efecto, según McDowell “... cuando disfrutamos de una experiencia, las capacidades conceptuales se explotan en la receptividad, esto es, no son ejercidas sobre contenidos previos otorgadas por la receptividad. Y no es que quiera sugerir que se ejercitan sobre otra cosa. Suena fuera de tono en este sentido hablar de ejercer capacidades conceptuales en el ámbito de la percepción. Eso sería adecuado para una actividad, mientras que la experiencia es pasiva. En la experiencia uno se ve invitado con determinados contenidos” (McDowell 1994: 10. TP).

Permítanme aclarar este punto. Supongamos, por ejemplo, que nuestra experiencia perceptiva nos “invita” (o nos presenta con) un contenido de la forma “esto es rojo” o, para seguir al último McDowell, un contenido intuicional de la forma “este-rojo”. Aunque nuestra experiencia nos pone ante nosotros un contenido tal, para pensarlo el entendimiento todavía tiene la tarea de aplicar el concepto “rojo” de manera activa (ya que, aunque en la experiencia los conceptos son pasivos, en los pensamientos y los juicios los conceptos se ejercen activamente). Por lo tanto, para tener el pensamiento “esto es rojo”, debemos advertir que el concepto “rojo” es apropiado para capturar en el pensamiento el contenido conceptual que la experiencia nos está invitando o presentando. Pero entonces, surge el viejo problema de los empiristas. Pues, según el punto de vista intelectualista, pensar (o juzgar) que algo es rojo es una acción gobernada por reglas que prescriben efectuar tales acciones (por ejemplo, aplicar el concepto “rojo”) si y sólo si uno reconoce que se encuentra en las circunstancias prescritas por la regla (por ejemplo, ante objetos rojos). En consecuencia, si a un sujeto S se le atribuye el pensamiento de que algo es rojo, también se le debe atribuir la capacidad para reconocer que se encuentra, ya no ante un objeto rojo, sino ante una experiencia de la forma “esto es rojo” (o “este-rojo”). La secuencia es bien conocida. Reconocer que uno se encuentra en las circunstancias prescritas por la regla es una actividad que puede ser correcta o incorrecta en virtud de cómo el mundo se nos presenta en la experiencia. Pero entonces, ¿de dónde derivan las propiedades semánticas de tales reconocimientos? Sabemos que es imposible apelar a las reglas del entendimiento so pena de caer en una circularidad viciosa. Por lo tanto, Brewer y McDowell tienen que escoger alguno de los siguientes insatisfactorios caminos: o introducen nuevas reglas en el reino de los reconoceres perceptivos para explicar las propiedades semánticas de estos episodios, conduciéndolos a un regreso vicioso, o simplemente dan por sentadas las propiedades semánticas de estos episodios, lo que los conduce al mito de lo dado.

Lo que estoy sugiriendo es que, si los pensamientos empíricos –que son conceptuales en el sentido en que para tenerlos es necesario seguir reglas empíricas– se basan en experiencias perceptivas, y si estas experiencias, a su vez, son conceptuales, entonces surge el problema acerca de cómo debemos interpretar esas capacidades conceptuales en la percepción. Si tales capacidades conceptuales en la percepción son activas en el sentido que estas capacidades lo son en el pensamiento, entonces la explicación se vuelve circular o cae en el

mito de Dado. Pero si esas capacidades son entendidas como capacidades pasivas, entonces el empirismo conceptualista colapsa. Pues, después de todo, para el Intelectualismo ser normativo significa estar gobernado por reglas *qua* reglas, y estar gobernado por reglas *qua* reglas implica esencialmente una actividad cognitiva, a saber: la actividad de responder a reglas en cuanto tales.

En pocas palabras, el problema al que se enfrenta el nuevo empirismo defendido por McDowell y Brewer no deriva de sus interpretaciones conceptualistas de la experiencia. Lo que los hace colapsar es su irreconciliable deseo de sostener simultáneamente tanto el enfoque intelectualista del pensamiento y la intuición empirista según la cual la experiencia perceptiva es la fuente normativa última del pensamiento empírico. El concepto de “pasividad” nos permite excluir a la experiencia perceptiva de las demandas que requiere el enfoque intelectual, y evitar, así, cualquier círculo vicioso. Pero al hacerlo, el estatus normativo de la experiencia se derrumba. En efecto, con la pasividad ciertamente es posible evitar lo dado, pero simplemente porque la pasividad destruye las propiedades normativas de cualquier estado mental. Con el concepto de actividad, al contrario, la experiencia perceptiva puede recuperar las propiedades normativas en el sentido requerido por el enfoque intelectualista. Pero a expensas de conducir al nuevo empirismo de Brewer y McDowell a circularidades viciosas, regresos infinitos o lo dado. En el caso de McDowell esto es llamativamente claro. McDowell parece querer nadar y secar su ropa: por un lado, quiere que la experiencia sea un estado pasivo, es decir, que no se encuentre gobernado por las reglas del entendimiento. Pero, por el otro, quiere que las experiencias sean episodios normativos, esto es, episodios regidos por tales reglas. En otras palabras, McDowell quiere que la experiencia sea algún tipo de presentación pasiva ante la mente. Pero al mismo tiempo quiere que la experiencia sea algún tipo de conciencia o percatación activa, es decir, ser parte de la mente. El conceptualismo de Brewer y McDowell es insostenible.

CAPÍTULO 3

EL CONTENIDO NO-CONCEPTUAL DE LA PERCEPCIÓN

En el capítulo anterior, hemos examinado una novedosa propuesta filosófica, que hecha sus raíces en Kant, de acuerdo con la cual la experiencia perceptiva, o en sentido estricto su contenido, es conceptual. De acuerdo con esta posición, en la percepción se actualizan capacidades que pertenecen al ámbito del entendimiento; capacidades vinculadas al pensamiento crítico y la reflexión. Existe, sin embargo, una posición contraria al conceptualismo, proveniente de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, que sostiene que el contenido de la percepción es distinto al contenido de los pensamientos y los juicios, a saber: es no-conceptual (Bermúdez 1995, 2007; Burge 2003; Crane 1988; Evans 1982; Heck 2000, 2007; Kelly 2001b; Peacocke 1998). De acuerdo con esta posición, en la percepción –a diferencia del pensamiento– representamos el entorno de un modo que no involucra la posesión ni el ejercicio de competencias conceptuales. El no-conceptualismo se define, por lo tanto, de un modo negativo. En otras palabras, un contenido es no-conceptual si es posible atribuírselo a un individuo sin necesidad de atribuirle el dominio de los conceptos necesarios para especificar dicho contenido (cf. Bermúdez 2007).

En el marco del debate conceptualismo vs. no-conceptualismo, se han ofrecido un sinnúmero de argumentos en ambas direcciones. Como ya hemos examinado, los principales argumentos a favor del conceptualismo descansan en consideraciones epistemológicas y semánticas que echan sus raíces en una venerable tradición filosófica que he denominado “intelectualismo” (McDowell

1994, 2009b; Brewer 1999, 2005). Los argumentos a favor del no-conceptualismo, en cambio, provienen de múltiples fuentes filosóficas y responden a distintos intereses. Siguiendo a Eva Schmidt (2015), podemos identificar al menos tres estrategias distintas a favor del no-conceptualismo³⁸:

- (a) Argumentos que derivan de la fenomenología de la percepción.
- (b) Argumentos que derivan de la estructura del contenido perceptivo.
- (c) Argumentos que derivan de la posesión de conceptos.

A su vez, dentro de los argumentos que derivan de la fenomenología de la percepción (a), podemos identificar tres argumentos:

- (a1) El argumento de la riqueza del contenido perceptivo.
- (a2) El argumento de la fineza de grano.
- (a3) El argumento de la dependencia del contexto.

Dentro de los argumentos que derivan de la estructura del contenido perceptivo (b), podemos identificar tres argumentos:

- (b1) El argumento de los contenidos contradictorios.
- (b2) El argumento de la descomposición canónica.
- (b3) El argumento de los mapas cognitivos.

Y por último, dentro de los argumentos que derivan de la posesión de conceptos (c), podemos identificar dos argumentos:

- (c1) El argumento de la necesidad explicativa del contenido no-conceptual para la adquisición y posesión de conceptos observacionales.
- (c2) El argumento de las habilidades perceptivas en animales no-humanos.

³⁸ Schmidt efectúa una distinción parecida a la que efectúo aquí, aunque ella lo hace entre argumentos fenomenológicos, el argumento de los contenidos contradictorios de Crane y argumentos que derivan de la posesión de conceptos. Yo, en cambio, introduzco una nueva categoría, a saber, argumentos que derivan de la estructura del contenido, donde incluyo el argumento de los contenidos contradictorios de Crane.

En este capítulo, me propongo examinar los distintos argumentos que se han ofrecido a favor del no-conceptualismo. En el apartado 3.2, voy a reconstruir y examinar los argumentos agrupados en (a), esto es, aquellos argumentos que derivan el no-conceptualismo a partir de la fenomenología de la percepción. Voy a mostrar que ninguno de ellos se sostiene. Seguidamente, en el apartado 3.3, voy a atender los argumentos agrupados en (b), es decir, aquellos argumentos que derivan el no-conceptualismo a partir de la estructura del contenido perceptivo. Voy a reconstruir las principales premisas sobre las que se sostienen estos argumentos, a saber: (i) la composicionalidad y generalidad del contenido conceptual. También voy a argumentar que ninguno de estos argumentos se sostiene, ya que todos ellos descansan en una concepción de la experiencia perceptiva equivocada, de acuerdo con la cual las representaciones perceptivas no satisfacen composicionalidad y generalidad. Finalmente, en el apartado 3.4, voy a examinar el tercer grupo de argumentos a favor del no-conceptualismo (c), esto es, aquellos argumentos que derivan la naturaleza no-conceptual del contenido de la experiencia a partir de las condiciones para la posesión de conceptos. Voy a sostener que los dos argumentos agrupados en (c) son los más poderosos para sostener el no-conceptualismo. Sin embargo, también voy a argumentar que ninguno de estos argumentos se sostiene. Voy a mostrar que ambos argumentos derivan de la concepción intelectualista del pensamiento conceptual que ya hemos examinado, emparentada con el punto de vista que sostienen McDowell y Brewer, de acuerdo con la cual poseer un concepto es poseer habilidades reflexivo-lingüísticas. Veremos que, al igual que sucedía con el conceptualismo de McDowell y Brewer, el intelectualismo también condena a los no-conceptualistas.

3.1. Perspectiva de estado vs. perspectiva de contenido

Antes de comenzar este capítulo, me gustaría detenerme en una famosa distinción trazada por Richard Heck (2000, 2007) entre dos posibles enfoques sobre los que puede efectuarse la distinción conceptual/no-conceptual, y que nos ayudará a entender con mayor profundidad el verdadero alcance de los distintos argumentos a favor del no-conceptualismo. Esta distinción es la distinción entre:

(A) Perspectiva de estado (*State View*)

(B) Perspectiva de contenido (*Content View*)

De acuerdo con la perspectiva de estado, la distinción conceptual/no-conceptual debe trazarse a nivel de los estados mentales. Esto significa que un estado mental es conceptual si, para estar en dicho estado, es necesario poseer los conceptos que son indispensables para especificar su contenido. Un estado mental es no-conceptual, en cambio, si para estar en dicho estado, no es necesario poseer los conceptos involucrados en la especificación de su contenido. Las creencias, deseos y demás actitudes proposicionales representarían ejemplos paradigmáticos de estados mentales conceptuales, mientras que las experiencias perceptivas representarían ejemplos paradigmáticos de estados mentales no-conceptuales. De acuerdo con este punto de vista, entonces, para adoptar actitudes proposicionales es necesario poseer los conceptos que son necesarios para especificar el contenido de dichas actitudes (proposiciones), mientras que para estar en estados perceptivos no es necesario poseer los conceptos que sí son necesarios para especificar sus contenidos. En palabras de Heck:

... uno podría pensar que no hay razón alguna para distinguir tipos de contenidos entre las creencias y las percepciones: aún si pensáramos que los contenidos de las creencias son pensamientos fregeanos, no hay razón para que las percepciones no puedan tener como contenido este tipo de cosas; es sencillamente que el contenido de los estados perceptivos pueden, mientras que el contenido de la creencias no, involucrar conceptos que uno ciertamente no posee (Heck 2000: 485. TP).

De acuerdo con la perspectiva de contenido, en cambio, la distinción conceptual/no-conceptual no debe trazarse a nivel de los estados mentales, sino a nivel de sus contenidos. Esto significa que un estado mental es conceptual si su contenido se encuentra estructurado por conceptos, y un estado mental es no-conceptual si su contenido no se encuentra estructurado conceptualmente –esto es, si su contenido se encuentra constituido por elementos que no satisfacen los requisitos de los conceptos. De acuerdo con la perspectiva de contenido, entonces, las actitudes proposicionales serían estados mentales con contenido conceptual, dado que sus contenidos serían justamente proposiciones –las cuales, hemos visto, se encuentran constituidas por conceptos– mientras que las experiencias perceptivas serían estados mentales no-conceptuales, ya que sus

contenidos no se encontrarían estructurados del mismo modo que los contenidos conceptuales. Por supuesto que para determinar si un contenido es conceptual o no, primero debemos determinar qué es un concepto. En general, se acepta que un contenido es conceptual si satisface un requisito básico para los conceptos: el “requisito de generalidad” (Evans 1982; Heck 2007). De acuerdo con este requisito, un contenido se encuentra estructurado por conceptos si se encuentra constituido por elementos que individualmente pueden ser recombinados de manera sistemática para formar nuevos pensamientos. Así, por ejemplo, “casa” y “rojo” son conceptos si y sólo si “casa” y “rojo” pueden recombinarse sistemáticamente con otros conceptos para formar distintos pensamientos tales como “la casa es linda”, “la casa es roja”, “el rojo es un color”, etc³⁹. Un contenido es conceptual entonces si satisface el requisito de generalidad –esto es, si se encuentra estructurado por elementos que pueden ser recombinados de manera sistemática– mientras que es no-conceptual si no satisface este requisito.

La distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido no es para nada clara, y son muy pocos los filósofos que la han defendido. Incluso el mismo Heck ha arrojado serias dudas acerca de su inteligibilidad. Para entender mejor la distinción, tal vez convenga citarlo a Heck:

La perspectiva de estado es una perspectiva sobre las condiciones requeridas para que alguien esté en un estado perceptivo con un contenido determinado: es el punto de vista según el cual el contenido de la experiencia perceptiva de un sujeto no se encuentra limitado por los conceptos que éste posee. Por ejemplo, un sujeto podría estar en un estado perceptivo que represente una superficie como siendo de un tono particular de verde incluso si no tuviera ningún concepto para ese tono. La perspectiva de contenido, en cambio, es más fuerte: es el punto de vista según el cual los estados perceptivos y los estados cognitivos tienen diferentes tipos de contenido. (Heck 2007: 119. TP).

En otras palabras, la perspectiva de estado es completamente neutral acerca de la estructura de los contenidos de la percepción y las creencias. No sucede lo mismo con la perspectiva de contenido, que no es para nada neutral respecto a la estructura de tales contenidos. De este modo, uno podría ser un:

³⁹ Esta no es la única forma en la que puede caracterizarse un contenido conceptual, aunque es ciertamente una de las más populares. A lo largo de este capítulo, veremos que existen otros requisitos o criterios posibles para determinar si algo es un concepto o no.

- (a) Conceptualista de estado y conceptualista de contenido
- (b) Conceptualista de estado y no-conceptualista de contenido
- (c) No-conceptualista de estado y conceptualista de contenido
- (d) No-conceptualista de estado y no-conceptualista de contenido

Alguien podría, por ejemplo, sostener que los contenidos de la cognición y la percepción son del mismo tipo, digamos conceptual (ambos contenidos se encuentran estructurados por conceptos), y al mismo tiempo sostener que las creencias y las percepciones son estados mentales de distinto tipo, a saber: los estados doxásticos serían dependiente de la posesión de conceptos mientras que los estados perceptuales serían independientes de la posesión de conceptos (Heck 2000: 485). Del mismo modo, alguien podría sostener que los estados doxásticos y estados perceptivos son el mismo tipo de estado mental en tanto ambos dependen de la posesión de conceptos, y al mismo tiempo sostener que los contenidos de ambos estados son no-conceptuales (Stalnaker 1998).

Por supuesto, esta distinción trae consigo algunas dificultades teóricas. Las opciones (a) y (d) no parecen representar demasiados problemas. Después de todo, parece intuitivo que si un estado mental es conceptual, entonces su contenido se encuentra estructurado por conceptos. Igualmente, si un estado mental es no-conceptual, entonces su contenido no se encuentra estructurado por conceptos. Las dificultades aparecen con (b) y (c). Por un lado, uno podría legítimamente preguntarse qué sería para un sujeto estar en un estado mental no-conceptual cuyo contenido se encuentra, no obstante, estructurado por conceptos (caso c). Después de todo, hemos visto que para estar en dicho estado no es necesario poseer los conceptos que especifican su contenido. Pero entonces, ¿qué razones habría para sostener que el contenido de un estado mental es conceptual si el sujeto de dicho estado ni siquiera posee los conceptos que forman parte de este contenido? Por otro lado, uno también podría preguntarse qué sería para un sujeto estar en un estado mental conceptual cuyo contenido es no obstante no-conceptual (caso b). Después de todo, el sujeto posee los conceptos que son necesarios para especificar el contenido de su estado mental. Stalnaker (1998) ha defendido esta última posición. De acuerdo con este filósofo, los contenidos representacionales de todos los estados mentales son no-

conceptuales (no se encuentran estructurados por conceptos). Sin embargo, para Stalnaker algunos estados mentales tales como las creencias y deseos (actitudes proposicionales) son conceptuales, ya que para estar en dichos estados mentales es necesario poseer los conceptos que especifican sus contenidos, mientras que otros estados mentales, paradigmáticamente las experiencias perceptivas, son no-conceptuales, ya que para estar en dichos estados no es necesario poseer los conceptos que ayudan a especificar sus contenidos. Este punto de vista también es difícil de sostener. Por un lado, las actitudes proposicionales son actitudes mentales que uno adopta justamente hacia proposiciones. Hemos visto, sin embargo, que las proposiciones se encuentran estructuradas por conceptos. Por lo tanto, es contradictorio sostener que los contenidos de las actitudes proposicionales, que son proposiciones, son al mismo tiempo contenidos no-conceptuales. Por otro lado, aún si uno sostuviera –como lo hace Stalnaker– que las proposiciones no son entidades estructuradas por conceptos sino conjuntos de mundos posibles, es difícil entender por qué para tener creencias o deseos con contenidos no-conceptuales es necesario poseer los conceptos que ayudan a especificar estos contenidos, mientras que para tener experiencias con estos mismos contenidos no es necesario poseer tales conceptos.

La distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido ha producido mucha confusión en el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas. Algunos no-conceptualistas, por ejemplo, han reprochado a otros no-conceptualistas que sus argumentos prueban un no-conceptualismo de estado, cuando lo que realmente está en juego es el no-conceptualismo de contenido (Bermúdez 2007; Schmidt 2015; Speack 2005; Toribio 2008). Resulta importante señalar que, en la medida que la distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido cobra sentido, los distintos argumentos que se han ofrecido a favor del no-conceptualismo, o bien prueban el no-conceptualismo de estado, o bien prueban el no-conceptualismo de contenido. Por ejemplo, los argumentos que se agrupan en la primera y la tercera categoría, esto es, los argumentos fenomenológicos y aquellos que descansan en la posesión de conceptos, tienden a probar un no-conceptualismo de estado. Esto es así ya que todos ellos ponen foco en las capacidades que uno debe poseer para estar en distintos estados mentales. De este modo, las actitudes proposicionales involucrarían capacidades conceptuales mientras que las experiencias perceptivas no. Los argumentos que se agrupan en la segunda categoría, en cambio, tienden a probar un no-conceptualismo de contenido. Esto

se debe a que estos argumentos son los únicos que derivan la naturaleza no-conceptual de los contenidos perceptivos a partir de un análisis de los elementos y estructuras que forman parte de los contenidos perceptivos y cognitivos.

Sostengo que la distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido es una distinción equivocada, que resulta de una mala comprensión del rol que juegan los conceptos en la cognición. En efecto, la distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido no es más que el resultado de separar analíticamente dos problemas filosóficos emparentados: por un lado, el problema de la posesión de las habilidades conceptuales y, por otro, el problema de la estructura del contenido conceptual. No cabe duda que esta distinción es útil a nivel metodológico; en especial cuando lo que uno está interesado en examinar es la naturaleza de los contenidos conceptuales, con prescindencia de las condiciones que un sujeto debe satisfacer para albergar estos contenidos en su mente. El problema surge, sin embargo, cuando a partir de esta distinción, uno termina negando la mutua dependencia conceptual que existe entre ambos fenómenos. Los conceptos son ciertamente los constituyentes de los pensamientos. Sin embargo, cuando de lo que se trata es de entender qué cosas son necesarias para tener pensamientos conceptuales, resulta imposible prescindir de las habilidades conceptuales. En efecto, para representar conceptualmente uno debe explotar cognitivamente los conceptos involucrados en aquellas representaciones. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea uno debe poseer las habilidades cognitivas que justamente nos permiten, cual herramientas, manipular los conceptos. Estas habilidades, a su vez, son ejercidas esencialmente en los estados mentales con contenido. La posesión de habilidades conceptuales, entonces, pone un claro límite al tipo de contenidos que uno es capaz de representar en el pensamiento. Si un sujeto no posee habilidades conceptuales, entonces le será imposible concebir en su mente contenidos estructurados conceptualmente. Del mismo modo, si un sujeto posee y ejerce habilidades conceptuales en un estado mental, entonces el contenido de ese estado mental estará estructurado conceptualmente. Una vez que aceptamos la dependencia lógica entre la posesión de habilidades conceptuales y la capacidad de una criatura para representar contenidos estructurados por conceptos, se quiebra la distinción entre la perspectiva de estado y la perspectiva de contenido. Esto es así ya que, si uno logra probar que para estar en determinados estados mentales, digamos en estados perceptivos, es necesario ejercitar habilidades conceptuales, entonces podemos concluir que el contenido

de estos estados es conceptual. Del mismo modo, si logramos probar que para estar en estados perceptivos no es necesario ejercitar competencias conceptuales, entonces podemos concluir que el contenido de estos estados es no-conceptual –pues de lo contrario, sería necesario poseer las habilidades conceptuales necesarias para explotar los conceptos involucrados en ellos. La perspectiva de estado implica la perspectiva de contenido y viceversa.

3.2. Argumentos que derivan de la fenomenología de la percepción

3.2.1. El argumento de la riqueza del contenido perceptivo

El argumento de la riqueza de contenido (Drestke 1981; Tye 2006) sostiene que las representaciones perceptivas, a diferencia de las cognitivas, representan una vasta variedad de hechos de una manera simultánea y, por ende, no sólo representan estados de cosas particulares, sino que representan estos hechos conjuntamente con una gran cantidad de información adicional. Así, por ejemplo, cuando represento en la percepción un estado de cosas particular, digamos una taza sobre la mesa, hay mucha información adicional que acompaña a esta representación. Por ejemplo, que la taza es blanca, que es de cerámica, que contiene café en su interior, que la mesa es de roble, etc. El pensamiento, en cambio, representa hechos de una manera discreta y, por ende, sólo puede representar estados de cosas particulares sin el acompañamiento de información adicional. Cuando represento en el pensamiento el contenido “la taza está sobre la mesa”, únicamente represento el hecho particular de que la taza está sobre la mesa. No hay información adicional sobre la taza (su color, material, textura), ni sobre la mesa (su color, diseño, etc), que pueda extraer de manera directa (no inferencialmente) a partir de esta representación conceptual.

El argumento de la riqueza de contenido deriva de una famosa distinción trazada por Fred Dretske (1981) entre dos tipos de contenidos: contenidos analógicos y contenidos digitales. De acuerdo con Dretske,

... un signo (estructura, evento, estado) transporta información de que s es F de manera digital si y sólo si el signo no transporta información adicional sobre s , esto es, si no transporta ninguna información que no esté ya contenida en s es F . Si el signo transporta información adicional sobre s , esto es, información que no está contenida en s es F , entonces diré que el signo transporta esta información de manera analógica (Drestke 1981: 26. TP).

Para Drestke, una oración declarativa cualquiera, digamos “el cielo es azul” transporta información sobre el mundo de un modo digital. Esto significa que esta oración nos informa únicamente que el cielo es azul y nada más. No hay, por así decirlo, mayor cantidad de información contenida en aquella agrupación de símbolos. Una fotografía del cielo, en cambio, transporta mucha mayor cantidad de información acerca del cielo. Así, por ejemplo, cuando veo esta fotografía puedo extraer información acerca de que el cielo es azul, pero también acerca de que el cielo se encuentra encima de los árboles, que en el cielo vuelan pájaros, que allí se ubica el sol, y muchas otras cosas. Drestke no niega que la información codificada de manera analógica no pueda ser digitalizada. Después de todo, el contenido de la fotografía puede perfectamente ser traducido por medio de una oración declarativa sumamente compleja que contenga descripciones de todas las cosas que son representadas en la fotografía de manera analógica. Sin embargo, el autor advierte que “describir un proceso en el que una porción de información es convertida de formato analógico a digital es describir un proceso que implica necesariamente la pérdida de información” (Drestke 1981: 29. TP). Para Drestke, esta pérdida de información es el resultado de un proceso de *conceptualización* del contenido analógico. Cuando uno traduce un contenido fotográfico a un formato digital –señala Drestke– lo que uno hace es filtrar toda la información que no es relevante con la ayuda de conceptos que, justamente, nos permiten seleccionar aquellos rasgos generales de los objetos representados en la fotografía que deseamos destacar⁴⁰.

El argumento de la riqueza del contenido perceptivo ha sido descartado por numerosos filósofos –incluso por algunos defensores del no-conceptualismo como Bermúdez (2007) y Peacocke (1998). Hay buenos motivos para descartar este argumento. Por un lado, se ha señalado que, aun si fuera cierto que en la percepción representamos muchos estados de cosas de manera simultánea o analógica, no es posible inferir a partir de este hecho que el contenido de la percepción es no-conceptual. Prima facie, uno podría sostener sin contradicción que lo que el argumento de la riqueza recoge no es una diferencia a nivel de tipos de contenidos sino una diferencia a nivel de la cantidad de contenidos representados (Speaks 2005). En palabras de Speaks:

⁴⁰ Para Drestke, la percepción funcionaría de manera análoga a una cámara fotográfica, la cual es capaz de capturar información de una manera analógica.

[s]upongamos que los contenidos de una experiencia o estado perceptivo son mucho más detallados y llenos de información de lo que podría captarse en un solo pensamiento o incluso en una vida de pensamientos. A primera vista, esto no demuestra que la información dada en la percepción es de un *tipo* diferente al de la información contenida en una creencia. A lo sumo, muestra que hay más información en la percepción que aquella contenida en la creencia (Speaks 2005: 365. TP).

Por otro lado, también se ha señalado que es posible representar en el pensamiento la misma cantidad del contenido representado en la percepción con ayuda de operadores lógicos sencillos como la conjunción (digitalización de contenidos analógicos). Que nos veamos dificultados de hacer tal cosa en nuestras vidas diarias no tiene porqué deberse a un impedimento derivado del tipo de contenido que representamos en la cognición –como sugiere Drestke– sino a ciertas limitaciones en las capacidades cognitivas humanas para detectar y seleccionar en el pensamiento información relevante a partir de una fuente informacional, sea ésta lingüística o pictórica (Bermúdez 2007; Peacocke 1998). De acuerdo con este argumento, entonces, el proceso de “traducción” de un contenido analógico a uno digital no tiene porqué implicar un proceso de transformación de un tipo de contenido a un contenido de otro tipo. Sencillamente, lo que uno hace en el pensamiento es rastrear y seleccionar una pequeña porción de la información contenida en una representación pictórica, icónica o lingüística. Este proceso puede llegar a ser igual de dificultoso sea que la fuente informacional sobre la que uno efectúa el rastreo y selección de información es de naturaleza pictórica o lingüística. Imaginemos, por ejemplo, que nos encontramos frente a un texto largo, o que sencillamente intentamos recordar un hecho particular a partir de una serie de hechos que nos fueron narrados el día de ayer. Ambas fuentes informacionales, que son lingüísticas, nos brindan simultáneamente una cantidad importante de información. Lo que realmente hacemos en el pensamiento, entonces, es eliminar información irrelevante contenida en estas representaciones conceptuales, y quedarnos solamente con aquella porción de información que nos resulta significativa. Estos casos no difieren realmente del proceso de “traducción” drestkeano de un contenido analógico a un contenido digital. Ya sea que la representación es icónica o lingüística, el proceso de detección y selección (procesamiento) de la información contenida en estas representaciones es el mismo. Pero entonces, si

las representaciones lingüísticas también pueden contribuir como inputs del procesamiento de la información que lleva a cabo el pensamiento, la información que procesa el pensamiento y que toma como inputs representaciones icónicas no tiene por qué ser no-conceptual. No hay nada, ni en la distinción analógico-digital, ni en el proceso de traducción drestkeano, a partir de lo cual uno pueda derivar una diferencia a nivel de tipos de contenidos.

Recientemente, Jacob Beck (2012) ha argumentado que las representaciones de magnitudes análogas (tales como magnitudes espaciales, numéricas, temporales, etc.) son no-conceptuales. De acuerdo con Beck, existe evidencia empírica de que ciertas criaturas no-lingüísticas, en particular palomas, son capaces de efectuar discriminaciones sobre magnitudes numéricas de una manera analógica, siendo incapaces de representar estas mismas magnitudes de una manera discreta o digital (esto es, con precisión numérica). Vale destacar, sin embargo, que Beck no infiere la no-conceptualidad de las representaciones de magnitudes análogas a partir de la naturaleza analógica de dichas representaciones, sino a partir de su estructura composicional. De acuerdo con Beck, estas representaciones no satisfacen el requisito de generalidad –requisito que, como hemos visto, muchos filósofos consideran indispensable para la posesión de pensamientos genuinamente conceptuales– y, por ende, concluye que son no-conceptuales. Resulta importante señalar que, si bien Beck argumenta a favor del no-conceptualismo para ciertos contenidos analógicos (en particular, de magnitudes análogas), no infiere la naturaleza no-conceptual de tales representaciones a partir de su naturaleza analógica sino a partir de su estructura composicional. En última instancia, el argumento de Beck pertenece al grupo de argumentos no-conceptualistas que derivan la naturaleza no-conceptual del contenido perceptivo a partir de un análisis de su estructura. En el apartado 3.3 examinaremos estos argumentos en detalle.

3.2.2. El argumento de la fineza de grano

A diferencia del argumento de la riqueza de contenido, el argumento de la fineza de grano es mucho más poderoso. Según este argumento, en la percepción representamos con un grado de precisión muchísimo mayor que en la cognación. Los conceptos, en otras palabras, cortan la realidad de una manera mucho más gruesa que la percepción. No importa con cuántos conceptos contemos para efectuar distinciones o discriminaciones en el pensamiento, estos

nunca podrán ser suficientes para representar la realidad con el grado de finesa que lo hace la percepción. Vale aclarar que, a diferencia del argumento anterior, aquí no se argumenta que una representación perceptiva puede representar de manera simultánea una cantidad de información mayor que la cognición, sino que logra representar estados de cosas que la representación conceptual, por cortar más grueso, jamás podría representar. Así, por ejemplo, cuando veo una pared pintada con un tono particular de verde oliva, represento esta pared con ese tono particular y único, esto es, con el tono de verde oliva que ahora mismo estoy percibiendo. En el pensamiento, en cambio, puedo representar “esta pared es verde”, “la pared tiene un tono particular de verde que me gusta”, o a lo sumo “la pared tiene un tono verde oliva que nunca había visto en mi vida”. Pero, dado que los conceptos, por definición, generalizan sobre lo particular, y sólo pueden cortar la realidad a partir de lo que es “común a muchos”, los conceptos no pueden llegar a capturar lo particular y único del tono verde oliva que, sin embargo, estoy percibiendo en este momento.

3.2.3. El argumento de la dependencia del contexto

El argumento de la fineza de grano se relaciona con un tercer argumento, defendido por Kelly en (2001a), según el cual el contenido de la percepción es dependiente del contexto en una forma que la cognición no lo es. Para Kelly, lo importante no es realmente si la percepción representa con mayor fineza de grano que la cognición, sino que la fineza de grano de las representaciones perceptivas deriva del hecho de que la percepción es contextual, esto es, sus contenidos dependen del contexto perceptivo en el que uno se encuentre, y por ende, la percepción representa detalles contextuales que escaparían a los conceptos. Un típico ejemplo es la percepción del azul de una bola de lana y el del azul de una bola de algodón. Suponiendo que ambos objetos tienen el mismo tono de azul y el sujeto se encuentra bajo las mismas condiciones perceptivas (en el mismo ángulo perceptivo, con el mismo grado de luminosidad, etc.), el azul de la bola de lana luce sin embargo diferente al azul de una bola de algodón. En este caso, son los objetos los que determinan el grado de fineza del contenido de azul que se percibe. El azul de una bola de lana luce perceptivamente diferente al azul de una bola de algodón, independiente de si, al examinarlos de cerca, descubrimos que son el mismo tono de azul.

Kelly deriva el argumento de la dependencia de contexto a partir de ciertas discusiones que han tenido lugar en la tradición fenomenológica; en particular, en Heidegger (1929) y Merlay Ponty (1962). De acuerdo con Kelly, los conceptos se caracterizan por ser acontextuales y amodales. Esto significa que los contenidos conceptuales representan el mundo con independencia de: (i) los contextos perceptivos en los que uno se encuentra (luminosidad, composición material de los objetos, etc.), y (ii) de las modalidades perceptivas con las que uno se aproxima al mundo (visión, audición, tacto, etc.). Si pienso, por ejemplo, que mi auto es rojo, mi pensamiento es sobre mi auto y sobre el color rojo. Los detalles contextuales y modales que acompañan mi percepción del color de mi auto no son para nada relevantes a la hora de tener ese pensamiento. En la percepción, en cambio, las mismas cosas pueden lucir de modos diferentes dependiendo tanto del contexto lumínico en el que el sujeto percipiente se encuentra, pero también del objeto percibido y de sus propiedades materiales. Por ejemplo, cuando percibo visualmente el color rojo de mi auto, puedo percibirlo como un color rojo brillante debido al material con el que fue elaborada la carrocería del auto, pero también como un rojo mate ligeramente opacado debido a la poca luminosidad del lugar en la que me encuentro. Dado que los conceptos no pueden capturar el grado de detalle que exhiben los contenidos perceptivos, ya que este grado de detalle depende de consideraciones contextuales y modales que, por su naturaleza acontextual y amodal, los conceptos pasan por alto, Kelly concluye que el contenido de la percepción debe necesariamente ser no-conceptual (Kelly 2001a: 606).

3.2.4. *El contra-argumento de los conceptos demostrativos*

McDowell ha contra-argumentado que la fineza de grano de la percepción puede perfectamente ser capturada por medio de conceptos demostrativos (McDowell 1994: 57). A diferencia de los conceptos generales, los conceptos demostrativos son conceptos dependientes de los contextos perceptivos y, por ende, son capaces de capturar toda la fineza de grano derivada de tales contextos perceptivos. En el capítulo 3 de *Mind and World*, McDowell le reprocha a Evans que este último olvidó a los conceptos demostrativos en sus reflexiones sobre los contenidos de la percepción. En *Varieties of Reference* (1982), Evans se pregunta: “¿realmente entendemos la tesis según la cual tenemos tantos conceptos de color como tonos de color que podemos discriminar

sensorialmente?” (Evans 1982: 229. TP). Aunque Evans no fue del todo preciso, actualmente existe cierto consenso en que Evans fue el primer filósofo en ofrecer una versión preliminar del argumento de la fineza de grano del contenido de la percepción (Heck 2000). Para Evans, nuestro repertorio conceptual no puede determinar el tipo de cosas que podemos discriminar en la percepción. Si así fuera –razona Evans– entonces deberíamos contar con un sinnúmero de conceptos de color por cada tono particular que somos capaces de discriminar sensorialmente, lo cual es absurdo. De acuerdo con McDowell, Evans no se dio cuenta que los conceptos demostrativos existen en nuestro repertorio conceptual para cumplir este rol. En palabras de McDowell:

... ¿por qué debemos aceptar que la capacidad de una persona para albergar en su mente tonos de color se encuentra restringida a conceptos expresables por palabras como “rojo”, “verde” o frases como “siena tostado”? Es posible adquirir el concepto de un tono particular de color, y la mayoría de nosotros lo hemos hecho. ¿Por qué no decir que uno se encuentra equipado con los recursos conceptuales necesarios para albergar en la mente tonos de color con la misma determinación y fineza de grano con que estos tonos son presentados en la experiencia visual? En todos aquellos casos donde una experiencia es de naturaleza tal que, aparentemente, trasciende los propios recursos conceptuales –una experiencia que, *ex hypothesi*, nos brinda una muestra adecuada de ese tono particular de color– aun es pasible de darle expresión lingüística por intermedio de un concepto que es exactamente tan fino como la experiencia, a saber: pronunciando una frase del tipo “Ese tono”, en la que el demostrativo captura la presencia de la muestra en cuestión (McDowell 1994: 56-57. TP).

El argumento de los conceptos demostrativos es poderoso por el sencillo motivo de que, al estar estos conceptos vinculados semánticamente a la percepción del modo en que lo están, los mismos adquieren contenido sólo en contextos perceptivos particulares y, por ende, son semánticamente tan dependientes de los contextos perceptivos como los contenidos no-conceptuales que describe Kelly. Por otro lado, dado que los demostrativos adquieren su contenido en virtud de discriminaciones perceptivas y son abiertos (su contenido es sensible a los contextos perceptivos en los que se los formula), los demostrativos pueden capturar el contenido de todas las discriminaciones que logramos efectuar con ayuda de la percepción, por más finas que éstas sean.

3.2.4.1 *Conceptos demostrativos y el requisito de distancia*

Algunos filósofos han intentado atacar el argumento de los conceptos demostrativos de McDowell. Uno de los principales argumentos que se han ofrecido en esta dirección es el argumento de la circularidad de Peacocke (1998). De acuerdo con este argumento, la aplicación de conceptos demostrativos es esencialmente dependiente del ejercicio de discriminaciones perceptivas y, por ende, los conceptos demostrativos no pueden formar parte de los contenidos perceptivos so pena de caer en circularidad. Normalmente, consideramos que los conceptos demostrativos son aplicados a los objetos y propiedades a partir de lo que revela la experiencia perceptiva. En nuestros tratos cotidianos con el mundo, por ejemplo, primero advertimos perceptivamente un objeto (pongamos por caso una taza roja); posteriormente, apuntamos con el dedo índice al objeto en cuestión (la taza); y, posteriormente, aplicamos el concepto demostrativo “esa taza”. En la secuencia causal y explicativa, lo que realmente hacemos es aplicar el concepto demostrativo al objeto que ya previamente hemos discriminado en la percepción. Por lo tanto, concluye Peacocke, los demostrativos no pueden ser parte constitutiva de estas discriminaciones, ya que en ese caso, la explicación se volvería circular, esto es: por un lado, discriminaríamos perceptivamente con el objeto de aplicar conceptos demostrativos; por otro, aplicaríamos conceptos demostrativos con el propósito de efectuar discriminaciones perceptivas (Peacocke 1998: 387).

McDowell le ha contestado a Peacocke que el tipo de circularidad que éste le atribuye a su explicación no representa un verdadero problema. En el capítulo anterior, hemos visto que los conceptualismos de McDowell y Brewer corren el riesgo de caer en una circularidad para nada virtuosa producto de, por un lado, sostener que las propiedades semánticas del pensamiento empírico derivan de la experiencia perceptiva (tesis empirista), y por otro, afirmar que la experiencia perceptiva es conceptual y, por ende, que sus propiedades semánticas dependen, al menos en parte, del pensamiento conceptual. El tipo de circularidad que Peacocke le reprocha a McDowell aquí es distinto. Para Peacocke, los conceptos demostrativos no pueden formar parte de los contenidos de la percepción, ya que son estos últimos lo que nos permiten aplicar tales conceptos a sus referentes. McDowell, por su parte, ha señalado que los conceptos demostrativos tienen que ser una parte constitutiva de las discriminaciones perceptivas pues, de lo contrario, nada habría en estas discriminaciones que nos ayude a aplicar

correctamente los conceptos demostrativos a sus referentes (McDowell 1998: 414-419). De momento, dejaremos de lado el contraargumento de la circularidad de Peacocke, el que será tratado con más detenimiento en el sub-apartado 3.4.1, cuando examinemos los argumentos de Peacocke a favor del no-conceptualismo derivados de las condiciones para la posesión de conceptos observacionales. En lo que sigue, me gustaría examinar otro de los argumentos más importantes que se han ofrecido en contra de los conceptos demostrativos de McDowell, y que tiene como responsable a Kelly.

En “Demonstrative Concepts and Experience” (2001b), Kelly ha intentado contrarrestar el argumento de los conceptos demostrativos de McDowell a partir de una examinación del *requisito de distancia* para la posesión de estos conceptos. De acuerdo con Kelly, una de las condiciones necesarias para la posesión de conceptos demostrativos es que el sujeto pueda re-identificar el referente del demostrativo en distintos contextos, con independencia del contexto en el que originalmente fue aplicado. A esta condición Kelly la llama “el requisito de distancia”. En palabras de Kelly:

El requisito de distancia, en líneas generales, es que la posesión de un concepto demostrativo requiere que el sujeto tenga la capacidad de albergar ese concepto en su mente independientemente del contexto en el que originalmente tuvo su aplicación. Típicamente, esto significa en algún momento posterior al de su aplicación original. Articularé este requisito general con más precisión especificando la “condición de re-identificación para la posesión de conceptos demostrativos”. La condición de re-identificación indican que para poseer un concepto demostrativo, un sujeto debe ser capaz de reconocer consistentemente un objeto o propiedad como cayendo bajo este concepto, si es que lo hace (Kelly 2001b: 403. TP).

Ahora bien, de acuerdo con Kelly, es posible imaginar sencillos casos donde los sujetos son capaces de efectuar discriminaciones perceptivas en contextos particulares, pero son incapaces de efectuar estas mismas discriminaciones en ulteriores contextos perceptivos. Dado que en tales casos los sujetos no son capaces de satisfacer el requisito de distancia –ya que son incapaces de re-identificar perceptivamente el referente del demostrativo– Kelly concluye que tales discriminaciones son no-conceptuales. A favor de esta conclusión no-conceptualista, entonces, Kelly nos invita a que imaginemos el siguiente caso:

Se le enseña a un sujeto dos muestras de color de manera simultánea. En la primera prueba encontramos que el sujeto es capaz de distinguir consistentemente dos tonos bastante parecidos de verde. Es decir, en respuesta a la pregunta: “¿Son estos tonos de verde iguales?”, el sujeto responde consistentemente que no, y está en lo correcto al hacerlo. En la segunda prueba, sin embargo, se le enseña al sujeto diez veces en un intervalo de pocos segundos y de manera intercalada dos tonos de color. Ahora bien, afirmo que es perfectamente concebible que el sujeto pueda no ser capaz de volver a identificar estos tonos de manera consistente. Es decir, en respuesta a la pregunta: “¿Es éste el mismo color que te fue presentado anteriormente a tu izquierda?”, el sujeto podría perfectamente responder cinco veces sí y cinco veces no. En otras palabras, es perfectamente concebible, y no hay nada sobre la naturaleza de la percepción que pueda evitarlo, que nuestra capacidad de discriminar colores exceda a nuestra capacidad de re-identificar los colores discriminados en la percepción. Que el sujeto pueda ser incapaz de volver a identificar un tono particular de manera consistente me parece no sólo concebible sino también bastante común (Kelly 2001b: 411. TP).

Es importante destacar que el requisito de distancia, al menos formulado en términos de capacidades re-identificadorias, se encuentra atado a una capacidad cognitiva más básica: la memoria. De acuerdo con este requisito, entonces, poseer el concepto de “este tono de verde” depende, por ejemplo, de poseer la capacidad para re-identificar en distintos escenarios perceptivos este mismo tono de verde *como siendo* el mismo tono de verde que se percibió anteriormente. Uno podría pensar que el requisito de distancia es demasiado demandante a nivel cognitivo. Después de todo, de acuerdo con este requisito, para poseer conceptos demostrativos es necesario ser capaz de: (i) identificar demostrativamente un objeto u propiedad en la percepción, (ii) identificar nuevamente el mismo objeto o propiedad en otro contexto perceptivo y (iii) advertir que el objeto o propiedad identificada en (ii) es el mismo objeto o propiedad identificado en (i). No sólo la memoria se encontraría involucrada en la posesión de tales conceptos, sino también el ejercicio de habilidades reflexivas o meta-representacionales. Esto es así ya que, para satisfacer (iii), es necesario ser capaz de representar que el pensamiento demostrativo en (ii) es acerca del mismo objeto hacia el cual estaba dirigido el pensamiento demostrativo en (i). De acuerdo con Kelly, filósofos de distintas orientaciones teóricas han defendido distintas variantes del requisito de distancia. En particular, Kelly menciona a McDowell (1994) y Brewer (1999) –aunque

también insinúa a no-conceptualistas como Peacocke (1992) y Evans (1982). Todos estos filósofos –piensa Kelly– están a favor de una conocida intuición filosófica vinculada al intelectualismo de acuerdo con la cual “para que algo sea un concepto, debe existir algún tipo de distancia entre el pensamiento conceptual y aquello del mundo que hace que el pensamiento sea verdadero” (Kelly 2001b: 404. TP)⁴¹. Kelly también defiende el requisito de distancia; pero lo hace por otros motivos. Para este filósofo, lo que se pone en juego a través del requisito de distancia es, en última instancia, la capacidad para captar cognitivamente el sentido o contenido del demostrativo. Al igual que Evans (1982), Kelly piensa que si una persona es incapaz de re-identificar el referente del demostrativo, entonces esa persona no sabe realmente acerca de qué versa su demostrativo y, por lo tanto, es realmente incapaz de tener pensamientos demostrativos. Esta intuición, a su vez, deriva del famoso Principio de Russell ampliamente defendido por Evans (1982), y que ya hemos examinado en el capítulo anterior. Recordemos que, de acuerdo con el Principio de Russell, para tener pensamientos conceptuales es necesario poseer algún tipo de comprensión o conocimiento de los componentes conceptuales que lo conforman. El requisito de distancia viene a salvar el Principio de Russell en tanto garantiza que quien tiene un pensamiento demostrativo sabe realmente acerca de qué objeto particular es su pensamiento en cuestión y, por ende, es apto para albergar pensamientos demostrativos en su mente.

3.2.4.2 *Los conceptos y sus distintos requisitos. Una respuesta a Kelly*

En “Demonstrative Concepts without Reidentification” (2006), Phillippe Chuard efectúa una poderosa crítica al argumento no-conceptualista de Kelly derivado del requisito de distancia para la posesión de conceptos demostrativos. De acuerdo con Chuard, el argumento de Kelly no se sostiene en tanto que el requisito de distancia (o el requisito re-cognoscitivo) no es realmente un requisito necesario para la posesión de estos conceptos. Según Chuard, Kelly confunde conceptos demostrativos con conceptos sortales. Para Chuard, sólo estos últimos requieren de capacidades re-cognoscitivas (Chuard 2006: 180). Los conceptos demostrativos, en cambio, están atados a los contextos perceptivos en los que originalmente fueron aplicados. Por esto mismo, para

⁴¹ Camp efectúa un análisis muy parecido con respecto al intelectualismo (cf. Camp 2009).

poseerlos tan sólo basta con que el sujeto pueda efectuar pensamientos demostrativos en base a identificaciones demostrativas –las que, por definición, se encuentran atadas a la percepción– aunque sea incapaz de efectuar estos mismos pensamientos en ausencia de los contextos perceptivos en los que originalmente se efectuaron las identificaciones demostrativas. Chuard ejemplifica muy bien su punto con el caso de los amnésicos. Existen tipos severos de amnesia –nos dice Chuard– donde las personas son incapaces de retener información en la memoria a largo e incluso a corto plazo. Estos amnésicos, sin embargo, muestran evidentes signos de capacidad para las discriminaciones demostrativas. En efecto, estos individuos no sólo son competentes en sus usos demostrativos –son capaces de efectuar identificaciones demostrativas correctas en contextos temporales específicos– sino que también son capaces de satisfacer otros requisitos para la posesión de conceptos tales como la inferencia, la generalidad y la categorización (y lo hacen justamente en base a estas identificaciones). En palabras de Chuard:

Supongamos que un sujeto ha perdido recientemente su capacidad de memoria a corto y largo plazo acerca de su vida personal. Ella todavía tiene un conocimiento muy general sobre el mundo, pero ninguno sobre sí misma. Su conocimiento general implica que ella no ha perdido sus habilidades conceptuales –y, por lo tanto, es perfectamente capaz de identificar triángulos. En su situación, el sujeto es completamente incapaz de volver a identificar el triángulo recién presentado como siendo la misma figura que identificó anteriormente. Eso es porque no recuerda nada de sus experiencias pasadas. Sin embargo, por hipótesis, puede identificar la forma en cuestión como triángulo. Después de todo, ella sabe qué son los triángulos y cómo lucen. En cuyo caso, los conceptos de los amnésicos parecen satisfacer ciertas condiciones re-identificadorias, aunque claramente no pueden satisfacer el requisito de distancia (Chuard 2006: 181-182. TP).

Chuard tiene un punto importante contra Kelly. El requisito de distancia resulta demasiado demandante a nivel cognitivo. Al estar este requisito atado a la memoria del modo que lo está, deja fuera del ámbito de los pensamientos demostrativos no sólo a amnésicos sino a cualquier persona que, por la razón que sea, es incapaz de recordar un objeto, propiedad o evento actual como siendo el mismo objeto, propiedad o evento que identificó en el pasado. Supongamos, por ejemplo, que un individuo va a una pinturería y, al escoger un tono particular de verde en un muestrario de tonos de verde, lo hace con ayuda

de la siguiente expresión demostrativa: “este tono de verde es el que quiero para mi habitación”. Supongamos que, a partir de esta identificación demostrativa, el sujeto efectúa un número importante de inferencias y categorizaciones que le ayudan a decidir el tono de color para las paredes de su habitación – supongamos, por ejemplo, que el sujeto se representa cómo combinaría ese tono particular de verde con su cajonera de cedro y sus pinturas de Antonio Seguí; o que, con ayuda de datos adicionales, infiere cómo impactaría ese tono en el grado de luminosidad de la habitación, etc. Imaginemos, sin embargo, que al día siguiente, al ser presentado con el mismo muestrario de tonos de color, el sujeto es incapaz de identificar demostrativamente el tono de verde que escogió el día anterior. ¿Habría razones para sospechar que el sujeto en realidad nunca formó el concepto de ese tono de verde en cuestión –y, por ende, nunca tuvo realmente pensamientos demostrativos acerca de ese tono de verde? Una conclusión semejante sería absurda. Después de todo, el sujeto efectúo muchas inferencias y categorizaciones correctamente, y pudo pensar muchas cosas acerca de ese tono de verde con ayuda de su expresión demostrativa. Pero esto es lo que debería sostener Kelly so pena de perder consistencia. El requisito de distancia no puede ser una condición necesaria para la posesión de conceptos demostrativos.

Ahora bien, al igual que Chuard sostengo que el requisito de distancia es tan sólo una condición entre varias que un individuo podría satisfacer para poseer conceptos demostrativos. Sin embargo, a diferencia de Chuard, extendiendo esta tesis para todo tipo de conceptos, estos es: conceptos demostrativos, sortales, observacionales y abstractos. En mi opinión, esta discusión depende de una discusión anterior, que examinaremos con mayor profundidad en el capítulo 6, y que involucra el pragmatismo de conceptos. De acuerdo con el pragmatismo de conceptos, los conceptos son habilidades y, por ende, poseer conceptos implica poseer habilidades que son características de las criaturas pensantes (Brandom 1994; Camp 2009; Danón 2013; Glock 2006; Millikan 2000). Las posiciones pragmatistas son, en general, posiciones holistas, en tanto que no intentan estipular condiciones necesarias para la posesión de conceptos sino tan sólo establecer un abanico de habilidades cognitivas que, si bien se identificarían con la posesión de conceptos, pueden ser satisfechas en mayor o menor medida dependiendo de la naturaleza del concepto y de su grado de comprensión. En efecto, los pragmatistas en general tienden a pensar que los conceptos pueden ser poseídos en mayor o menor grado, esto es, con una mayor o menor competencia o destreza (Sellars 1956). Por otro lado, también entienden que los

conceptos puede jugar distintos roles o funciones en el pensamiento. En virtud de estas características, la posesión de conceptos se identifica con la posesión de distintas habilidades dependiendo del tipo de concepto y de su grado de comprensión. Ahora bien, si bien los requisitos o habilidades que pueden identificarse con la posesión de conceptos son muchos y variados, me gustaría mencionar al menos los más importantes:

- *Requisito de identificación*: si S posee el concepto C para el objeto *o* en el tiempo *t*, entonces S debe ser capaz de aplicar C a *o* en *t*.
- *Requisito de re-identificación*: si S posee el concepto C para el objeto en el tiempo *t*, entonces S debe ser capaz de aplicar C a *o* en $t_1, t_2 \dots t_n$.
- *Requisito de discriminación (clasificación)*: si S posee el concepto C para la propiedad *p*, entonces S debe ser capaz de discriminar instancias de *p* de aquellas que no son instancias de *p*.
- *Requisito de generalidad*: si S posee el concepto C para la propiedad *p*, entonces S debe ser capaz de pensar que *a* es *p*, que *b* es *p*, que *c* no es *p*.
- *Requisito inferencial*: si S posee el concepto C para la propiedad *p*, S debe ser capaz de inferir de *a* es *p* que algo es *p*, que no todas las *ps* son *gs*, etc.
- *Requisito de distancia*: si S sólo puede usar el concepto C para la propiedad *p* mientras percibe *p*, entonces S no posee realmente C.
- *Requisito de la dependencia de la percepción*: si S se forma el concepto demostrativo C para la propiedad *p* en el tiempo *t*, S percibe *p* en *t*.

Hay muchos puntos sobre los conceptos que aún quedan sin examinar, los cuales serán tratados con el detenimiento que merecen en el capítulo 6. En la próxima sección, hablaré del vínculo entre los conceptos y los sentidos fregeanos. Veremos que la composicionalidad, sistematicidad y generalidad son atributos esenciales de los contenidos conceptuales. En el capítulo 6, por su parte, analizaré tres concepciones filosóficas que disputan acerca de la naturaleza de los conceptos: la concepción psicológica, que entiende los conceptos como

representaciones mentales; la concepción pragmatista, que los concibe como habilidades, y la concepción kantiana, que los concibe como reglas. Argumentaré que los conceptos deben identificarse con reglas; pero estas reglas son reglas para la acción cognitiva y, por ende, la posesión de conceptos implica la posesión de determinadas habilidades cognitivas.

3.3. Argumentos que derivan de la estructura del contenido perceptivo

3.3.1. Contenido conceptual y sentidos fregeanos: composicionalidad, sistematicidad y generalidad

A lo largo de la tradición filosófica analítica, se ha trazado un cierto paralelismo entre los conceptos y los sentidos fregeanos (Evans 1982; Peacocke 1992). Los sentidos fregeanos son modos de presentación a través de los cuales un nombre propio, término singular o descripción definida se dirige o es acerca de su referente. En el vocabulario de Frege, un sentido es “el modo de darse lo designado por un nombre propio” (Frege 1982). Un ejemplo paradigmático, y que ayudará a ilustrar los sentidos, lo representan las expresiones “el lucero matutino” y “el lucero vespertino”. Estas dos expresiones constituyen dos modos diferentes de designar a una misma entidad, a saber: al planeta venus. Una de las características fundamentales de los sentidos fregeanos es que son sensibles a los contextos oblicuos u opacos. En contextos normales, dos expresiones co-referenciales (esto es, expresiones que designan una misma entidad) pueden satisfacer perfectamente el principio leibniziano de sustitución *salva veritate*. Así, por ejemplo, es posible sustituir la descripción ‘el lucero matutino’ en la oración ‘el lucero matutino es Venus’ por una de igual valor referencial (por ejemplo, por ‘el lucero vespertino’) y salvar la verdad de este enunciado. Existen ciertos casos, sin embargo, en los cuales no es posible hacer esto. Estos son los denominados contextos opacos u oblicuos. En estos contextos, no se aplica el principio de sustitución *salva veritate*. Pongamos por caso la oración ‘Juan cree que el lucero matutino es Venus’. Si sustituimos la oración subordinada que sigue a “Juan cree que” por otra del mismo valor de verdad (por ejemplo, por ‘Juan cree que el lucero vespertino es Venus’), la oración principal no preservará su valor de verdad. Esto es así ya que Juan sólo cree lo primero. Es más, Juan ni siquiera podría saber que el lucero vespertino es

Venus. Los sentidos fregeanos son sensibles a estos casos. En contextos opacos, las oraciones subordinadas que siguen después de “que” no refieren a un valor de verdad sino a su sentido, que para Frege es un pensamiento. De este modo, en el enunciado ‘Juan cree que el lucero matutino es Venus’, la oración subordinada que sucede a “Juan cree” no refiere realmente a un valor de verdad sino a un pensamiento: al pensamiento de que el lucero matutino es Venus.

Ahora bien, dado que los sentidos de las oraciones declarativas son pensamientos, los cuales, a su vez, se encuentran constituidos por los sentidos de sus partes componentes, y dado que, por otro lado, los pensamientos se encuentran constituidos por conceptos, es fácil trazar una analogía entre los sentidos fregeanos y los conceptos. Así, en general, se afirma que los contenidos conceptuales comparten las siguientes propiedades de los sentidos fregeanos: (a) composicionalidad (sistematicidad), (b) generalidad, (c) aspectualidad (significancia cognitiva), (d) objetividad y (e) determinación referencial (Heck 2000; Peacocke 1992). Un contenido satisface el requisito de composicionalidad (sistematicidad) si se encuentra estructurado por elementos más simples que pueden vincularse sistemáticamente con otros elementos de igual naturaleza para formar nuevos contenidos (Fodor 1975, 2008). Un contenido satisface el requisito de generalidad, a su vez, si un sujeto puede pensar infinitos contenidos vinculados a este contenido (Evans 1982). En tercer lugar, un contenido satisface el requisito de aspectualidad si su valor representacional no se agota sólo en su referente sino en su modo de presentación. En cuarto lugar, un contenido es objetivo si puede ser el contenido de estados mentales de distintos sujetos. Y por último, un contenido satisface el requisito de determinación referencial si con ayuda de éste, un individuo puede determinar el valor semántico de tal contenido, esto es, puede aprehender acerca de qué versa dicho contenido. Me gustaría detenerme brevemente en las primeras dos propiedades de los contenidos conceptuales, esto es: la sistematicidad y la generalidad.

La sistematicidad del pensamiento ha sido defendida por muchos filósofos, siendo Jerry Fodor uno de sus más importantes y destacados defensores (Fodor 1975, 1987, 2003, 2004, 2008). De acuerdo con Fodor, el pensamiento se caracteriza por gozar de ciertas propiedades estructurales que impactan a nivel semántico y sintáctico en sus contenidos. Por ejemplo, el pensamiento de que Juan ama a María no es el mismo que el pensamiento de que María ama a Juan. Sin embargo, existen ciertas relaciones estructurales entre ambos pensamientos: ambos se componen de los nombres propios “Juan” y “María”, y del predicado

“ama”. A su vez, estos pensamientos difieren entre sí en virtud de cómo se encuentran ubicados sintácticamente estos elementos dentro de tales pensamientos. Así, el pensamiento de que Juan ama a María difiere del pensamiento de que María ama a Juan en tanto “Juan” y “María” se encuentran ubicados sintácticamente en extremos opuestos –lo cual impacta en el contenido de estos pensamientos. El pensamiento, podemos afirmar entonces, se encuentra constituido o compuesto por elementos más básicos, que realizan aportes semánticos individuales en virtud de su ubicación sintáctica dentro de la proposición. De más estar decir que la sistematicidad del pensamiento tiene implicancias en la cognición. Si una criatura puede comprender el pensamiento de que Juan ama a María, también debe ser capaz de comprender el pensamiento de que María ama a Juan. Quien no puede comprender lo uno, tampoco puede comprender lo otro, y viceversa.

Para Fodor, la sistematicidad del pensamiento es una verdad empírica. De acuerdo con este filósofo, hay evidencia de que quien “no pueda tener el pensamiento de que Juan ama a la chica, tampoco pueda tener el pensamiento de que la chica ama a Juan” (Fodor & Pylyshyn, 1988: 39. TP). Por otro lado, también hay evidencia –señala Fodor- de que la sistematicidad involucra una tesis particular acerca de los vehículos del pensamiento. Para Fodor, el vehículo del pensamiento tiene que ser lingüístico. Esto se debe a que únicamente el lenguaje goza de las propiedades estructurales necesarias para satisfacer la demanda de la composicionalidad y sistematicidad que requiere el pensamiento conceptual. En otras palabras, para Fodor la sistematicidad implica necesariamente un lenguaje del pensamiento (Fodor 1975, 2008)⁴².

El requisito de generalidad, por su parte, es un requisito del pensamiento conceptual que se encuentra estrechamente relacionado con la sistematicidad del pensamiento. Este requisito fue inicialmente explotado por Gareth Evans, y posteriormente fue defendido por muchos otros filósofos –a veces denominados “neo-fregeanos”– tales como Peacocke (1992), Bermúdez (2003) y Heck (2007), entre otros. En *Varieties of Reference* (1982), Evans nos dice:

cualquier pensamiento que podamos interpretar como teniendo el contenido de que a es F involucra el ejercicio de una habilidad –la habilidad de conocer qué es para algo ser un F– la cual puede ser ejercitada indefinidamente en muchos

⁴² En el capítulo 6, examinaremos con la profundidad que se merece la hipótesis del lenguaje del pensamiento (o LOT, por sus siglas en inglés) de Fodor.

pensamientos distintos, y que podría ser ejercitada, por ejemplo, en el pensamiento de que b es F. Lo mismo aplica para el pensamiento de que a es G, de que B es G, etc. (Evans 1982: 103. TP).

El requisito de generalidad pone en evidencia la existencia de las relaciones sistemáticas entre los contenidos que una criatura puede pensar. Para que una criatura pueda pensar conceptualmente, debe ser capaz de ejercitar distintas habilidades conceptuales de manera sistemática en distintos pensamientos. Así, para poder pensar que Juan ama a María, uno también debe poder ser capaz de pensar que Pedro ama a María, que María no ama a Luis, etc. Esto implica, por un lado, que el pensamiento se encuentra estructurado y se compone de habilidades representacionales más básicas que son recombinables de manera sistemática. La generalidad, en pocas palabras, implica la sistematicidad. Por otro lado, el requisito de generalidad también implica que el pensamiento se encuentra vehiculizado por medio de un sistema de entidades discretas con propiedades sintácticas que les permiten recombinarse (Camp 2009). Estas propiedades del pensamiento serán claves para entender los argumentos no-conceptualistas que examinaremos a continuación. A grandes rasgos, lo que estos argumentos intentan probar es que los contenidos de la percepción no satisfacen estas propiedades de los conceptos y, por ende, son no-conceptuales.

3.3.2. El argumento de los contenidos contradictorios

En distintos trabajos, Tim Crane (1988, 1992) ha defendido que el contenido de la percepción es no-conceptual. Uno de sus argumentos más importantes a favor del no-conceptualismo es su argumento de los contenidos contradictorios o “el argumento de la ilusión de la cascada” (*waterfall illusion*) (Crane 1988). De acuerdo con Crane, si los contenidos de la experiencia perceptiva son conceptuales, entonces deben satisfacer las propiedades de los sentidos fregeanas. Una de estas propiedades, hemos examinado, es el de la aspectualidad o significancia cognitiva. De acuerdo con esta propiedad, lo que distingue dos sentidos son los distintos valores cognitivos que un sujeto puede adoptar hacia ellos, de tal modo que:

(SC) Para cualquier sujeto S y oraciones cualquiera O y O', si S entiende O y O', y S acepta O como verdadera y rechaza O' sin ser irracional, entonces O y O' tienen diferentes sentidos (Crane 18988: 144).

El principio de la significancia cognitiva (SC) permite que los sujetos puedan adoptar distintas actitudes hacia oraciones o proposiciones con iguales condiciones de verdad sin caer en irracionalidad. En otras palabras, (SC) permite individuar los contenidos de las oraciones declarativas con el grado de fineza necesarios para descartar adscripciones de creencias contradictorias a sujetos racionales. Por su puesto que (SC) tiene su corolario a nivel de los conceptos. En efecto:

(CC) F y G son diferentes conceptos si es posible que un sujeto juzgue racionalmente de un objeto a que a es F y que a no es G (Crane 1988: 144).

Al igual que (SC), (CC) permite que un sujeto racional pueda aplicar conceptos incompatibles a un mismo objeto, o aplicar sólo uno de ellos a ese objeto y rechazar el otro en virtud de que ambos conceptos difieren en su valor o significación cognitiva. Así, por ejemplo, es perfectamente racional que un sujeto esté dispuesto a juzgar que el lucero matutino es Venus, pero que esté dispuesto a rechazar que el lucero vespertino es Venus. En otras palabras, (CC) nos dice que un contenido conceptual no puede ser contradictorio.

Ahora bien, de acuerdo con Crane existen fenómenos perceptivos que desafían (SC) y (CC). En particular, Crane cita el fenómeno perceptivo de la ilusión de cascada (*waterfall illusion*). La ilusión de cascada es una ilusión óptica bastante conocida, en la que se le solicita a los sujetos que fijen su atención visual en un punto fijo en una pantalla que proyecta un efecto de cascada por 30 segundos. Al finalizar los 30 segundos, la imagen en la pantalla cambia abruptamente y proyecta una fotografía de una cascada real. En ese momento, se produce un efecto visual en el que la cascada de la fotografía parece moverse en sentido contrario al de la dirección del efecto cascada original⁴³. Lo interesante de esta ilusión, sin embargo, es que uno parece percibir dos contenidos contradictorios al mismo tiempo: por un lado, uno percibe que la cascada se desplaza o mueve en una determinada dirección; pero por otro lado, uno también percibe que la cascada se encuentra quieta. En palabras de Crane:

⁴³ El siguiente link direcciona a un video donde se puede experimentar visualmente la ilusión de la cascada: <https://www.youtube.com/watch?v=oNhcpOIQCNs>

... aunque el objeto inmóvil parezca moverse, no parece moverse relativo al fondo de la escena. Es decir, hay un sentido claro en el que el objeto también parece quieto. Hay una apariencia distintiva de falta de movimiento, así como también de movimiento (Crane 1988: 142. TP).

El argumento no-conceptualista de Crane adopta entonces la forma de una *reductio ad absurdum*. Si los contenidos de la experiencia perceptiva son conceptuales, entonces deben satisfacer (CC). Si satisfacen (CC), entonces no pueden ser contradictorios. Pero hay experiencias visuales cuyos contenidos son contradictorios (la ilusión de cascada). Por lo tanto, los contenidos de al menos algunas experiencias perceptivas son no-conceptuales (Crane 1988: 145)

Hay muchas cosas que pueden objetarse a este argumento. Por un lado, la descripción del fenómeno de la ilusión de la cascada que ofrece Crane parece bastante tendenciosa. No es para nada claro que lo que uno perciba en esta ilusión sea un único contenido contradictorio. Existen muchas formas de re-describir esta ilusión que no nos comprometerían con contradicciones de ningún tipo. Por ejemplo, una forma de describir esta experiencia podría ser señalando que los pareceres aparentemente contradictorios que describe Crane no son realmente pareceres visuales sino cognitivos. A uno le parece visualmente que la cascada se mueve; pero al mismo tiempo sabe (cree) que la cascada no se mueve. Así, la aparente contradicción no es más que la posesión de dos contenidos distintos: uno presentado en la percepción; el otro juzgado en el pensamiento (Gunther 2001). Esto mismo sucede en el fenómeno de las líneas Müller-Lyer. Allí uno percibe un estado de cosas (que las líneas son de distinta longitud), el cual contradice lo que uno sabe o cree acerca de estas líneas (que las líneas tienen igual longitud). Crane, sin embargo, podría responder que, a diferencia de la ilusión Müller-Lyer, en la ilusión de la cascada ambos pareceres se dan a nivel perceptivo. A uno le parece *visualmente* que la cascada se mueve y no se mueve al mismo tiempo. Este punto, sin embargo, también es difícil de probar. Por un lado, no es para nada claro qué significa “al mismo tiempo”. La ilusión de cascada es interesante justamente porque produce un efecto de movimiento en una imagen estática. Prima facie, lo que uno percibe visualmente es movimiento. Sin embargo, dada la naturaleza del sistema visual, que tiene por función reincorporar sus operaciones a un estado de normalidad, el ojo intenta rastrear el origen del movimiento, el cual se encuentra estático. Por lo tanto, cuando uno percibe el efecto de la cascada, uno percibe que la cascada se

mueve, pero inmediatamente el ojo intenta focalizar su atención en el origen de la cascada, el cual se percibe de manera estático. Lo que sucede, entonces, es que el sistema visual focaliza rápidamente de manera intercalada dos aspectos distintos de una misma imagen, produciéndose así un fulgar de dos aspectos diferentes: por un lado se percibe el movimiento del agua de la cascada; luego el ojo cambia su foco atencional al origen de este movimiento y percibe el agua de la cascada de manera estática con respecto al fondo de la imagen; luego desde el origen el ojo comienza a percibir nuevamente el movimiento del agua –producto del efecto visual anterior– y luego el ojo nuevamente hace foco en el origen de este movimiento, en una secuencia iterativa de pocos segundos. Con esto quiero decir que, a pesar de la ilusión de simultaneidad, lo que realmente se produce en la ilusión óptica de la cascada son dos experiencias perceptivas distintas que se intercalan mutuamente en lapsos extremadamente cortos. La experiencia visual producida por el efecto de la cascada no es una sola; son dos experiencias distintas con contenidos distintos. Este fenómeno es análogo al fenómeno del *ver-como* extensamente examinado por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1953). Supongamos por un momento la famosa figura pato-conejo. Lo característico de este fenómeno es que uno puede percibir la figura o bien como un pato o bien como un conejo, siendo imposible percibir ambos aspectos al mismo tiempo. En este tipo de fenómenos se da lo que Wittgenstein denomina el *fulgar* de un aspecto de la figura debido a la atención focal que el ojo ejerce sobre ciertas simetrías de la figura en desmedro de otras. Salvando distancias, el fenómeno de la cascada corre por el mismo carril. Allí lo que uno percibe es el fulgar de dos aspectos distintos de una misma cascada: por un lado, el movimiento del agua y, por otro, la falta de movimiento del agua; pero es imposible que se perciban los dos aspectos al mismo tiempo. Son dos experiencias distintas y, por lo tanto, la contradicción desaparece.

Por último, aún si fuera cierto que el contenido de la ilusión visual de la cascada es un único contenido contradictorio, de allí no se sigue que este contenido sea no-conceptual. El principio de significancia cognitiva es un principio que se aplica a los juicios, no a las percepciones. Básicamente, este principio prescribe que dos contenidos con iguales valores de verdad son diferentes si un sujeto puede juzgar racionalmente que uno de ellos es verdadero y el otro no. Aún si fuera cierto que en la percepción visual de la cascada se perciben dos propiedades contradictorias (el movimiento y la ausencia de movimiento del agua), el principio de significancia cognitiva se aplica

únicamente a los juicios que podamos hacer en base a estas percepciones (Speaks 2005). Es esperable que si un sujeto es racional, entonces decida entre ambos contenidos, esto es, que juzgue o bien que el agua se mueve o que el agua se encuentre inmóvil. De lo contrario, su juicio sería acerca de nada. Pero esto no tiene razón de ser en la percepción, ya que en la percepción uno no juzga que tal o cual es el caso. La percepción brinda contenidos sobre los cuales uno juzga que tal o cual es el caso. En este caso en particular, una misma experiencia nos brinda un contenido estructurado por dos predicados que se contradicen “el agua de la cascada se mueve” y “el agua de la cascada no se mueve”. El principio de significancia no se quiebra en la medida que, a partir de esta experiencia, el sujeto sea capaz de juzgar lo uno como verdadero y lo otro como falso, distinguiendo así dos sentidos distintos dentro de un mismo contenido perceptivo. El argumento de la ilusión de cascada de Crane no funciona.

3.3.3. El argumento de la descomposición canónica

En *Hume Variations* (2003) y “The Revenge of the Given” (2007), Fodor despliega el argumento de la *descomposición canónica* con el propósito de probar la naturaleza no-conceptual de al menos algunos contenidos. De acuerdo con Fodor, existen dos modos de representación mutuamente excluyentes:

- (i) Representaciones icónicas
- (ii) Representaciones discursivas

Las representaciones icónicas son representaciones que explotan relaciones isomórficas entre el vehículo representacional y lo representado. Ejemplos paradigmáticos de representaciones icónicas son las fotografías, imágenes (*pictures*) y mapas. Las representaciones discursivas, en cambio, son representaciones cuyos vehículos no mantienen ningún tipo de relación isomórfica con lo representado. Sus propiedades representacionales, por así decirlo, derivan de relaciones ajenas a la figuración pictórica. Las oraciones de los lenguajes naturales son el paradigma de estas representaciones.

Ahora bien, hemos visto que para Fodor la composicionalidad es una condición *sine qua non* del contenido conceptual. Esto es así ya que, para Fodor, el pensamiento es productivo y sistemático. Esto es, a partir de elementos

semánticos básicos es posible formar, con ayuda de sus propiedades sintácticas, infinitos pensamientos conceptuales. En palabras de Fodor:

Una representación es composicional si su estructura sintáctica y su contenido semántico están determinados por la estructura sintáctica y el contenido semántico de sus partes. La composicionalidad es indispensable para cualquier teoría de la representaciones lingüísticas/mentales porque tanto el pensamiento como el lenguaje son productivos y sistemáticos (Fodor 2007: 107. TP).

De acuerdo con Fodor, tanto las representaciones icónicas como las representaciones discursivas son composicionales. Esto significa que las propiedades representacionales de ambos tipos de representaciones dependen de elementos semánticos más básicos y del modo en que estos se encuentran relacionados entre sí. Sin embargo –señala Fodor– existe una clara diferencia en el modo en que se encuentran estructurados estos tipos de representaciones. Las representaciones discursivas se componen de elementos *constituyentes* que se identifican por su *descomposición canónica*. Por ejemplo, la representación discursiva “Juan ama a María” se encuentra compuesto por tres elementos semánticos básicos, “Juan”, “ama a” y “María”, cada uno de los cuales hace su propio aporte semántico de una manera canónica. En otras palabras, no es posible descomponer la representación “Juan ama a María” en “Juan a”, “Juan María” o “ama María”, ya que ninguno de estos elementos contribuye semánticamente al contenido de “Juan ama a María”. Sólo “Juan”, “María” y “ama a” son capaces de efectuar, con ayuda de sus propiedades sintácticas, contribuciones semánticas al contenido de esta representación. En efecto:

... la interpretación semántica de una oración (y *mutatis mutandis*, de cualquier representación discursiva) depende exhaustivamente de la manera en que las propiedades de sus primitivos léxicos interactúan con las propiedades de su estructura constitutiva y no todas las partes de una representación discursiva son *ipso facto* uno de sus constituyentes ... los constituyentes de una representación discursiva son aquellas partes de ella que son reconocidos por su descomposición canónica (Fodor 2007: 108. TP).

Las representaciones icónicas, en cambio, no respetan el principio de la descomposición canónica. Si bien estas representaciones también se componen

de partes componentes, ninguna de ellas puede ser identificada como un constituyente de estas representaciones. En palabras de Fodor:

... los iconos no tienen descomposiciones canónicas; tienen partes interpretables, pero no tienen constituyentes. O, si lo prefiere, todas las partes de una imagen son *ipso facto* sus constituyentes (Fodor 2007: 108. TP).

Ahora bien, para Fodor, el principio de descomposición canónica es una propiedad fundamental del contenido conceptual. En otras palabras, toda representación que no satisfaga el principio de descomposición canónica es *ipso facto* no-conceptual. Dado que las representaciones icónicas no satisfacen este principio –argumenta Fodor– las representaciones icónicas son necesariamente no-conceptuales. Analicemos este argumento un poco más en detalle.

Fodor entiende que las representaciones discursivas, a diferencia de las icónicas, gozan de *forma lógica*, y que esto se debe a que justamente satisfacen el principio de descomposición canónica. En efecto, dado que las representaciones discursivas se descomponen en constituyentes semánticos y sintácticos que son heterogéneos, y no en partes homogéneas como sucede con las representaciones icónicas, cada uno de estos constituyentes exhibe una forma lógica particular que les posibilita combinarse con otras representaciones de su mismo tipo para formar contenidos representacionales estructurados –por ejemplo, algunas adoptan la forma de sujetos lógicos, otros de predicados, otros de conectivas, etc. Los conceptos gozan de forma lógica. Algunos juegan un rol singularizador o referencial, mientras que otros juegan roles predicativos o lógicos. Por lo tanto –argumenta Fodor– las representaciones conceptuales satisfacen necesariamente el principio de descomposición canónica. Pero si las representaciones conceptuales satisfacen este principio, entonces –sostiene Fodor– las mismas tienen que ser discursivas. Dado que las representaciones discursivas e icónicas son mutuamente excluyentes –concluye Fodor– las representaciones icónicas tienen necesariamente que ser no-conceptuales.

3.3.4. *El argumento de los mapas cognitivos*

En la misma línea que Fodor, Richard Heck ofrece en “Are There Different Kinds of Contents?” (2007) un argumento a favor del no-conceptualismo derivado de las propiedades estructurales del contenido conceptual. Recordemos que dos de las propiedades fundamentales de los contenidos conceptuales son la

composicionalidad y la generalidad. Heck entiende que el requisito de generalidad es el principio vector en virtud del cual la distinción conceptual/no-conceptual cobra todo sentido (Heck 2007: 6-11). Para Heck un contenido es conceptual si y sólo si satisface el requisito de generalidad, y es no-conceptual si y sólo si no satisface este requisito. Heck argumenta, entonces, que el contenido de la percepción es no-conceptual, ya que no satisface el requisito de generalidad. Para ello, nos invita a que examinemos primero lo que sucede con los mapas cognitivos. De acuerdo con Heck:

Hay fuerte evidencia empírica de que nuestra capacidad de encontrar nuestro camino en el mundo depende de nuestro empleo de lo que se conoce como “mapas cognitivos”. Cada uno de nosotros tiene un mapa mental de nuestro entorno que representa lugares que encontramos en relación con otros lugares conocidos. Ahora bien, los mapas cognitivos son obviamente representacionales, y el término “mapa” se usa aquí en tanto que éstos son muy parecidos a tipos más familiares de mapas. Es decir: tenemos y empleamos un modo de almacenar información sobre las características topográficas de nuestro entorno que es muy diferente del modo en que las creencias individuales almacenan información sobre la ubicación relativa de los objetos; no es, en ningún sentido, oracional. Más bien, un mapa cognitivo es una representación unificada y, digamos, orgánica del ambiente que no se descompone de manera determinada en partes. Los mapas cognitivos son iconos en el sentido de Fodor (Heck 2007: 11. TP).

Por supuesto que para Heck, al igual que para Fodor, los mapas cognitivos son no-conceptuales. Las razones son similares a las de Fodor. Los mapas cognitivos no exhiben una estructura discursiva sino más bien icónica. Las representaciones discursivas, por su parte, son las únicas que gozan de forma proposicional. Pero la forma proposicional es una condición *sine qua non* para que un sistema representacional pueda satisfacer generalidad (o recombinabilidad plena). Después de todo, la generalidad es la propiedad que tienen distintas representaciones para combinarse libremente con otras representaciones en virtud de su forma sintáctico-predicativa. Por lo tanto, los mapas cognitivos no pueden satisfacer generalidad. En otras palabras, no hay un conjunto de proposiciones que pueda equivaler al contenido de un mapa cognitivo. El contenido de un mapa se puede descomponer de muchas maneras diferentes.

Ahora bien, Heck aplica el argumento no-conceptualista derivado de la estructura de los mapas cognitivos a la percepción. De acuerdo con Heck,

Muchos de los puntos que acabamos de hacer sobre los mapas cognitivos tienen sus análogos en la percepción visual. Consideremos mi experiencia visual actual. No hay una proposición estructurada única que pueda dar cuenta de su contenido, porque mi experiencia visual carece del tipo de articulación que es característica de las proposiciones estructuradas (Heck 2007: 15. TP).

Heck sostiene que los contenidos perceptivos, tales como la representación visual de mi computadora que estoy teniendo en este momento, se encuentran estructurados de manera análoga a la forma en que se encuentran estructurados los mapas cognitivos. Existen propiedades topográficas y relaciones de continuidad entre las distintas partes de mi representación que no pueden ser capturadas por medio de proposiciones. Estas propiedades son características de las representaciones icónicas. Pero los íconos, hemos visto, no pueden satisfacer generalidad. A ellos les falta el tipo de estructura sintáctica necesaria para satisfacer el tipo de recombinabilidad que exige el requisito de generalidad. Por lo tanto –concluye Heck– las experiencias perceptivas son no-conceptuales.

3.3.5. Una respuesta a los argumentos no-conceptualistas que derivan de la estructura del contenido perceptivo

Supongamos la siguiente fotografía, imagen o dibujo (queda a su arbitrio clasificarla como quieran, en la medida que la reconozca como una representación icónica), a la que llamaremos (F1):



Prima facie, (F1) representa una manzana roja ubicada sobre una mesa marrón de madera. Por supuesto, también representa otras cosas; por ejemplo, que la mesa tiene cuatro patas semicurvadas, que la mesa es presumiblemente de cedro, que la manzana tiene una hoja verde en su tallo, etc. De acuerdo con Fodor y Heck, esta representación, por ser icónica, no exhibe las propiedades estructurales que son fundamentales de las representaciones conceptuales, a

saber: la composicionalidad y la generalidad. Recordemos que para Fodor, una representación icónica se encuentra constituida por partes, pero no por componentes constituyentes heterogéneos. No existe una forma canónica de descomponer este tipo de representaciones a fin de aislar elementos semánticos y sintácticos más básicos. Todas sus partes son igualmente y de manera homogénea partes constituyentes de esta representación. Para Heck, a su vez, este tipo de representaciones no satisfacen el requisito de generalidad. Recordemos que el requisito de generalidad estipula que un sujeto sólo puede albergar en su mente pensamientos con contenido conceptual si es capaz de concebir un infinito número de pensamientos a partir de recombinar libremente los elementos semánticos que los constituyen. A continuación, voy a argumentar que las propiedades semánticas y sintácticas características de las representaciones discursivas (esto es, la descomposición canónica y la generalidad) no son privativas de este tipo de sistemas representacionales. Los sistemas representacionales pictóricos o icónicos también satisfacen distintos grados de descomposición y generalidad. Por un lado, veremos que las representaciones icónicas comparten propiedades sintácticas con las representaciones discursivas. Por otro lado, veremos que las propiedades sintácticas de los sistemas representacionales discursivos también derivan en parte de propiedades que son características de las representaciones icónicas. Sin perder más tiempo, invito a que entremos de lleno al meollo de la cuestión.

Para avanzar en este argumento, supongamos un mundo, al que llamaremos M, que contiene manzanas, mesas, los colores rojo y verde, y las relaciones espaciales “encima de” “y” “debajo de”⁴⁴. Supongamos, además, que en M habitan seres con mentes primitivas, a los que llamaremos Sellarsianos, los cuales cuentan con un sistema representacional bastante rudimentario, al que llamaremos (SR1), que incluye los siguientes tres íconos:



⁴⁴ Asumiremos que “arriba de” y “debajo de” representan una misma relación espacial. Por ejemplo, si una manzana está arriba de una mesa, entonces la mesa está debajo de la manzana. Del mismo modo, si una manzana está debajo de una mesa, entonces la mesa está sobre la manzana. No discriminaremos estos dos sentidos co-extensivos para simplificar el argumento.

Asumiremos que, en virtud de sus propiedades pictóricas, 🪵 representa mesas individuales, 🍏 representa manzanas verdes individuales y 🍎 representa manzana rojas individuales. Supondremos, entonces, que con ayuda de (SR1) los Sellarsianos han llegado a formar la siguiente representación:



Esta representación consiste de dos imágenes discretas (la imagen de una manzana roja y la de una mesa) distribuidas espacialmente sobre el papel de tal modo que espejan la relación espacial original entre la manzana y la mesa representada en (F1). Aquí contamos con elementos representacionales icónicos discretos, aptos para ser re combinados de manera sistemática en distintos estados representacionales icónicos. Por ejemplo, con ayuda de los recursos expresivos de (SR1), podemos representar los siguientes estados de cosas:



Como se puede observar, (SR1) explota elementos icónicos (imágenes discretas) y propiedades espaciales a fin de formar distintas estructuras representacionales, logrando así representar todos los estados de cosas posibles en M.

Subamos ahora un nivel más de abstracción. Supongamos que en su carrera evolutiva, los Sellarsianos llegaron a desarrollar un sistema representacional más complejo, al que llamaremos (SR2), que contienen los mismos íconos que (SR1) para representar manzanas con sus respectivos colores, pero en el que se incorpora el símbolo T para representar mesas. Con ayuda de (SR2), los Sellarsianos llegaron a representar los mismos estados de cosas que con (SR1):



Estas representaciones explotan propiedades simbólicas, pictóricas y espaciales por igual. Al igual de lo que sucedía en (SR1), (SR2) también cuenta con elementos pictóricos discretos re combinables espacialmente. Pero, por otro lado,

también cuenta con el símbolo T, el cual también es apto para ser recombinado de manera sistemática con el resto de los ítems representacionales icónicos para formar estructuras representacionales más complejas.

Subamos ahora un peldaño más, y supongamos que, apoyados en sus sistemas representacionales anteriores, los Sellarsianos llegaron a desarrollar un sistema representacional altamente simbólico al que llamaremos (SR3), que contienen el símbolo M para manzanas individuales, T para mesas individuales, R para el rojo y V para el verde, de tal modo que:

MR
T

(SR3) también satisface generalidad. Las combinaciones posibles no son demasiadas, dado los limitados recursos expresivos de este primitivo sistema simbólico. Sin embargo, en (SR3) también es posible representar fácilmente todos los estados de cosas posibles en M:

T	MV	T
MV	T	MV


Es importante destacar que, a diferencia de lo que sucedía en (SR1) y (SR2), (SR3) explota casi exclusivamente propiedades simbólicas. Sin embargo, aún se continúa representando las relaciones espaciales entre las manzanas y las mesas por medio de las relaciones espaciales isomórficas que pueden adoptar los símbolos que representan estos objetos.

Supongamos ahora que en su acelerada carrea evolutiva, los Sellarsianos llegaron a simbolizar incluso las relaciones espaciales entre las manzanas y las mesas por medio del símbolo *on*, el cual representa las posibles relaciones espaciales (arriba y debajo de) que pueden mantener las manzanas y las mesas en M. Llamaremos a este sistema representacional puramente simbólico (SR4). Gracias a (SR4), los Sellarsianos pudieron representar todos los estados de cosas posibles en M de un modo completamente simbólico:

RM *on* T
T *on* RM
VM *on* T

T on VM

Ahora bien, desde que comenzamos el recorrido evolutivo cognitivo de los Sellarsianos, arribamos a distintos estadios representacionales, desde un primitivo sistema representacional puramente icónico (SR1) hasta un sofisticado sistema representacional puramente simbólico (SR4). Pese a las evidentes diferencias que existen entre todos estos sistemas, voy a mostrar que no existen realmente entre ellos diferencias semánticas y sintácticas sustantivas. Observemos, por ejemplo, las siguientes tres representaciones:

(SR1)	(SR3)	(SR4)
	RM T	RM on T

Las tres representaciones representan, en sus respectivos sistemas, el mismo hecho, a saber: una manzana roja sobre una mesa. Las tres se encuentran estructuradas por elementos representacionales más básicos que hacen los mismos aportes semánticos de manera sistemática. Hasta aquí nada nuevo. Después de todo, las tres representaciones se componen de partes que hacen aportes semánticos individuales. Lo que quiero mostrar ahora es que las tres representaciones comparten la misma forma sintáctica –o, lo que es lo mismo, las tres se descomponen sintácticamente de la misma manera– y por ende, cada ítem representacional hace el mismo aporte semántico. Veamos el argumento.

En un sentido importante, las tres representaciones son estados de cosas, es decir, son conjuntos de trazos o marcas materiales sobre un papel o agrupaciones de píxeles en una pantalla vinculados entre sí de modo tal que logran figurar un mismo estado de cosas: una manzana sobre una mesa. Esta idea es sin duda wittgensteiniana (Witgenstein 1922). Por ejemplo, la representación icónica en (SR1) explota propiedades espaciales entre los trazos que conforman el dibujo de la manzana y aquellos que conforman el dibujo de la mesa a fin de representar la forma en la que se encuentran vinculados espacialmente ambos objetos (uno sobre el otro). También explota ciertas propiedades cualitativas de los trazos que conforman el dibujo de la manzana (el color de estos trazos) con el objeto de representar el modo en que es representada esta manzana: como roja. Es decir, si los trazos que conforman el

dibujo de la manzana hubieran sido de color verde, entonces la representación en (SR1) representaría la manzana como verde. La representación en (SR3) también explota propiedades espaciales entre los trazos que constituyen los símbolos M y T para representar el modo en el que se encuentran vinculadas espacialmente la manzana y la mesa. Sin embargo, el modo que se representa cualitativamente a la manzana en (SR3) varía con respecto a (SR1) en tanto que en el primer caso se explota el color de los trazos que conforman el dibujo de la manzana para representar su color, mientras que en el segundo caso se incorpora una nueva serie de trazos –que conforman el símbolo R– los que, concatenados espacialmente a la izquierda de los trazos que conforman el símbolo M, representan el modo cualitativo en que es representada la manzana: como roja. La representación en (SR4), por su parte, se aparta de (SR3) en tanto introduce un nuevo conjunto de trazos sobre el papel (el símbolo *on*) con el propósito de representar la relación espacial que mantienen la manzana y la mesa.

Ahora bien, no niego que el tipo de trazos o marcas materiales que son explotados en (SR1), (SR3) y (SR4) cambia. Lo que quiero argumentar a continuación es que, a pesar de estas diferencias, la forma en que se encuentran relacionadas sintácticamente estas marcas materiales en las tres representaciones es básicamente la misma. En efecto, en las tres representaciones se explotan relaciones espaciales entre los distintos conjuntos de trazos o marcas materiales para dar cuenta del modo en que se encuentran relacionados espacialmente la manzana y la mesa, y el modo en que se encuentra representado el color de la manzana. Lo único que realmente cambia en las tres representaciones son los tipos de trazos o marcas materiales utilizados o explotados para dar cuenta de estas relaciones. Por ejemplo, el espacio que se produce entre la marca material RM y la marca material T en (SR3) juega el mismo rol sintáctico que la marca material *on* ubicada a la derecha de RM y a la izquierda de T en (SR4). El espacio que se produce entre RM y T es, por así decirlo, una marca material más que equivale sintácticamente a la marca material *on* ubicada a la derecha de RM y a la izquierda de T. Igualmente, el color de los trazos que conforman el dibujo de la manzana en (SR1) juega el mismo rol sintáctico que la marca material R ubicada a la izquierda de la marca material M. El color rojo de los trazos que conforman el dibujo de la manzana es, también, una marca material con propiedades sintácticas equivalentes a la marca material R a la izquierda de la marca material M. Por ejemplo, alguien podría dibujar los siguientes símbolos para representar respectivamente los colores rojo y verde de una manzana:

M

M

donde **M** representa la manzana como roja, y M la representa como verde. Aquí no se explotan los colores de los trazos que conforman estos símbolos para representar los colores de las manzanas. Aquí se explotan otras propiedades cualitativas de estas marcas materiales (por ejemplo, la intensidad de su color) para representar la diferencia de color de las manzanas. De este modo, podemos trazar la siguiente equivalencia semántico-sintáctica entre:




M = RM = 

M = VM = 

Si interpretamos cada una de estas representaciones, veremos que sus respectivas formas sintácticas son una y la misma. En efecto:

M equivale a: cuando la marca material **M** está en negrita, una manzana es representada como roja.

RM equivale a: cuando la marca material R está concatenada a la izquierda de la marca material M, una manzana es representada como roja

 equivale a: cuando la marca material  es coloradeda  una manzana es representada como verde.

Una vez que reconocemos que (SR1), (SR3) y (SR4) comparten los mismos ítems representacionales, que hacen exactamente los mismos aportes semánticos en distintas estructuras representacionales en virtud de compartir la misma forma sintáctica, los argumentos de Fodor y Heck se derrumban. Por supuesto que hay diferencias entre un sistema representacional puramente simbólico y un sistema puramente icónico. Los sistemas representacionales discursivos exhiben propiedades representacionales que los sistemas icónicos no. Estas propiedades

son fundamentalmente propiedades lógicas tales como la cuantificación⁴⁵. Sin embargo, no debe confundirse la forma lógica de una representación con su forma proposicional. Los sistemas representacionales lingüísticos e icónicos comparten la misma forma proposicional, pero no la misma forma lógica⁴⁶. Fodor confunde forma lógica y forma proposicional, y reduce las propiedades sintáctico-predicativas a las propiedades lógicas. En otras palabras, Fodor cree equivocadamente que sólo un sistema representacional con forma lógica tiene el poder expresivo suficiente para predicar. Lo que sostengo, en cambio, es que la predicación y la forma lógica son dos cosas distintas. Es decir si bien la forma lógica implica la forma proposicional, la forma proposicional no implica la forma lógica. Lo único que la forma lógica nos permite expresar son relaciones o leyes generales entre propiedades. Déjenme explicarme al respecto.

Las representaciones icónicas sólo pueden representar particulares como siendo de cierto modo, o como vinculándose de cierta manera entre sí. Los íconos, en otras palabras, sólo pueden predicar sobre lo particular. Los sistemas simbólicos son más abstractos, pues tienen el poder expresivo no sólo para predicar sobre lo particular, sino también para predicar sobre lo general. En efecto, los sistemas icónicos no pueden representar relaciones causales o lógicas entre propiedades o eventos del mundo. Por ejemplo, un sistema representacional puramente icónico puede representar hechos tales como que la manzana está sobre la mesa, o que Casa Rosada está frente a Plaza de Mayo. Lo que estos sistemas no pueden representar son generalidades tales como “las manzanas son rojas o verdes” o “el fuego precede al humo”. Esto es así, ya que los íconos carecen de los recursos lógico-sintácticos necesarios para representar estas generalidades, a saber: cuantificadores y variables. Los sistemas lingüísticos, en cambio, poseen tales recursos lógicos, y por ello, son capaces de representar leyes causales generales o relaciones lógicas entre contenidos tales como “los solteros son no-casados” o “el fuego precede al humo”.

Por supuesto que la diferencia entre predicar y cuantificar –o entre forma proposicional y forma lógica– tiene su impacto a nivel inferencial. Los sistemas

⁴⁵ Sin bien los sistemas icónicos también puedan representar ciertas relaciones lógicas tales como la conjunción, la disyunción, la negación o ausencia (Camp 2007; Bronner 2015), e incluso ciertas transiciones inferenciales (Aguilera 2016), en un sentido importante los íconos no pueden representar relaciones lógicas o causales generales entre propiedades.

⁴⁶ Por forma lógica, entiendo la estructura profunda de enunciados del tipo “todas las manzanas son o bien rojas o bien verdes”, en donde se manifiesta una estructura de tipo cuantificacional.


icónicos no pueden representar relaciones lógicas abstractas entre contenidos, mientras que los sistemas lingüísticos sí. Por ejemplo, una criatura que sólo posee un sistema representacional icónico podrá como mucho inferir “fuego ahí” de “humo ahí”. Su transición inferencial, sin embargo, estará limitada a un mero hábito o disposición a pasar de un contenido icónico a otro. La forma sintáctica de ambos contenidos no podrá jugar ningún rol inferencial en esta transición. Una criatura que posee un sistema representacional discursivo, en cambio, podrá inferir “fuego ahí” de alguna ley general tal como “siempre que humo, fuego”, en virtud de las relaciones lógico-sintáctico que exhiben ambos contenidos. En efecto, la inferencia:


$$\forall x (\text{humo}(x) \rightarrow \text{fuego}(x))$$

Humo(ahí)

Fuego(ahí)

es una transición que depende exclusivamente de la forma sintáctica de sus premisas; una forma poderosa que, por cierto, preserva verdad con *necesidad*. En cambio, la transición inferencial:

 = humo(ahí)

 = fuego(ahí)

no es sensible a la forma sintáctica de los íconos. Esta transición es mucho más débil, pues descansa meramente en una *conexión* o *asociación* entre ambos íconos en virtud de algún hábito, disposición, o conjunción constante que ha sido establecida en la cabeza de la criatura que efectúa esta inferencia. En resumen, si bien la forma lógica y la forma proposicional proveen a las representaciones con distintas propiedades representacionales, los sistemas icónicos y discursivos comparten una misma forma predicativa, y, por lo tanto, ambos satisfacen igualmente los requisitos de composicionalidad y generalidad.

3.4. Argumentos que derivan de la posesión de conceptos

3.4.1. El argumento de la necesidad explicativa del contenido no-conceptual para la posesión de conceptos observacionales

A lo largo de *Study of Concepts* (1992a) y trabajos posteriores (1992b, 1998, 2001), Christopher Peacocke defiende un punto de vista no-conceptualista de la percepción. Según Peacocke, los contenidos no-conceptuales pueden ser de dos tipos: (a) escenarios y (b) protoproposiciones. Un contenido de escenario es un contenido no-proposicional y no-conceptual que representa el entorno del sujeto percipiente de una manera espacial. Si abro mis ojos ahora mismo, mi experiencia visual me informa, por ejemplo, que hay una superficie rectangular y grisácea delante de mí (mi notebook), que esta superficie se encuentra sobre una superficie rectangular más grande pero con menos brillo (una mesa de biblioteca), que hay una superficie de forma semicircular más pequeña y más luminosa que la primera superficie (una taza de café), la cual se encuentra a la derecha de esta última, etc. Un contenido de escenario es un tipo de representación espacial egocéntrica similar al descripto donde las superficies y sus propiedades (características) son ubicadas espacialmente alrededor del sujeto percipiente. En otras palabras, un contenido de escenario es una manera de “llenar el espacio alrededor del sujeto percipiente” (1992a: 61. TP). Para especificar un contenido de escenario, tenemos que fijar un origen –normalmente en el pecho del perceptor– y algunos ejes –normalmente extraídos de direcciones del cuerpo como derecha/izquierda, arriba/abajo, frente/atrás del perceptor– y especificar una forma de llenar el espacio alrededor de este origen –normalmente determinando si hay una superficie con ciertas propiedades (por ejemplo, solidez, textura, saturación, brillo, matiz) en cada uno de los puntos identificados a lo largo de los ejes. Por supuesto, las experiencias perceptivas con un contenido de escenario tienen condiciones de corrección. Una experiencia perceptiva es correcta si y sólo si el contenido del escenario coincide con el entorno inmediato del perceptor, es decir, si los objetos reales (con sus propiedades) se localizan en el espacio alrededor del perceptor de la manera especificada por el contenido del escenario. Peacocke llama a la forma en que los objetos y sus propiedades se encuentran en el entorno inmediato del percipiente una “escena”. Por lo tanto, según Peacocke, el contenido de un escenario es correcto si y sólo si la escena cae dentro del tipo espacial especificado por el contenido del escenario (1992a: 64).

Ahora bien, es posible que dos sujetos, o incluso un mismo sujeto en diferentes ocasiones, representen un mismo tipo espacial (el mismo escenario) pero un contenido diferente. Supongamos, por ejemplo, que cuando percibo los azulejos de mi baño, los percibo con forma de rombos. Supongamos, sin embargo, que cuando mi esposa percibe los mismos azulejos del piso, desde el mismo ángulo, los percibe como cuadrados. Evidentemente, los contenidos de escenario no pueden ayudarnos a explicar la diferencia de contenido entre la experiencia visual de mi esposa y la mía. Después de todo, especificar un origen, ejes y una forma de llenar el espacio alrededor de este origen no logra capturar la fineza del grano (aspectualidad) involucrada en las experiencias visuales de ambos. A fin de dar cuenta de este fenómeno, Peacocke introduce las protoproposiciones. Cuando percibo los azulejos de mi baño con forma de rombos –señala Peacocke– mi experiencia visual incluye la protoproposición de que los azulejos son simétricos con respecto a la bisectriz de sus ángulos. Cuando mi esposa percibe estos mismos azulejos como cuadrados, su experiencia visual incluye la protoproposición de que los azulejos son simétricos con respecto a la bisectriz de sus lados. Las protoproposiciones contienen individuos (esto es, objetos particulares), propiedades espaciales y relaciones en lugar de los conceptos acerca de ellos (1992a: 72). Por esto mismo, los contenidos protoproposicionales representan estas propiedades o relaciones como estando sujetas a (*as holding of*) los objetos que también contienen (1992a: 77). Como tales, tienen una estructura sujeto-predicado. Sin embargo –nos advierte Peacocke– estos contenidos son no-conceptuales. Cuando un sujeto percibe una superficie como cuadrada en lugar de como un rombo, lo que percibe es que una determinada propiedad espacial, por ejemplo la simetría de las bisectrices de sus lados, se encuentra atada a la superficie. En consecuencia, la diferencia entre percibir una superficie como un cuadrado y percibirla como un rombo es una cuestión acerca de qué simetrías de la superficie se perciben. El sujeto, por supuesto, “no necesita saber que ésta es la naturaleza de tal diferencia” (Peacocke 1998: 381). Por otra parte, tampoco necesita poseer los conceptos de simetría, superficie y lado para tener de una experiencia visual que contenga la protoproposición de que la superficie es simétrica con respecto a la bisectriz de sus lados. Todo lo que necesita es percibir tal relación. Así, aunque las protoproposiciones tienen una estructura sujeto-predicado característica de los contenidos conceptuales, son esencialmente no-conceptuales.

Una de las principales razones por las que Peacocke defiende una visión no-conceptualista de las percepciones es para explicar la individuación, adquisición y posesión de los conceptos observacionales (Peacocke 1992a: 108). Según Peacocke, le es esencial a los conceptos participar en los pensamientos o actitudes proposicionales. La posesión de conceptos es definida por Peacocke, entonces, como la capacidad de los sujetos de formar pensamientos en base a estos conceptos (1992a: 5). Ahora bien, los conceptos observacionales son conceptos cuya aplicación se basa en observaciones. Los conceptos de color y forma son ejemplos típicos de conceptos observacionales. Podemos inferir, entonces, que la posesión de conceptos observacionales es la capacidad de los sujetos para formar pensamientos que contienen conceptos observacionales en virtud de discriminaciones perceptivas. Según Peacocke, una explicación precisa de la posesión del concepto debe evitar la circularidad, esto es, esta explicación no debe presuponer que el sujeto posee los conceptos cuya posesión se pretende explicar (1992a: 116). Dado que las condiciones de posesión de los conceptos observacionales implican capacidades perceptivo-discriminatorias, las capacidades perceptivas –argumenta Peacocke– deben ser no-conceptuales. De lo contrario –señala Peacocke– el ejercicio de capacidades perceptivo-discriminatorias dependería del hecho de poseer conceptos observacionales, lo que, a su vez, dependería del ejercicio de capacidades perceptivo-discriminatorias, lo cual involucraría un círculo vicioso. Por ejemplo, una explicación de las condiciones de posesión del concepto “rojo” no debe presuponer que, para discriminar perceptivamente objetos rojos, el sujeto posea el concepto “rojo”. Después de todo, para que un sujeto S posea el concepto “rojo” –afirma Peacocke– S debe sentirse *primitivamente compelido* a pensar (crear, juzgar) el pensamiento demostrativo “este objeto es rojo” siempre que S percibe las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”, es decir, cada vez que discrimina perceptivamente objetos en virtud de su color rojo (1992a: 117)⁴⁷.

No debe resultar extraño que Peacocke se comprometa explícitamente con razones perceptivas. En la medida en que las experiencias perceptivas son

⁴⁷ Por “condiciones de aplicación” me refiero a las condiciones que se deben obtener para que un concepto P sea aplicado correctamente. Estas condiciones son las condiciones de verdad de aquellos contenidos proposicionales que contienen el concepto P. Por ejemplo, las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo” son aquellas en las que los objetos son rojos. Estas circunstancias son, a su vez, las condiciones de verdad de los contenidos proposicionales que involucran el concepto “rojo”.

estados mentales sobre los cuales descansa la posesión de conceptos observacionales, la percepción proporciona buenas razones para formar creencias que involucran esos conceptos. Citando a Peacocke, “las experiencias dan a un sujeto que posee el concepto relativamente observacional ‘cuadrado’ no sólo razones sino buenas razones para formar la creencia de que el objeto presentado de forma demostrativa en la percepción es cuadrado” (1992a: 80. TP). Lo que está detrás de la afirmación de Peacocke es que, puesto que las creencias y los juicios perceptivos se encuentran constituidos por conceptos observacionales, y los conceptos observacionales son, a su vez, conceptos cuya correcta aplicación se basa en discriminaciones perceptivas, cuando las discriminaciones perceptivas son correctas, proporcionan a los sujetos buenas razones para aplicar los conceptos de observación correctos y, en consecuencia, para formar creencias verdaderas que implican esos conceptos. En palabras de Peacocke:

... que [las experiencias] sean buenas razones está íntimamente relacionado con la condición requerida para que la creencia ‘Eso es cuadrado’ sea verdadera. Si los sistemas perceptivos del sujeto están funcionando correctamente, de modo que el contenido representacional no-conceptual de su experiencia es correcto, entonces, cuando se producen tales experiencias, el objeto pensado es realmente cuadrado (Peacocke 1992a: 80).

Esta tesis esconde algunos presupuestos empiristas que hemos examinado en el capítulo anterior, y que muchos no-conceptualistas parecen defender (Heck 2000; Peacocke 1992b; Bermúdez 2007; Hanna 2011). En efecto, hemos visto que el empirismo es la teoría según la cual el conocimiento empírico deriva de la experiencia sensorial. Al igual que el conceptualismo de McDowell y Brewer, el no-conceptualismo de Peacocke también representa una forma sofisticada de empirismo en el sentido de que cuando una experiencia con contenido no-conceptual, digamos acerca de una superficie cuadrada, es correcta, presenta a los sujetos percipientes con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación correctas del concepto “cuadrado” (esto es, con superficies cuadradas) y, en consecuencia, les proporciona buenas razones para creer que la superficie en cuestión es cuadrada. Volveré a este punto más adelante.

Ahora bien, a menudo se interpreta al mito de lo dado de Sellars (1956) como la tesis según la cual ningún estado mental puede ser no-conceptual y al mismo tiempo el tipo de episodio cognitivo capaz de servir como una razón para

sostener creencias. Por lo tanto, algunos filósofos han concluido –algo precipitadamente en mi opinión– que los enfoques no-conceptuales de la experiencia perceptiva caen en el mito de lo dado (McDowell 1994, 1998, 2009b). Sin embargo, la crítica de Sellars a lo dado se ocupa originalmente de la teoría de los datos de los sentidos y del fundamento último del conocimiento empírico. Como Sellars mismo lo admitió, “lo dado es sólo un pedazo del discurso epistemológico” (Sellars 1956: 13). El no-conceptualismo, en cambio, es la perspectiva filosófica de acuerdo con la cual el contenido representacional de la experiencia perceptiva es, a diferencia del contenido de las creencias y los juicios, no-conceptual. El no-conceptualismo, en términos generales, es una teoría del contenido más que una teoría epistémica. Por lo tanto, no es para nada claro hasta qué punto el no-conceptualismo cae en el mito de lo dado.

Hemos visto que McDowell rechaza de plano el no-conceptualismo. Según McDowell, las teorías no-conceptualistas de la percepción no pueden evitar caer en el mito de lo dado (McDowell 1994, 1998, 2009b). Creo que McDowell tiene un punto importante en contra del no-conceptualismo. Sin embargo, su conclusión en contra del no-conceptualismo deriva de una interpretación del mito del dado que, a mi juicio, es débil. En efecto, McDowell suele referirse a “lo dado” en términos de episodios de conciencia que no implican capacidades conceptuales. Por lo tanto, cualquier teoría no-conceptualista asumiría de alguna u otra forma lo dado. Hasta aquí le doy la razón a McDowell. Sin embargo, McDowell sostiene que el problema de asumir lo dado es que estos episodios no pueden constituir razones para creencias y juicios. Esto se debe a que estos episodios (i) carecen de estructura conceptual y (ii) sólo los episodios de conciencia conceptualmente estructurados tienen las propiedades lógico-inferenciales necesarias para desempeñar un papel como premisas en el razonamiento (McDowell 1994, 1998, 2009b). Muchos no-conceptualistas han rechazado (ii) al argumentar que las razones no deben limitarse a estados mentales estructurados conceptualmente (Hanna, 2000; Peacocke 1998).

En las próximas líneas de este apartado, voy a argumentar que la teoría de Peacocke de las condiciones de posesión de los conceptos observacionales cae en el mito del dado. Pero, a diferencia de McDowell, lo haré poniendo en juego una interpretación diferente del mito de lo dado. En el capítulo anterior, defendí ampliamente una interpretación semántica del empirismo. En mi opinión, el empirismo es la visión filosófica de que el contenido de los pensamientos empíricos (pensamientos sobre el mundo empírico) deriva del contenido de las

experiencias perceptivas. Diferencias aparte, afirmo que tanto el conceptualismo de McDowell y Brewer como el no-conceptualismo de Peacocke comparten el mismo fundamento semántico-empirista en tanto que para todos ellos el contenido de los conceptos observacionales –y por consiguiente el contenido de los pensamientos observacionales– depende del contenido de las experiencias perceptivas. En el capítulo anterior, argumenté que, por evitar el mito del dado, el conceptualismo de McDowell y Brewer cae en circularidades y regresos viciosos producto de seguir un punto de vista intelectualista del pensamiento conceptual. En este apartado, voy a mostrar que, por intentar evitar la circularidad, el no-conceptualismo de Peacocke se enfrenta al problema opuesto: el mito del dado. Esto se debe a que Peacocke también sostiene el mismo punto de vista intelectualista y, por ende, se ve forzado a concluir que las propiedades semánticas de los contenidos de la percepción –a diferencia de las propiedades semánticas de los conceptos observacionales– son dadas. En efecto, veremos que el mito de lo dado es una explicación ilusoria donde el *explanans* presupone las propiedades que se quieren explicar en el *explanandum*, y en donde por evitar caer en círculos viciosos o un regresos infinitos, las propiedades que se quieren explicar en el *explanandum* son meramente presupuestas sin explicación alguna en el *explanans*. Pero no perdamos más tiempo y dirijámonos directamente al corazón del problema.

A partir de las principales tesis de Peacocke se sigue que representar hechos de la forma “s es rojo” en el pensamiento –donde “rojo” es un concepto observacional– depende de representar no-conceptualmente cosas de color rojo en la percepción. Después de todo, Peacocke afirma que la posesión de conceptos observacionales tales como “rojo” depende de la capacidad de discriminar cosas de color rojo en la percepción, y que discriminar perceptivamente cosas de color rojo es, a su vez, representar no-conceptualmente cosas de color rojo en la percepción. Resulta importante destacar que, en la medida en que representar hechos de la forma “s es rojo” en el pensamiento implica representar no-conceptualmente cosas rojas en la percepción, la circularidad a las que se ven enfrentados Brewer y McDowell desaparece inmediatamente. Esto es así ya que la posibilidad de aplicar correctamente el concepto “rojo” con el propósito de formar pensamientos empíricos depende de una capacidad que, a su vez, no depende, para ser ejercida, de la posesión del concepto “rojo”. Sin embargo, surge otro problema. Pues, si percibir es una cuestión de representar el entornos no-conceptualmente,

entonces o bien percibir no implica tener representaciones de la forma “s es rojo” y, en consecuencia, la percepción no nos presenta con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”, o bien involucra representaciones de la forma “s es rojo”, volviendo la explicación un círculo vicioso o un mito. Permítanme ampliar este punto.

Peacocke sostiene que la posesión de conceptos de observación tales como “rojo” –y, en consecuencia, la capacidad de pensar (crear, juzgar) los hechos de la forma “s es rojo” – depende de representar no-conceptualmente cosas rojas en la percepción. Sin embargo, representar no-conceptualmente cosas rojas en la percepción puede interpretarse, siguiendo a Peacocke, de dos modos:

- (A) Representar no-conceptualmente cosas rojas en la percepción es una cuestión de representar superficies e *instancias* de la propiedad ROJO en una misma región de una representación espacial egocéntrica.
- (B) Representar no-conceptualmente cosas rojas en la percepción es representar la *propiedad* ROJO como estando sujeta a (*as holding of*) regiones u objetos localizados esas regiones de una representación espacial egocéntrica (Peacocke 1992a: 77).

De este modo, basándonos en la distinción que hemos trazado anteriormente, podemos legítimamente preguntar ahora: ¿pueden los estados perceptuales no-conceptuales en (A) y (B) desempeñar el rol que Peacocke quiere que jueguen en las condiciones de posesión del concepto “rojo”? En lo que sigue, voy a argumentar que ni (A) ni (B) pueden hacerlo. A fin de probar mi punto, procederé analizando (A) y (B) respectivamente.

3.4.1.1. Escenarios

Si percibir cosas rojas es meramente una cuestión de representar superficies e instancias de ROJO en una misma región de una representación espacial egocéntrica, entonces –como nos ha enseñado Sellars– percibir cosas rojas no puede constituir una forma de conocimiento perceptivo (Sellars 1956: 16). Pues, ser conscientes perceptivamente de particulares, digamos de objetos e instancias de propiedades, no equivale a representar esos objetos como teniendo las propiedades cuya instanciaciones uno percibe. En otras palabras, representar

perceptivamente una superficie y una instancia particular de ROJO no equivale a representar esa superficie particular como teniendo la propiedad general de ser roja. La co-instanciación, podemos afirmar, no es predicación. Pero entonces, si percibir no constituye una forma de conocimiento en el sentido recién descrito, es decir, si percibir no implica ningún tipo de predicación, entonces la percepción no puede ser el tipo de estado mental sobre el cual descansa la aplicación correcta de conceptos observacionales. Permítanme explicar por qué.

Sabemos que los conceptos observacionales son aquellos cuyo contenido expresa, cuando se aplican correctamente, conocimiento perceptivo de la forma “s es rojo”. Así, para representar conceptualmente hechos de la forma “s es rojo” —esto es, que “rojo” es el concepto apropiado para ser aplicado a s en una ocasión particular— hay que discriminar perceptivamente las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”. Sin embargo, las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo” son precisamente aquellas en las que los objetos son rojos (es decir, en aquellos casos en donde los objetos tienen la propiedad ROJO). Por lo tanto, para representar hechos de la forma “s es rojo” en el pensamiento, uno debe discriminar en la percepción s como rojo —en otras palabras, uno debe representar perceptivamente s como rojo. Pero representar contenidos de escenario que involucran rojo no equivale a representar perceptivamente objetos como rojos. La co-instanciación, hemos visto, no es predicación. Por lo tanto, la percepción no puede presentarnos las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”. Dado que la percepción no puede presentarnos las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”, la percepción no puede constituir la base sobre la cual descansa la posesión de conceptos observacionales.

Peacocke podría responder que el contenido de escenarios no debe ser interpretado en términos de meros particulares (superficies e instancias de propiedad) ubicados en regiones o puntos de una representación espacial egocéntrica, sino en términos de particulares como teniendo propiedades o relaciones generales en virtud de ocupar estos puntos o regiones espaciales. De este modo, cuando percibo dos superficies diferentes, digamos *a* y *b*, situadas una al lado de la otra en un espacio egocéntrico, represento *a* a la izquierda de *b* y *b* a la derecha de *a*. Similarmente, cuando percibo una superficie y una instancia de propiedad de color, digamos ROJO, ubicadas en el mismo punto o región espacial, represento esa superficie como teniendo la propiedad ROJO.

Por supuesto, para Peacocke no necesito tener el concepto de “estar a la izquierda de” o “estar a la derecha de” para representar perceptivamente *a* y *b* como estando relacionados espacialmente de estas maneras. Del mismo modo, no necesito tener el concepto “rojo” para representar perceptivamente esa superficie como teniendo la propiedad ROJO. Es suficiente con ubicar tales superficies e instancias de propiedades en el lugar correcto. Observemos, sin embargo, que bajo esta interpretación, los escenarios implican contenidos estructurados que exhiben formas primitivas de predicación. Después de todo, estos contenidos no sólo incluyen particulares (superficies e instancias de propiedad) sino también propiedades generales relacionadas con estos particulares de manera predicativa –en otras palabras, estos contenidos adoptan la forma predicativa “s es P”. Bajo esta interpretación, entonces, los escenarios no parecen ser más que protoproposiciones encubiertas⁴⁸. En lo que sigue, mostraré por qué, al igual que los contenidos de escenario, las protoproposiciones resultan un callejón sin salida.

3.4.1.2. *Protoproposiciones*

Ahora bien, si percibir cosas rojas es una cuestión de representar la propiedad ROJO como estando sujeta a objetos particulares, la percepción parece proporcionar representaciones de las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”. Después de todo, la percepción parece proporcionar en estos casos contenidos representacionales de la forma “s es rojo”, que espejan las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo” (esto es, objetos rojos). Pero entonces, nos enfrentamos al siguiente problema:

⁴⁸ En contra de esta conclusión, alguien podría argumentar que los escenarios son tipos de representación icónicas (tales como mapas) que representan el mundo no proposicionalmente (Aguilera 2016; Camp 2007; Heck 2007). Según este punto de vista, algunos sistemas representacionales no son proposicionales, ya que no satisfacen ciertas restricciones sobre los contenidos proposicionales: generalidad (Evans 1982) y sistematicidad (Fodor 2008). Sin embargo, argumentan, estos sistemas logran representar particulares como teniendo algunas propiedades básicas. Mi punto de vista no va en contra de esta intuición. Lo que estoy sugiriendo es que cualquier sistema representacional icónico o bien representa meros particulares (objetos e instancias de propiedades) o representa estos particulares como teniendo propiedades generales. Si lo primero es el caso, entonces tales sistemas no pueden desempeñar el papel que Peacocke quiere que jueguen en las condiciones de posesión de conceptos observacionales. Si lo último es el caso, entonces tales sistemas implican formas primitivas de predicación y, por consiguiente, espejan –funcionalmente hablando– a las protoproposiciones.

- (P1) Albergar un contenido de la forma "s es rojo" en el pensamiento es una habilidad cuyo ejercicio se basa en aplicar correctamente el concepto de observación "rojo".
- (P2) La aplicación del concepto de observación "rojo" depende, a su vez, de percibir las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto "rojo".
- (P3) Las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto "rojo" son aquellas en las que los objetos son rojos.
- (P4) Percibir cosas rojas es representar no-conceptualmente cosas de color rojo.
- (P5) Representar no-conceptualmente cosas de color rojo es, a su vez, representar la propiedad ROJO como estando sujeta a objetos (superficies).
- (P6) Representar la propiedad ROJO como estando sujeta a objetos (superficies) es equivalente a representar contenidos de la forma "s es rojo".
- (P7) Por lo tanto, percibir cosas rojas es una cuestión de representar contenidos de la forma "s es rojo".
- (C1) Albergar contenidos de la forma "s es rojo" en el pensamiento depende de albergar contenidos de la forma "s es rojo" en la percepción.

Sin embargo, esta conclusión plantea serios problemas para Peacocke. Pues, basta con empujar la explicación de Peacocke de la condición de posesión de conceptos observacionales hasta el límite para encontrarnos con que lo que se pretende explicar en el *explanandum*, esto es, la capacidad de concebir contenidos perceptivos de la forma "s es rojo" en el pensamiento, ya se encuentra presupuesto en el *explanans*. En efecto, (C1) muestra que albergar

contenidos de la forma “s es rojo” en el pensamiento depende de albergar contenidos de la forma “s es rojo” en la percepción. Sin embargo, a estas alturas uno se estará preguntando: ¿sobre qué habilidades representacionales descansa la capacidad de albergar contenidos de la forma “s es rojo” en la percepción? Después de todo, Peacocke nos había dicho que albergar contenidos de la forma “s es rojo” en el pensamiento descansaba en percibir las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo”. Pero ahora vemos que percibir las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “rojo” es una cuestión de albergar esos mismos contenidos en la percepción. He aquí el núcleo del mito de lo dado. Pues el mito de lo dado es simplemente la suposición de que la capacidad de albergar contenidos de la forma “s es rojo” en la percepción no depende, al contrario de lo que sucede en la cognición, del ejercicio de otras capacidades representacionales; esos contenidos son, por así decirlo, meramente dados en la percepción, volviendo la explicación trivial. Parafraseando la famosa tríada inconsecuente de Sellars en el *Empiricism and The Philosophy of Mind* (1956: 21), Peacocke se enfrenta a las siguientes tres proposiciones inconsistentes:

- A. Percibir es albergar contenidos de la forma “s es P”.
- B. La capacidad de percibir es no-conceptual (no implica capacidades conceptuales).
- C. La capacidad de albergar contenidos de la forma “s es P” es conceptual (implica capacidades conceptuales).

A y B implican no-C; B y C implican no-A; A y C implican no-B.

Peacocke podría intentar superar esta objeción rechazando C. De hecho, podría insistir en que los contenidos perceptivos no-conceptuales implican protoproposiciones que adoptan la forma predicativa “s es P” sin hacer uso alguno de recursos conceptuales. Por lo tanto, la capacidad de albergar contenidos de la forma “s es P” en la percepción no tiene por qué estar constreñida por conceptos. Sin embargo, esto va en contra de la suposición inicial de Peacocke según la cual albergar contenidos de la forma “s es P” es una función de aplicar correctamente el concepto observacional “P”. Pues inicialmente nos dijeron que albergar contenidos de la forma “s es P” en la cognición depende de percibir las circunstancias especificadas por “P”. Y ahora se nos dice que percibir las circunstancias especificadas por “P” es una cuestión

de albergar en la mente esos mismos contenidos donde “P” era originalmente una parte constituyente. Peacocke quiere todo. Por un lado, quiere que las protoproposiciones sean contenidos no-conceptuales. Pero, por otro lado, quiere que desempeñen el mismo rol que había atribuido previamente a contenidos conceptuales. Esta tensión, que es esencialmente el mito del dado, se hace más evidente cuando se examina lo que es que alguien perciba contenidos protoproposicionales. Permítanme ampliar este punto.

Las protoproposiciones son contenidos no-conceptuales que no pueden ser analizados en términos de escenarios. De hecho, las protoproposiciones son introducidas por Peacocke para dar cuenta de las condiciones de posesión de conceptos observacionales en aquellos casos donde los contenidos de escenario no alcanzan a hacerlo. En palabras de Peacocke:

Si queremos una explicación no circular del dominio e individuación del concepto observacional “recto”, esa explicación debe estar relacionada con algún rasgo de la experiencia que no necesite ser explicado en términos que presupongan la posesión de este concepto. Por supuesto que no podemos proporcionar una explicación tal relacionando únicamente el dominio de este concepto con experiencias de escenarios que representan líneas rectas, ya que esto puede ser así sin que se perciba la rectitud de la línea. Tener la propiedad RECTO como parte del contenido protoproposicional respeta este punto, sin caer en ningún tipo de circularidad (Peacocke 1992: 85. TP).

Sin embargo, cuando examinamos los contenidos protoproposicionales en profundidad, acabamos enfrentándonos a un serio dilema. Tomemos como ejemplo el concepto “cuadrado”. Peacocke nos dice que percibir superficies cuadradas es una cuestión de percibir la protoproposición de que la superficie es simétrica alrededor de la bisectriz de sus lados. Sin embargo, representar que una superficie es simétrica con respecto a la bisectriz de sus lados implica ser consciente un contenido de la forma “s es P”, el cual, sin duda, contiene el concepto de simetría. Por lo tanto, parecería que percibir una superficie como cuadrada implica la posesión del concepto de simetría. Peacocke, por supuesto, no quiere que la capacidad de percibir superficies cuadradas dependa de ningún concepto (incluido el de simetría) (Peacocke 1992a: 76-77). Por lo tanto, para ser coherente y evitar cualquier circularidad, Peacocke efectúa el siguiente movimiento: percibir la protoproposición de que la superficie es simétrica con respecto a la bisectriz de sus lados no es una cuestión de ser consciente del

contenido proposicional “la superficie es simétrica con respecto a la bisectriz de sus lados”, sino tan sólo una cuestión de ser consciente del contenido protoproposicional “SIMETRÍA DE LADOS sujeta a la superficie”. Prima facie, esta movida puede garantizar que las protoproposiciones sean no-conceptuales. Pues los sujetos no necesitan tener los conceptos que figuran en la descripción “la superficie es simétrica respecto a la bisectriz de sus lados” para percibir tal superficie de tal manera. Sin embargo, lo que hace a las protoproposiciones contenidos no-conceptuales es lo que las hace incapaces de desempeñar el rol que Peacocke quiere que efectúen en las condiciones de posesión del concepto de observación “cuadrado”. Pues, o percibir la propiedad SIMETRÍA DE LADOS como estando sujeta a una superficie equivale a ser consciente de un contenido de la forma “la superficie es simétrica respecto a la bisectriz de sus lados”, volviendo la explicación circular o mítica, o percibir la propiedad SIMETRÍA DE LADOS como estando sujeta a una superficie no equivale a ser consciente de un contenido de la forma “la superficie es simétrica respecto a la bisectriz de sus lados”. Pero si percibir esta protoproposición no equivale a ser consciente del contenido “la superficie es simétrica respecto a la bisectriz de sus lados”, entonces la protoproposición no presenta a los sujetos con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “cuadrado”. Después de todo, estas circunstancias son aquellas en las que las superficies *son* simétricas respecto a la bisectriz de sus lados. En pocas palabras:

- (P1) Concebir un contenido de la forma “esa superficie es cuadrada” en el pensamiento es una habilidad cuyo ejercicio se basa en aplicar correctamente el concepto observacional “cuadrado”.
- (P2) La aplicación correcta del concepto observacional “cuadrado” depende, a su vez, de percibir las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “cuadrado”.
- (P3) Las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “cuadrado” son aquellas en las cuales las superficies son simétricas respecto a la bisectriz de sus lados.
- (P4) Sin embargo, percibir superficies cuadradas es percibir el contenido protoproposicional “SIMETRÍA DE LADOS como estando sujeta a

superficies”, el cual no equivale a percibir el contenido de que la superficie es simétrica respecto a la bisectriz de sus lados –so pena de caer en circularidad o en el mito del dado.

(P5) Por lo tanto, percibir el contenido “SIMETRÍA DE LADOS como estando sujeta a superficies” no equivale a percibir las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación del concepto “cuadrado”.

(C2) Las protoproposiciones no pueden ser la base sobre la cual se apoye la aplicación de conceptos observacionales.

A estas alturas, espero que la tensión característica del mito de lo dado haya quedado bastante clara en el caso de Peacocke. Por un lado, Peacocke quiere que las protoproposiciones desempeñen el mismo papel que los contenidos proposicionales. Pero, por otro lado, quiere que no sean contenidos articulados conceptualmente. En efecto, Peacocke quiere que las protoproposiciones sean contenidos predicativos de la forma “s es P”, porque sólo este tipo de contenidos pueden garantizar que las experiencias perceptivas presenten a los sujetos con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación de los conceptos observacionales. Pero al mismo tiempo, no quiere pagar el precio de hacer tal cosa, es decir, comprometerse con capacidades conceptuales. Esto resulta especialmente claro cuando Peacocke intenta dilucidar la naturaleza no-conceptual de las protoproposiciones, es decir, cuando intenta explicar por qué, a pesar de reflejar una estructura conceptual, los contenidos protoproposicionales son en última instancia no-conceptuales. Esto es así ya que, o bien Peacocke reduce las protoproposiciones a episodios perceptivos de la forma predicativa “s es P”, cayendo en la conocida circularidad o el mito del dado, o bien reduce las protoproposiciones a episodios perceptivos que carecen de la forma predicativa “s es P”, volviendo a las protoproposiciones incapaces de presentar a los sujetos con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación de los conceptos observacionales.

En resumen, la explicación de Peacocke de las condiciones de posesión de conceptos observacionales es un callejón sin salida. Peacocke quiere que las protoproposiciones sean contenidos de la forma “s es P” (A y B). Pero, en virtud de su fuerte compromiso con el intelectualismo, al mismo tiempo quiere que la capacidad de concebir contenidos de la forma “s es P” sea una función de

aplicar correctamente conceptos en base a lo que revela la experiencia (C). Por lo tanto, a fin de superar esta inconsistencia, Peacocke se ve forzado a, o bien reducir los contenidos protoproposicionales a episodios de la forma “s es P”, cayendo en el mito del dado, o reducir las protoproposiciones a episodios que carecen la forma “s es P”, volviendo a la percepción una capacidad incapaz de presentar a los sujetos con las circunstancias especificadas por las condiciones de aplicación de los conceptos observacionales y, por consiguiente, incapaces de constituir la base sobre la cual descansa la posesión de conceptos observacionales. Al igual de lo que sucedía con el conceptualismo de McDowell y Brewer, el no-conceptualismo de Peacocke colapsa en sus propios términos.

3.4.2. El argumento de las habilidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas

El segundo argumento que deriva la tesis no-conceptualista a partir de las condiciones de posesión de conceptos es el argumento que apela a las habilidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas. José Luis Bermúdez es, sin duda alguna, el mayor defensor de este argumento (Bermúdez 1995, 1998, 2003, 2007, 2010). De acuerdo con Bermúdez, la posesión de conceptos involucra la posesión de un lenguaje. Sin embargo –señala Bermúdez– existe evidencia empírica de que criaturas que carecen de capacidades lingüísticas tales como primates y niños pre-lingüísticos representan perceptivamente su entorno. Por lo tanto –concluye Bermúdez– las representaciones perceptivas de estas criaturas son no-conceptuales. El argumento adopta, entonces, la siguiente forma:

- (i) La capacidad para representar conceptualmente depende de la posesión de conceptos.
- (ii) La posesión de conceptos depende, a su vez, de la posesión de un lenguaje.
- (iii) Existen criaturas que carecen de lenguaje y, sin embargo, representan perceptivamente su entorno.
- (iv) Por lo tanto, las representaciones perceptivas de criaturas no-lingüísticas son no-conceptuales.

Examinemos el argumento. Primero que nada, Bermúdez vincula la capacidad de una criatura para representar conceptualmente su entorno con la posesión de los conceptos involucrados en estas representaciones. En otras palabras, para Bermúdez una criatura es capaz de representar el contenido conceptual “esta rosa es roja” si y sólo si posee los conceptos “rosa” y “rojo”. Esto es así ya que, tanto para Bermúdez como para muchos otros (Evans 1982; Peacocke 1992; Glock 2006), las representaciones conceptuales son el resultado del ejercicio de habilidades conceptuales; habilidades que se ejercen paradigmáticamente en los juicios, y que ya hemos examinado en el apartado 3.2.4.2. Bermúdez sostiene, entonces, que sólo quien posee habilidades conceptuales tales como la clasificación y la inferencia puede llegar a albergar en su mente contenidos estructurados conceptualmente (Bermúdez 1998).

Ahora bien, de acuerdo con Bermúdez, la posesión de habilidades conceptuales sólo es posible si se posee un lenguaje. En este punto, Bermúdez sigue la tradición intelectualista del pensamiento conceptual. Recordemos que el intelectualismo es el punto de vista filosófico de acuerdo con el cual pensar es una capacidad que uno ejerce de manera reflexiva, poniendo a jugar las razones que apoyan los pensamientos en el razonamiento. Hemos visto que McDowell, Brewer y Peacocke defienden distintas variantes de la tesis intelectualista. También hemos visto que, a causa de seguir la intuición intelectualista, tanto el conceptualismo de McDowell y Brewer como el no-conceptualismo de Peacocke colapsan en circularidades, regresos viciosos y explicaciones míticas. Bermúdez sigue de cerca el razonamiento intelectualista. De acuerdo con Bermúdez, la posesión de conceptos depende esencialmente de la capacidad para aplicar estos conceptos en diferentes pensamientos o juicios de una manera reflexiva y consciente (Bermúdez 2003). Esto significa que para Bermúdez aplicar un concepto en un pensamiento o juicio es una actividad que uno ejerce en virtud de identificar y examinar las razones que apoyan inferencialmente el pensamiento o juicio en cuestión⁴⁹. En palabras de Bermúdez:

⁴⁹ Al igual que otros intelectualistas, Bermúdez también reconoce que no todo el tiempo pensamos de manera reflexiva, esto es, en base a razones de las cuales somos conscientes. Muchas veces pensamos de manera inconsciente o sin evaluar las razones que soportan nuestros pensamientos. Sin embargo, Bermúdez afirma que esto no puede constituir la regla. En sentido estricto, para Bermúdez uno debe ser capaz de reflexionar si el caso lo amerita. Por lo tanto, quien por principio es incapaz de llevar a cabo reflexiones conscientes sobre sus propios pensamientos es incapaz de tener pensamientos conceptuales (Bermúdez 1998)

Los pensamientos reflexivos consisten en tener en la mente pensamientos como objeto –contemplanlos conscientemente y considerar cómo se relacionan entre sí lógicamente y evidencialmente (Bermúdez 2003: 159. Traducción de Mariela Aguilera en 2011: 83).

El dominio de un concepto está atado a la comprensión de su rol inferencial, donde el rol inferencial de un concepto puede ser entendido en términos de su contribución a los poderes inferenciales de las proposiciones en las que aparece (Bermúdez 1998: 67. Traducción de Mariela Aguilera en 2011: 81).

Proveer justificaciones es una cuestión de identificar y articular las razones para una cierta clasificación, inferencia o juicios (Bermúdez 1998: 71. Traducción de Mariela Aguilera en 2011: 81).

Bermúdez entiende que para efectuar una actividad epistémica de semejante calibre (esto es, identificar y examinar las razones para un pensamiento o juicio) uno tiene que ser capaz de volverse reflexivamente sobre los propios pensamientos a fin de identificar las relaciones lógico-inferenciales entre los contenidos de los pensamientos y las razones que los apoyan. Sin embargo –argumenta Bermúdez– la reflexión involucra pensamientos de *segundo orden*. Después de todo, volverse reflexivamente sobre los propios pensamientos implica pensar acerca de pensamientos. A este fenómeno cognitivo Bermúdez lo denomina “ascenso intencional” (Bermúdez 2010).

Ahora bien, Bermúdez entiende que el ascenso intencional implica ascenso semántico, esto es, pensar acerca de palabras. Por este motivo, Bermúdez argumenta que el pensamiento de segundo orden implica la posesión de un lenguaje. Veamos el argumento que despliega Bermúdez en “Two Arguments for the Language-Dependence of Conceptual Thought” a favor de esta tesis:

- (P1) El pensamiento de segundo orden implica representar pensamientos de primer orden, esto es, pensamientos que son acerca del mundo.

- (P2) Por el principio de Russell, para representar pensamientos de primer orden uno debe ser capaz de individuarlos.

- (P3) El pensamiento se individualiza, al menos parcialmente, por su rol inferencial.
- (P4) El rol inferencial de un pensamiento depende de su estructura sintáctico-predicativa.
- (P5) Por lo tanto, el pensamiento de segundo orden debe reflejar la estructura sintáctico-predicativa del pensamiento de primer orden.
- (P6) Sólo un vehículo de tipo lingüístico puede reflejar la estructura sintáctico-predicativa del pensamiento de primer orden.
- (P7) Luego, el pensamiento de segundo orden implica necesariamente la posesión de un lenguaje.

Con ayuda de este argumento, Bermúdez pretende probar la dependencia conceptual entre la posesión de conceptos y la posesión de un lenguaje de la siguiente manera: Bermúdez sigue el punto de vista intelectualista de acuerdo con el cual la posesión de conceptos depende del ejercicio activo de capacidades reflexivas. Hemos visto, sin embargo, que el ejercicio de capacidades reflexivas implica la capacidad de concebir pensamientos de segundo orden (pensamientos acerca de pensamientos). Dado que los pensamientos de segundo orden implican ascenso semántico, esto es, el dominio de un lenguaje, Bermúdez concluye que la posesión de conceptos implica necesariamente el dominio de un lenguaje.

Una vez probada la dependencia de los conceptos con respecto al lenguaje, el resto del argumento no-conceptualista de Bermúdez fluye con bastante facilidad. De acuerdo con Bermúdez, existe sobrada evidencia empírica que criaturas que no poseen lenguajes son capaces de representar perceptivamente su entorno del mismo modo que lo hacemos las criaturas lingüísticas. Ejemplos paradigmáticos de tales criaturas los representan los animales no-humanos de orden superior tales como primates y los niños pre-lingüísticos (cf. Bermúdez, 1998: 62–66, 2003: 85–87). Durante mucho tiempo, una buena parte del debate entre conceptualistas y no-conceptualistas estuvo gobernada fundamentalmente por consideraciones acerca de las capacidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas. Evans, por ejemplo, fue el primero en sostener que animales no-humanos bien podrían compartir con nosotros capacidades representacionales

básicas en la percepción que les ayuden a orientarse y navegar en su entorno de una manera eficiente (Evans 1982). McDowell, en cambio, ha señalado en reiteradas oportunidades que la percepción es una capacidad privativa de criaturas lingüísticas. De acuerdo con McDowell, los animales no-humanos y niños pre-lingüísticos únicamente poseen capacidades sensoriales pero no perceptivas. Ellos –sostiene McDowell– no representan el mundo con ayuda de sus capacidades sensoriales; tan sólo son sensibles a éste (McDowell 1994). Actualmente, es difícil sostener la posición de McDowell. Una gran cantidad de evidencia empírica arrojada por la etología cognitiva, la psicología cognitiva y la psicología del desarrollo confirma el hecho intuitivo de que muchas especies animales no-humanas y, por sobre todo, niños pre-lingüísticos, son capaces de recolectar información de su medio con ayuda de sus capacidades perceptivas e integrarla en otros procesos cognitivos, lo que los ayuda a desempeñarse conductualmente de una manera eficiente en su entorno (cf. Spelke 1990).

Ahora bien, me gustaría efectuar una serie de observaciones al argumento de Bermúdez a favor del no-conceptualismo. Estoy bastante de acuerdo con la mayoría de las premisas de su argumento no-conceptualista. A diferencia de McDowell, estoy persuadido de que algunas criaturas que carecen de habilidades lingüísticas –en particular, niños pre-lingüísticos– gozan de capacidades perceptivas iguales o similares a las nuestras. A estas alturas, sería una torpeza nadar contra tanta evidencia por capricho u obstinación. También me parece correcta la identificación que efectúa Bermúdez entre el ejercicio de habilidades conceptuales y la capacidad para representar conceptualmente. En el apartado 3.1, sostuve que la distinción entre la perspectiva de estado y de contenido es un sinsentido producto de divorciar dos fenómenos cognitivos conceptualmente atados: el ejercicio de habilidades conceptuales y la capacidad de concebir contenidos estructurados conceptualmente. En donde discrepo con Bermúdez, entonces, es en la segunda premisa de su argumento, esto es, en la identificación que este filósofo hace entre la posesión de conceptos y la posesión de un lenguaje. Si bien me resulta bastante convincente el argumento que despliega Bermúdez a favor de la dependencia conceptual entre el pensamiento de segundo orden y la posesión de un lenguaje, encuentro problemática la identificación que realiza Bermúdez entre la posesión de conceptos y la capacidad de tener pensamientos de segundo orden. En efecto, esta identificación, hemos visto, deriva del fuerte compromiso que Bermúdez mantiene con el intelectualismo. Recordemos que el intelectualismo es la tesis

filosófica de acuerdo con la cual el pensamiento conceptual es una capacidad que uno debe ejercer de manera reflexiva. Es evidente que si el pensamiento conceptual depende del ejercicio de capacidades reflexivas, entonces la posesión de conceptos dependerá de la capacidad de tener pensamientos de segundo orden. Sabemos, sin embargo, todos los problemas que arrastra consigo sostener la tesis intelectualista: circularidades, regresos viciosos y recaídas en el mito de lo dado. Bermúdez no se encuentra exento de estas dificultades. Al igual que Peacocke, Bermúdez postula el no-conceptualismo en la percepción no sólo para dar cuenta de las habilidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas, sino también para dar cuenta de la adquisición y posesión de conceptos observacionales. De acuerdo con Bermúdez, una explicación no circular de la adquisición y posesión de conceptos observacionales debe necesariamente postular contenidos no-conceptuales en la percepción (Bermúdez 2007). Ya sabemos cómo terminan este tipo de explicaciones: hundidas en circularidades o, en el mejor de los casos, en el mito de lo dado.

¿Es posible defender entonces una teoría de la posesión de conceptos que no implique el intelectualismo? Estoy convencido que es posible. Recientemente, algunos filósofos han puesto en duda el intelectualismo (Aguilera 2013; Camp 2009, Carruthers 2009; Danón 2013; Millikan 2000). De acuerdo con ellos, la posesión de al menos algunos conceptos básicos debe identificarse con la posesión de habilidades cognitivas mucho más básicas que la reflexión; habilidades tales como la identificación y re-identificación de sustancias y propiedades (Millikan 2000; Danón 2013), la recombinación sistemática de distintas representaciones en el pensamiento activo (Camp 2009, Carruthers 2009), la independencia del estímulo (Camp 2009), y el ejercicio de habilidades inferenciales mínimas (Aguilera 2016). Un punto que hay a favor de estos enfoques, a veces denominados “minimalistas”, es que logran ofrecer un marco teórico del pensamiento conceptual en armonía con la evidencia empírica y el naturalismo filosófico (Camp 2009; Danón 2013). En el capítulo 6, voy a defender un enfoque mínimo de la posesión de conceptos. Voy a argumentar que, si bien los conceptos deben ser caracterizados en términos normativos, en casos mínimos es posible poseer conceptos sin ser capaz de ejercer capacidades reflexivas plenas. A diferencia de lo que sostienen los intelectualistas, veremos que ser sensible normativamente a un concepto no implica necesariamente ser capaz de volverse reflexivamente sobre las propias actuaciones conceptuales para evaluar si éstas han sido efectuadas de acuerdo con los estándares

normativos o reglas que los conceptos prescriben, sino tan solo ser sensible a los errores representacionales que surgen de su mala aplicación en la acción misma. Una perspectiva anti-intelectualista de los conceptos corre con dos ventajas: por un lado, vuelve superfluo el no-conceptualismo, pues al no ser necesario desplegar capacidades reflexivo-lingüísticas para poseer conceptos, ya no es necesario postular contenidos no-conceptuales para dar cuenta de capacidades perceptivas en criaturas irreflexivas o no-lingüísticas. Por otro lado, también nos ayuda a esquivar las circularidades, regresos viciosos y recaídas en el mito de lo dado a la que se ven enfrentados tanto el conceptualismo de McDowell y Brewer, y el no-conceptualismo de Peacocke y Bermúdez. En el capítulo 7, veremos que el conceptualismo puede seguir siendo una opción válida siempre que despojemos de él todo rastro de intelectualismo.

SEGUNDA PARTE
INTERNISMO VS. EXTERNISMO EPISTEMOLÓGICO

CAPÍTULO 4

INTERNISMO EPISTEMOLÓGICO

En general, cuando una persona conoce un hecho, lo hace en virtud de un conjunto de evidencias o buenas razones –e.g., testimonios, razonamientos, percepciones– que garantizan la verdad de su creencia o parecer. El conocimiento implica, por lo tanto, no sólo la creencia y la verdad, sino también la justificación. En la epistemología contemporánea, el internismo y el externismo son dos modos distintos de entender la naturaleza del conocimiento y la justificación. Una explicación del conocimiento o de la justificación es internista si y sólo si los factores que intervienen en el proceso del conocimiento o en la justificación son, o bien estados internos del sujeto que conoce (internismo mentalista), o estados internos o externos al sujeto pero que son cognitivamente accesibles desde su propia perspectiva epistémica (internismo del acceso). Una explicación del conocimiento o la justificación es externista, en cambio, si y sólo si los factores que intervienen en el proceso de conocimiento o la justificación son factores, estados o eventos con respecto a los cuales el sujeto no tiene ningún acceso cognitivo. Cuando decimos que un estado es interno al sujeto, queremos decir que ese estado se encuentra alojado dentro de la cabeza del sujeto –en otras palabras, que ese estado es un estado mental. Cuando decimos que un estado es cognitivamente accesible al sujeto, queremos decir que ese estado es accesible al sujeto desde su propia perspectiva cognitiva. Las posiciones internistas son posiciones que hacen descansar el conocimiento o la justificación de una creencia en procesos y estados que están dentro de la cabeza

del sujeto que cree o conoce, y sobre los cuales éste tiene algún tipo un acceso epistémico. Las posiciones externistas, en cambio, son posiciones que hacen descansar el conocimiento o la justificación en procesos o estados que, siendo internos o externos al sujeto, son externos con respecto a la propia perspectiva cognitiva o epistémica del sujeto. En otras palabras, el externismo sostiene que un sujeto puede estar justificado en creer que p aun si es incapaz de advertir el hecho que justifica su creencia, o que su creencia se encuentra justificada.

Los conceptos “internismo y “externismo” arrastran una larga historia filosófica. Los mismos han sido aplicados con distintos sentidos en el ámbito de la semántica, en teorías del contenido mental y en la epistemología. En semántica y teorías del contenido mental, el internismo y el externismo son dos concepciones opuestas acerca de la constitución e individuación del contenido semántico y mental. Una concepción del contenido es internista si y sólo si los factores que determinan e individúan el contenido de las palabras y de los estados mentales son estados internos al sujeto, accesibles desde su propia perspectiva. Una concepción del contenido es externista, en cambio, si y sólo si los factores que determinan e individúan el contenido de las palabras y de los estados mentales son factores no-mentales, esto es, estados y eventos que están fuera de las cabezas de los sujetos (Putnam 1975). En epistemología, los conceptos “internismo” y “externismo” no se aplican a los contenidos lingüísticos y mentales sino al conocimiento y a la justificación. Originalmente, estos conceptos fueron pensados para el fenómeno del conocimiento. David Armstrong (1973) y Alvin Goldman (1967), por ejemplo, defendieron distintas variantes externistas del conocimiento. Su preocupación no era definir o caracterizar el fenómeno de la justificación sino el conocimiento. Para ellos, el conocimiento era un proceso mental conectado de manera *nomológica* al mundo en donde se preserva la verdad con un alto grado de fiabilidad (cf. Armstrong 1973). Estas teorías no tuvieron demasiado éxito. Sin embargo, casi una década más tarde Goldman ofreció una teoría externista de la justificación que resultó mucho más poderosa (Goldman 1979). De acuerdo con Goldman, la epistemología debe respetar la definición tripartita de conocimiento, según la cual el conocimiento es la creencia verdadera y justificada. Sin embargo, entiende que el concepto de justificación no debe ser concebido de una manera internista, como tradicionalmente se lo ha hecho, sino de un modo externista. Para Goldman, entonces, una creencia está justificada si y sólo si es el resultado

de un proceso *confiable* que produce mayormente creencias verdaderas (Goldman 1979: 13).

En este capítulo, quiero ocuparme del internismo aplicado al fenómeno de la justificación. En los apartados 4.1 y 4.2, voy a examinar respectivamente dos variantes internistas: el internismo mentalista defendido por Conee y Feldman (2001) y el internismo de acceso defendido por Laurence Bonjour (2010). Por razones que veremos más adelante, preferiremos el internismo de acceso al internismo mentalista. En el apartado 4.3, voy a mostrar que el intelectualismo implica una forma paradigmática de internismo de acceso. Sin embargo, advertiremos que no todo internismo de acceso implica necesariamente el intelectualismo. Finalmente, en el apartado 4.4, voy a presentar las principales críticas que se han efectuado al internismo epistemológico. Veremos que estas críticas son imputables tanto al conceptualismo de Brewer y McDowell como a al no-conceptualismo de Bermúdez y Peacocke, en tanto ambas posiciones descansan en una concepción intelectualista del pensamiento conceptual.

4.1. Internismo mentalista

Una de las formas que puede adoptar el internismo epistemológico es el denominado “internismo mentalista” (en adelante, IM). De acuerdo con IM, la creencia de un sujeto *S* de que *p* está justificada si y sólo si los estados o procesos que justifican *p* son estados internos de *S*, donde un estado o proceso es interno a *S* si y sólo si es un proceso o estado que pertenece a la vida mental de *S*. En palabras de Conee y Feldman:

El internismo que defendemos aquí es la opinión de que las creencias de una persona están justificadas sólo por cosas que son internas a la vida mental de la persona. Llamaremos esta versión del internismo “mentalismo” (Conee y Feldman 2001: 233. TP).

De acuerdo con IM, entonces, las percepciones, sensaciones, creencias, intenciones y demás estados psicológicos de un sujeto son buenos candidatos para justificar sus creencias. Los estados del tiempo, fenómenos gravitacionales, procesos fisiológicos y demás correlaciones entre procesos del mundo físico, en cambio, son malos candidatos para justificarlas. Por ejemplo, de acuerdo con IM, la creencia de *S* de que hay un tomate rojo sobre la mesa puede estar perfectamente justificada por *sensaciones* visuales de un objeto rojo y esférico

sobre una superficie extensa y dura. Sin embargo, ni el color del tomate ni su ubicación sobre la mesa puede jugar un rol justificador de esta creencia.

El internismo mentalista contrasta con otra forma de internismo mucho más fuerte que sostiene que sólo un tipo particular de estado mental puede justificar creencias, a saber: otras creencias (Bonjour 1985, 2010; Davidson 1983). De acuerdo con este punto de vista, los estados internos de un sujeto por sí mismos no pueden justificar ninguna creencia, a menos que el sujeto cuente con algún tipo de acceso epistémico a estos estados (Bonjour 2010). Sin embargo, para que el sujeto pueda contar con algún acceso epistémico a estos estados, los mismos tienen que exhibir ciertas propiedades lógico-inferenciales que son características de las creencias y los juicios. Esto es así, ya que para que estos estados puedan constituir genuinas razones para las creencias, estos deben poder desempeñar los roles de premisas y conclusiones en razonamientos. Pero dado que únicamente las creencias conscientes pueden desempeñar el rol de premisas o conclusiones en razonamientos, sólo estas creencias pueden justificar otras creencias. Así, por ejemplo, tener sensaciones de un objeto esférico y rojo por sí mismo no puede contar a favor de la verdad de la creencia de que hay un tomate sobre la mesa, a menos que el sujeto pueda inferir la verdad de esta creencia a partir de estas sensaciones. Sin embargo, las sensaciones de un objeto esférico y rojo no cuentan con las propiedades lógicas necesarias para participar como premisa en esta inferencia. Por lo tanto, estas sensaciones no pueden constituir razones para las creencias (cf. Davidson 1983). Este mismo razonamiento se aplica a muchos otros estados mentales sobre los cuales el sujeto no puede tener ningún acceso consciente, tales como dolores o creencias inconscientes. A continuación, examinaremos esta forma de internismo.

4.2. Internismo de acceso

El internismo de acceso es mucho más fuerte y filosóficamente más rico que el internismo mentalista. A diferencia de este último, el internismo de acceso sostiene que la creencia de un sujeto S está justificada si y sólo si S tiene algún acceso cognitivo a aquello que justifica su creencia, donde tener acceso cognitivo significa tener acceso consciente desde una perspectiva propia a, o bien las condiciones que justifican la creencia (internismo de acceso débil), o al hecho de que tales condiciones son las que justifican la creencia (internismo de

acceso fuerte). Laurence Bonjour (2010) es quizá el mayor defensor del internismo de acceso (en adelante, IA). De acuerdo con Bonjour,

... los contenidos de los estados mentales conscientes satisfacen la exigencia internista, no simplemente porque son rasgos de los estados internos de la persona, sino porque esos contenidos son cognitivamente accesibles de la manera correcta (Bonjour 2010: 205. TP).

Para Bonjour, el internismo no es meramente la teoría de acuerdo con la cual sólo estados mentales pueden justificar creencias –como lo entienden los defensores de IM– sino la teoría según la cual estos estados deben ser accesibles cognitivamente al sujeto. De lo contrario –señala Bonjour– estados mentales disposicionales o inconscientes también contarían como estados aptos para justificar creencias, lo cual va contra las intuiciones de sentido común de acuerdo con las cuales estos estados no pueden servir de base alguna para el conocimiento. Sin embargo, Bonjour también entiende que el mero acceso a las razones que justifican una creencia no es suficiente para que la creencia esté justificada. Bonjour distingue, así, dos formas distintas del internismo de acceso: una versión débil y una fuerte. De acuerdo con la versión débil:

(IAD): La creencia de S de que p está justificada si y sólo si S tiene acceso cognitivo a los estados, procesos o eventos que justifican (o constituyen una razón a favor de) la creencia de que p.

La versión débil requiere únicamente que, para que la creencia de S de que p esté justificada, S tenga acceso cognitivo a las circunstancias que justifican p. Así, por ejemplo, si las circunstancias que justifican p son eventos del mundo físico, basta con que el sujeto tenga un acceso cognitivo a estos eventos (por ejemplo, a través de una experiencia perceptiva de estos eventos) para que su creencia esté justificada. De acuerdo con la versión fuerte de IA, en cambio:

(IAF): La creencia de S de que p está justificada si y sólo si S tiene acceso cognitivo a los estados o procesos que justifican la creencia de que p y, además, tiene acceso cognitivo al hecho de que estos estados o procesos justifican lógicamente o inferencialmente la creencia de que p.

Bonjour defiende una versión fuerte del internismo de acceso. De acuerdo con

Bonjour:

... aquello que está disponible desde la perspectiva cognitiva de primera persona debe proporcionar una *razón completa* para pensar que la creencia en cuestión es *verdadera*, y todo lo que sea necesario para *comprender* plenamente esta razón debe incluirse en aquello que es accesible. Así, por ejemplo, tener acceso interno a algún hecho que pudiera constituir la base de una razón sin tener acceso a cualquier conexión lógica o deductiva de la que también depende la razón es no tener pleno acceso interno a la razón en cuestión (Bonjour 2010: 206. TP).

En otras palabras, Bonjour se compromete con la célebre tesis filosófica de corte racionalista de acuerdo con la cual, para que una creencia esté justificada, no es suficiente con que haya una razón para sostenerla, ni que el sujeto tenga acceso a ella. Es necesario también que el sujeto pueda advertir que esa razón es una razón para su creencia. En otras palabras, es necesario que el sujeto pueda responder a las razones en tanto que razones (cf. McDowell 2009b). Para ello, entiende Bonjour, el sujeto debe ser capaz de captar las razones, es decir, advertir la fuerza epistémica de las razones en virtud de las relaciones lógicas o inferenciales que éstas mantienen con las creencias. Por este motivo, para Bonjour sólo un estado mental digno de ser creído puede constituir una razón para una creencia. Bonjour es un coherentista.

El internismo de acceso fuerte rescata una importante intuición filosófica que las otras formas de internismo sencillamente parecen olvidar, y que concierne a la naturaleza *racional* del conocimiento humano. El conocimiento, sin duda alguna, es una actividad que se apoya en razones. Sin embargo, que una creencia se encuentre apoyada en buenas razones no significa que sea racional. La presencia de fuego, por ejemplo, puede ser una muy buena razón para que un ratón huya despavorido de una habitación. Sin embargo, la presencia de fuego no puede por sí misma volver racional la conducta del ratón. Para que la conducta del ratón sea racional, el ratón debe ser capaz de racionalizar su respuesta a partir del hecho de que hay fuego en la habitación. Sin embargo, para hacer tal cosa, el ratón debe ser capaz de inferir su conducta a partir de una serie de premisas tales como que (i) hay fuego en la habitación, y (ii) que el fuego puede constituir una amenaza para su supervivencia. En otras palabras, para que la conducta del ratón sea racional, éste debe ser capaz de llevar a cabo alguna suerte de razonamiento práctico. Tanto el internismo mentalista como el

internismo de acceso débil no pueden dar cuenta de esta dimensión racional del conocimiento, ya que su concepto de justificación es demasiado débil. Permítanme aclarar este punto.

Si observamos con atención el internismo mentalista y el de acceso, podremos advertir que, si bien ambos internismos se comprometen con el concepto de razón⁵⁰, lo hacen de modos diferentes. Siguiendo a Hanna Ginsborg, podemos distinguir dos sentidos distintos de “razón” (Ginsborg 2011b). En el primer sentido, una razón es todo proceso, estado o evento interno o externo al sujeto que “cuenta a favor de una creencia en particular” (Ginsborg 2011b: 141. TP). Así, por ejemplo, cuando decimos que el hecho de que las calles están mojadas constituye una buena razón a favor de la creencia de que llovió, usamos “razón” en este primer sentido. En el segundo sentido, en cambio, una razón es todo proceso, estado o evento interno, cuyo contenido es un hecho, y a partir del cual el sujeto infiere la autoridad de su creencia. Este segundo sentido de “razón” es el que paradigmáticamente utilizamos cuando decimos que una creencia es una razón para otra creencia. Cuando Bonjour caracteriza el internismo, lo hace pensando en este segundo sentido; y lo hace pensando en este segundo sentido, porque sólo este sentido es el que captura la dimensión racional de la justificación.

Pienso que Bonjour está en lo correcto. La justificación, en un sentido internista, debe capturar la propiedad normativo-racionalizadora del fenómeno de la justificación. Si vamos a ser internistas, entonces tenemos que serlo hasta las últimas consecuencias. Después de todo, el internismo es la perspectiva epistemológica que justamente intenta dar cuenta de la justificación de un modo que pueda capturar las *obligaciones* epistémico-racionales de los sujetos cognoscentes. El problema del internismo mentalista y del internismo de acceso débil es que, por un lado, se quieren comprometer con el concepto internista de la justificación, pero, por otro lado, no pueden dar cuenta de la dimensión normativo-racional de este concepto; dimensión que justamente el internismo tiene por objetivo capturar. Por este motivo, estas formas de internismo terminan colapsando con distintas variantes del externismo epistemológico. Recordemos que el externismo epistemológico es aquella teoría de la justificación que la concibe como un fenómeno que no requiere que el sujeto tenga ningún acceso

⁵⁰ En principio, toda teoría internista se compromete con una perspectiva racionalizadora de la justificación. Sin embargo, sostengo que el internismo de acceso fuerte es la única que puede dar cuenta de esta perspectiva.

cognoscitivo a los procesos, estados o eventos que cuentan a favor de su creencia. En el capítulo 8, examinaré una novedosa propuesta epistemológica defendida por Daniel Kalpokas, que intenta avanzar una forma de internismo mínimo. Veremos que esta forma de internismo es prometedora, pero que, sin embargo, es tan mínima que, al igual que sucede con el internismo mentalista y de acceso débil, termina colapsando con el externismo epistemológico.

4.3. El intelectualismo como una forma de internismo

El intelectualismo descansa en una forma paradigmática de internismo epistemológico. Recordemos un poco qué es el intelectualismo. El intelectualismo –hemos visto en los capítulos anteriores– es el punto de vista filosófico de acuerdo con el cual la habilidad para pensar conceptualmente –y por ende, la posesión de habilidades conceptuales– descansa en la habilidad para identificar y poner a jugar las razones que apoyan los pensamientos en el razonamiento. De acuerdo con este punto de vista, una criatura es capaz de pensar que algo es rojo si y sólo si es capaz de apoyar este pensamiento a partir de una buena razón –sea a partir de una percepción de que el objeto en cuestión es rojo, de un testimonio, o a partir de un principio general del cual es posible deducir el color de este objeto. Hemos visto, sin embargo, que la capacidad para identificar y poner en juego las razones en el razonamiento no implica solamente ser sensible o responsivo a estas razones sino ser sensible a ellas en tanto que razones (McDowell 2009b; Brandom 2010; Bermúdez 2003, 2010). El intelectualismo implica, por lo tanto, la capacidad para acceder cognitivamente a las razones en tanto que tales, lo cual involucra la capacidad de volverse reflexivamente sobre los contenidos de los propios pensamientos y razones a fin de identificar las relaciones lógico-inferenciales que éstos mantienen entre sí.

Ahora bien, hemos visto que, de acuerdo con los intelectualistas, la posesión de conceptos se define como la capacidad de una criatura para formar pensamientos que contienen a esos conceptos como constituyentes. Así, por ejemplo, poseer el concepto “rojo” es tener la habilidad de pensar en cosas rojas, donde pensar en cosas rojas significa formar pensamientos que contienen el concepto “rojo”. Sin embargo, para el intelectualismo pensar conceptualmente implica la capacidad de apoyar activamente los pensamientos con razones. Por lo tanto, para los intelectualistas la posesión de conceptos depende de la capacidad para apoyar la aplicación de estos conceptos sobre buenas razones. El

intelectualismo implica, por lo tanto, una concepción *epistémica* de la posesión de conceptos. Poseer un concepto –entienden ellos– es ser capaz de aplicarlo correctamente en virtud de razones, donde aplicarlo correctamente en virtud de razones significa aplicarlo en virtud de *acceder cognitivamente* a estas razones en tanto que tales. Pero acceder cognitivamente a las razones en tanto que tales es justamente lo que demanda el internismo de acceso fuerte defendido por Bonjour. El intelectualismo implica una forma fuerte de internismo de acceso.

Es importante señalar que si bien el intelectualismo implica el internismo de acceso fuerte, la relación inversa no se sostiene. Todo intelectualismo es internista de acceso, pero no todo internismo de acceso fuerte tiene que ser intelectualista. Si bien es cierto que el internismo de acceso fuerte implica la capacidad para acceder cognitivamente a la fuerza normativo-racional de los procesos, estados, o eventos que justifican las creencias o pensamientos que uno tiene, esto no tiene porqué implicar la capacidad para volverse reflexivamente sobre los propios pensamientos y razones a fin de identificar las relaciones lógico-inferenciales que ellos mantienen entre sí. En los capítulos 7 y 8, voy a avanzar una concepción epistémica internista de la posesión de los conceptos observacionales que no implica el intelectualismo. Voy a sostener que los conceptos observacionales son un tipo especial de conceptos cuya aplicación no descansa en ningún acceso cognitivo previo a ningún contenido que sirve de razón para su aplicación, sino que estos conceptos son una parte constitutiva de las discriminaciones perceptivas y, por lo tanto, se apoyan en su aplicación misma. Veremos, sin embargo, que una concepción de esta naturaleza puede preservar aún la dimensión epistémica o normativo-racional de la posesión de conceptos –que es justamente aquella que intenta rescatar el internismo de acceso fuerte de Bonjour– sin sucumbir ante los principales problemas a los que se ven enfrentadas las concepciones internistas de corte intelectualista, y que examinaremos a continuación.

4.4. Principales problemas del internismo

4.4.1. El regreso al infinito y la circularidad viciosa

Uno de los principales problemas del internismo de acceso fuerte es que no puede evitar ni el regreso infinito ni la circularidad viciosa. En los capítulos anteriores, vimos que ni el conceptualismo de Brewer y McDowell ni el no-

conceptualismo de Bermúdez y Peacocke podían evitar ninguno de estos problemas. Veremos ahora por qué esto es así. Hemos visto que el intelectualismo implica el internismo de acceso fuerte. También hemos visto que tanto el conceptualismo de Brewer y McDowell como el no-conceptualismo de Peacocke y Bermúdez descansan en el intelectualismo. Ahora bien, el internismo de acceso fuerte declara que, para estar justificado en una creencia, juicio o aplicación de un concepto, uno debe poder acceder cognitivamente a las razones que lo apoyan, lo que implica ser capaz de responder a las razones en tanto que razones. Sin embargo, esta condición produce el siguiente problema epistemológico, caracterizado célebremente por Goldman en “Internalism Exposed” (1999), y de acuerdo con el cual:

- (P1) Los principios epistémicos son parte esencial de las razones que un sujeto debe ofrecer para justificar sus creencias.
- (P2) Si el internismo es cierto, entonces tales principios deben ser accesibles al sujeto desde su propia perspectiva epistémica.
- (P3) Pero si tales principios deben ser accesibles epistémicamente al sujeto, entonces el sujeto tiene que conocerlos.
- (P4) Sin embargo, para conocer estos principios epistémicos, el sujeto tiene que acceder a los principios que los justifican.
- (P5) Estos principios no pueden servir de razones para sí mismos, so pena de caer en una circularidad viciosa.
- (P6) Luego, tiene que haber otros principios epistémicos, distintos a los principios epistémicos que el sujeto intenta conocer, que le ayuden al sujeto a apoyar su acceso epistémico a estos principios.
- (P7) Sin embargo, esto conduce a un regreso infinito, pues los principios que sirven de apoyo para los principios que el sujeto intenta conocer también deben ser accesibles epistémicamente al sujeto.

Este razonamiento representa un serio problema para el internismo de acceso; problema que ni el conceptualismo de Brewer y McDowell ni el no-conceptualismo de Bermúdez y Peacocke pueden evitar. Por ejemplo, en el caso del conceptualismo de Brewer y McDowell, este problemático razonamiento puede ser reformulado de la siguiente manera:

- (P1) Las experiencias perceptivas son una parte esencial de las razones que un sujeto debe ofrecer para apoyar o justificar la aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento o juicio.
- (P2) Si el internismo de acceso fuerte es cierto, entonces tales experiencias deben ser accesibles como razones desde la propia perspectiva epistémica del sujeto (tesis intelectualista).
- (P3) Ahora bien, el contenido de las experiencias perceptivas es conceptual (tesis conceptualista).
- (P4) Si los contenidos de las experiencias son conceptuales, entonces incluyen conceptos observacionales.
- (P5) Si los contenidos perceptivos incluyen conceptos observacionales, entonces el sujeto tiene que acceder a las razones que apoyan o justifican la aplicación de estos conceptos en la experiencia misma.
- (P6) Las experiencias perceptivas no pueden, sin embargo, servir de apoyo para la aplicación de los conceptos involucrados en sí mismas, so pena de caer en una circularidad viciosa.
- (P7) Luego, tiene que haber otro tipo de fenómenos perceptivos anteriores a las experiencias perceptivas que ayuden al sujeto a apoyar la aplicación de los conceptos observacionales en la experiencia.
- (P8) Ello conduce a un regreso infinito, pues tales fenómenos perceptivos que sirven para apoyar la aplicación de conceptos observacionales en la experiencia perceptiva también deben ser conceptuales –so pena de

caer en el mito de lo dado— y, por ende, también deben ser epistémicamente accesibles al sujeto.

En el caso de Bermúdez y Peacocke, el razonamiento puede ser reformulado en los siguientes términos:

- (P1) Las experiencias perceptivas son una parte esencial de las razones que un sujeto debe ofrecer para justificar la aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento.
- (P2) Si el internismo de acceso fuerte es cierto, entonces tales experiencias deben ser accesibles desde la propia perspectiva epistémica del sujeto en tanto que razones (tesis intelectualista).
- (P3) Ahora bien, los contenidos de las experiencias perceptivas son no-conceptuales (tesis no-conceptualista).
- (P4) Si son no-conceptuales, entonces o bien no implican contenidos de la forma *s es P*, o bien sí los implican.
- (P5) Si no implican contenidos de la forma *s es P*, entonces no pueden guiar racionalmente la aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento (lo cual niega P1)⁵¹.
- (P6) Si implican contenidos de la forma *s es P*, entonces cumplen la misma función que los contenidos conceptuales y, por ende, deben estar justificados —so pena de caer en el mito de lo dado⁵².
- (P7) Si tienen que estar justificados, entonces tiene que haber otro tipo de fenómenos perceptivos que ayuden a apoyarlos.
- (P8) Ello conduce a un regreso infinito, pues tales fenómenos perceptivos también deben ser accesibles epistémicamente al sujeto.

⁵¹ Recordemos los contenidos de escenario en 3.4.1.1.

⁵² Recordemos el caso de las proto-proposiciones en 3.4.1.2.

Como se puede observar, ni el conceptualismo de Brewer y McDowell ni el no-conceptualismo de Bermúdez y Peacocke pueden evitar el regreso infinito o la circularidad viciosa. Y no lo pueden hacer porque ambos asumen una concepción intelectualista de la cognición, que descansa en una versión internista de acceso fuerte en tanto condición de posibilidad no sólo del conocimiento, sino del pensamiento conceptual en general, y de la posesión de conceptos en particular. En los capítulos 7 y 8, voy defender un conceptualismo mínimo en la percepción, que descansa en una concepción epistémica internista pero no-intelectualista de la posesión de conceptos y que, por este motivo, puede evitar estos regresos infinitos y circularidades viciosas.

4.4.2. La ausencia de control voluntario sobre las creencias

Otro de los problemas que afecta al internismo epistemológico es la imposibilidad de mantener un control voluntario consciente respecto a nuestras propias creencias. William Alston (1988a) es quien ha efectuado esta crítica. De acuerdo con Alston, el internismo en su sentido fuerte implica que las creencias de una persona se encuentran bajo un control completamente voluntario, esto es, que el sujeto puede decidir creerlas o no en base a las razones que tiene para justificarlas. Recordemos que de acuerdo con Bonjour, la creencia de S de que p está justificada si y sólo si S no solo tiene acceso a las razones que justifican p sino a que estas razones son las que justifican inferencialmente p . Esto implica que sólo un estado mental digno de mantener relaciones inferenciales con la creencia de que p puede justificarla. Esta perspectiva internista se vincula a una concepción *deontológica* de la justificación. Quien cree un contenido debe ser capaz de hacerlo de un modo tal que pueda *decidir* si creer o no ese contenido en base a las razones que tiene para hacerlo. En su formulación analítica, la concepción deontológica de la justificación estipula que:

(CDJ) “S está justificado en creer que p si y sólo si no es el caso de que S no debe creer que p ” (Alston 1988a: 259. TP).

La concepción deontológica de la justificación implica un rol activo del sujeto epistémico respecto de sus propias creencias. Quien conoce el hecho de que p – sostienen los que defienden esta concepción– debe ser capaz de advertir que, al creer que p , ello no involucra una violación de sus obligaciones epistémicas. En

caso que sí lo hiciera, entonces este sujeto podría ser objeto de reproche por creer que *p*. Hay un deber epistémico que recae sobre el sujeto, quien tiene que *poder* ser capaz de controlar sus actitudes doxásticas en base a lo que las razones le revelan. El “yo debo”–nos enseña Kant– implica el “yo puedo”⁵³.

Ahora bien, Alston objeta que esta concepción asume una noción de la creencia como acción voluntaria que dista mucho de la realidad. Las creencias – señala Alston– difícilmente puedan estar bajo nuestra acción voluntaria. Yo no puedo decidir qué creer, o al menos no del mismo modo que puedo decidir levantar el brazo. Las creencias no son acciones. Son estados psicológicos que, al menos en el caso de los humanos, son mayormente involuntarios⁵⁴. El caso paradigmático lo representan las creencias perceptivas. En estos casos – argumenta Alston– uno no puede evitar creer que, por ejemplo, el auto es verde, o que hay un león detrás del árbol. Uno sencillamente cree lo que ve. Cuando uno ve que *p*, inmediatamente pasa a creer que *p* es el caso, sea que uno esté en lo correcto o no. Por supuesto que existen excepciones tales como las líneas Müller-Lyer. Pero si todo anda bien, y no nos encontramos bajo una ilusión óptica, entonces creemos lo que vemos de un modo involuntario. En resumen, para Alston, “únicamente tenemos apenas un pequeño control voluntario sobre algunas creencias ordinarias formadas por la introspección, la memoria y por simples inferencias incontrovertidas” (Alston 1988a: 264. TP). En el resto de los casos –señala el filósofo– el control es prácticamente nulo⁵⁵.

⁵³ En palabras de Alston: “se tiene control sobre un determinado tipo de estado sólo si también se tiene control sobre algún campo de alternativas incompatibles” (Alston 1988: 261. TP).

⁵⁴ Alston no descarta que pudieran existir seres distintos a nosotros que sean capaces de controlar a voluntad qué creer. En este sentido, el autor rechaza ciertas teorías que intentan probar la imposibilidad lógica del control voluntario de las creencias. Alston solo quiere probar la imposibilidad psicológica para hacerlo (cf. Alston 1988a: 263).

⁵⁵ Alston analiza otras formas de control voluntario de la creencia que no implican un control voluntario directo e inmediato, esto es, un control sobre qué o no creer, sino un control más indirecto, de largo plazo, en donde las acciones o actitudes proposicionales a las que uno tiene como fin arribar se enmarcan en concatenaciones de muchas conductas físicas o mentales que son involuntarias, que toman mucho tiempo, pero que tienen como consecuencia la acción o actitud proposicional deseada. Un caso es cuando nos proponemos bajar de peso. Alston también descarta todas estas posibilidades con el mismo argumento que utilizó para descartar el control voluntario directo sobre las creencias. Esto sencillamente no sucede, pues somos psicológicamente incapaces de mantener un control, por más indirecto que sea, sobre qué actitud proposicional adoptar (cf. Alston 1988a: 268-277).

4.4.3. Criaturas no-reflexivas

El último de los problemas a los que se ven enfrentadas las posiciones internistas es el problema de cómo dar cuenta del conocimiento, creencias y juicios en criaturas que son incapaces de reflexionar (cf Burge 2003). El internismo de acceso, al menos en su versión intelectualista, implica que sólo una criatura que es capaz de acceder cognitivamente a las razones en tanto que razones es capaz de tener creencias o pensamientos con un contenido especificable. En otras palabras, el intelectualismo hace de la justificación internista una condición de posibilidad del pensamiento mismo. Sin embargo, hemos visto que acceder a una razón en tanto que razón implica ser capaz de evaluar la razón que apoya la creencia o pensamiento en cuestión, lo cual implica, a su vez, la reflexión. Después de todo, sólo quien es capaz de examinar sus propios pensamientos a la luz de razones es capaz de justificar inferencialmente su pensamiento. En el apartado 3.4.2 del capítulo 3, vimos que, al menos en su versión canónica, la reflexión implica el dominio de un lenguaje. Esto es así, ya que volverse reflexivamente sobre los propios pensamientos implica pensamientos de segundo orden (pensamientos sobre pensamientos), y tener pensamientos de segundo orden es posible si se posee un lenguaje natural (Bermúdez 2010). Pero entonces, ¿qué sucede con todas aquellas criaturas que no dominan un lenguaje?

En “Perceptual Entitlement” (2003), Burge expresa su preocupación por una epistemología hiper-intelectualizada que excluye del ámbito del conocimiento a todas estas criaturas. Para Burge, es innegable que animales no-humanos y niños pre-lingüísticos son criaturas capaces de conocer o al menos albergar algunas creencias básicas acerca del mundo. Estos conocimientos son los que justamente les posibilitan a estas criaturas navegar apropiadamente por su entorno y satisfacer, así, sus demandas biológicas más básicas. Ahora bien, si el conocimiento se encuentra atado a la justificación en el sentido internista que hemos examinando anteriormente, entonces tales criaturas no podrían estar justificadas en ninguna de sus creencias y, por ende, no podrían realmente conocer ningún hecho del mundo. Bonjour expresa una preocupación similar. A pesar de que Bonjour defiende un internismo de acceso fuerte, reconoce que una perspectiva tal tiene sus límites, en especial cuando nos enfrentamos a estos casos. Bonjour incluso extiende esta preocupación a humanos adultos poco instruidos en epistemología. En efecto, supongamos que un adulto carece de los

conceptos de “razón”, “justificación”, “inferencia”, etc. *Ex hypothesi*, estos adultos tampoco podrían acceder a las razones en tanto que razones –o a captar el rol inferencial de sus razones a favor de sus creencias. Después de todo, carecen de los conceptos necesarios para hacer tal cosa (cf. Bonjour 2010: 207).

El internismo de acceso, al menos en su versión intelectualista, no puede evitar enfrentarse a esta dificultad. De allí que algunos filósofos hayan optado por defender posiciones no-conceptualistas para el caso de criaturas no-reflexivas (Bermúdez 2003; Burge 2003; Peacocke 1992). Dado que para ellos, el pensamiento conceptual descansa en una concepción internista de corte intelectualista de la justificación, el espacio para la cognición en criatura no-reflexivas queda necesariamente reducido a contenidos no-conceptuales (cf. Burge 2003). Al final del capítulo 3, he adelantado que la necesidad de atribuir contenidos no-conceptuales a criaturas no-reflexivas a partir de una teoría de las condiciones para la posesión de conceptos demasiado demandante a nivel cognitivo se desvanece si se ofrece una explicación de la posesión de conceptos que no presupone el intelectualismo. Esto es lo que haré en los capítulos 7 y 8. En efecto, allí veremos que una teoría conceptualista de la percepción que descansa en una concepción epistémica internista de la posesión de conceptos no tiene necesariamente que comprometerse con capacidades reflexivas como lo hace el intelectualismo. Una teoría de este naturaleza puede dar cuenta de la dimensión normativa de los conceptos, que intenta capturar el internismo de acceso, y al mismo tiempo evitar los problemas que se enfrenta toda teoría internista de corte intelectualista: los regresos y circularidades viciosas, el control voluntario de las creencias y, sobre todo, el problema de atribuir contenidos conceptuales a criaturas no-reflexivas.

CAPÍTULO 5

EXTERNISMO EPISTEMOLÓGICO

En el capítulo anterior, examinamos distintas variantes internistas aplicadas al concepto de justificación. Hemos visto que el intelectualismo implica una forma de internismo de acceso fuerte, el cual, bajo la interpretación intelectualista, produce una serie de problemas que ni el conceptualismo de Brewer y McDowell ni el no-conceptualismo de Bermúdez y Peacocke pueden evitar. El internismo epistemológico contrasta con una concepción opuesta acerca de la justificación: el externismo. El externismo epistemológico es la teoría de acuerdo con la cual una creencia puede estar justificada con independencia de si el sujeto tiene o no acceso cognitivo al proceso, estado o evento que justifica su creencia. Así, por ejemplo, de acuerdo con los externistas, el hecho de que la calles estén mojadas puede perfectamente justificar, si las condiciones epistémicas son las apropiadas, mi creencia de que llovió hace relativamente poco tiempo. Los externistas no niegan que procesos, estados o eventos internos del sujeto puedan justificar creencias. De hecho, la percepción es uno de sus procesos epistémicos favoritos. Para ellos, “externo” no refiere a externo a (fuera de) la mente, sino a independiente del acceso cognitivo consciente por parte del sujeto. El externismo, en otras palabras, se opone al internismo de acceso. A continuación, examinaremos la versión más popular del externismo epistemológico: el confiabilismo. En el apartado 4.1, voy a reconstruir los principales axiomas del confiabilismo tal y como fueron defendidos por Alvin Goldman en su célebre “What is Justified Belief?” (1979). En el apartado 4.2,

voy a examinar dos formas de confiabilismo atadas al no-conceptualismo: el externismo internista de William Alston y las autorizaciones perceptivas de Tyler Byrge. En el apartado 4.3, voy a examinar las principales críticas que se le han efectuado al confiabilismo. Voy a mostrar que, si bien el confiabilismo captura la estrecha relación entre la justificación y la verdad, no puede dar cuenta, sin embargo, de la dimensión normativa de esta relación y, por ende, no puede ofrecer una explicación adecuada de la relación racional entre los contenidos de la percepción y los de la cognición. Veremos que la confiabilidad –que es el fenómeno preferido de los externistas– es necesaria pero no suficiente para cualquier explicación filosófica que quiera dar cuenta de las relaciones racionales entre los contenidos de la percepción y la cognición.

5.1. Confiabilismo

El confiabilismo es el paradigma del externismo epistemológico. Esta teoría fue originalmente postulada y defendida por Alvin Goldman en su artículo “What is Justified Belief?” (1979). De acuerdo con Goldman, una explicación apropiada de la justificación debe proporcionar “las condiciones substantivas que especifican cuándo una creencia se encuentra justificada” (Goldman 1979: 1. TP). Sin embargo, para Goldman una explicación tal no puede presuponer términos epistémicos en su *explanans*. Por “términos epistémicos”, Goldman entiende aquellos términos que refieren a fenómenos cognoscitivos tales como “justificado”, “garantizado”, “razones”, “saber que”, “ver que”, “aprehender”, etc. A lo largo de su artículo, Goldman examina distintas variantes de internismo, y las descarta en razón de que todas ellas presuponen conceptos epistémicos tales como el de “auto-evidente”, “indubitable”, “auto-presentante”, “infalible”, etc. Todas estas alternativas –señala Goldman– “confieren el estatus de ‘justificado’ a una creencia sin restricción acerca de *por qué* la creencia es sostenida, es decir, de qué es aquello que *causalmente inicia* la creencia o la sostiene” (Goldman 1979: 8. TP). Goldman defiende, entonces, una teoría *genética* de la justificación. Para Goldman, los procesos de formación de creencias son un ingrediente esencial de la justificación. Pero ¿qué procesos?

Hay procesos de formación de creencias que son mejores que otros. En general, las habladurías, los deseos, las generalizaciones toscas, las adivinanzas y el tarot son malos procesos de formación de creencias. Casi nunca generan creencias correctas o verdaderas. De hecho, confunden más a la gente de lo que

realmente les ayudan. La percepción, los buenos informes de divulgación científica, los razonamientos lógicamente válidos y los recuerdos, en cambio, son mucho mejores candidatos para producir creencias verdaderas. Estos procesos –señala Goldman– son mucho más confiables. Para Goldman, entonces, los procesos de formación de creencias que participan en la justificación son aquellos que son *confiables* para la preservación de la verdad. En palabras de Goldman:

El estatus justificatorio de una creencia es una función de la confiabilidad de los procesos que las causan, donde “confiabilidad” consiste en la tendencia del proceso a producir creencias que son verdaderas (Goldman 1979: 10. TP).

Dado que la confiabilidad de un proceso para producir creencias verdaderas es un fenómeno relativamente vago, esta teoría no puede garantizar la verdad del 100% de las creencias que se encuentran justificadas. El confiabilismo descansa en una visión probabilística de la tasa de verdad que producen los procesos de formación de creencias. De este modo, los procesos de formación de creencias que a veces producen errores siguen proveyendo justificaciones para las creencias. En otras palabras, la teoría confiabilista permite que a veces puedan haber creencias justificadas que son falsas (cf. Goldman 1979: 11).

Ahora bien, una teoría confiabilista de la justificación debe poder dar cuenta de una distinción intuitiva entre aquellas creencias que son el resultado de un proceso no-epistémico confiable (independiente de creencias) de aquellas que resultan de procesos epistémicos cuya confiabilidad se encuentra condicionada por el estatus epistémico de las creencias que ingresan como inputs en estos procesos (por ejemplo, el proceso del *modus ponens*). Es importante dar cuenta de esta distinción, ya que para todos aquellos procesos epistémicos que toman creencias como inputs, su confiabilidad se encuentra condicionada por el estatus epistémico de las creencias que ingresan como inputs en estos procesos. Por ejemplo, el *modus ponens* es un proceso o mecanismo inferencial que arroja creencias verdaderas si y sólo si sus premisas son verdaderas. Por lo tanto, el *modus ponens* es un proceso epistémico cuya confiabilidad se encuentra condicionada por el estatus epistémico de las creencias que ingresan como inputs en este proceso de razonamiento. Goldman advierte este hecho. Para este autor, las creencias pueden adquirir el estatus de justificado siempre que, o bien sean el resultado de un proceso no-epistémico que produce creencias verdaderas con un alto grado de confiabilidad, o sean el resultado de un proceso epistémico

que produce creencias verdaderas con un alto grado de confiabilidad, siempre que las creencias que el proceso toma como inputs estén a su vez justificadas. De este modo, para Goldman la creencia de S de que p en t está justificada si y sólo si:

- (i) La creencia de S de que p en t es el resultado de un proceso independiente de creencias que es (incondicionalmente) confiable.
- (ii) La creencia de S de que p en t es el resultado de un proceso dependiente de creencias que es condicionalmente confiable, y las creencias que el proceso toma como inputs para producir la creencia de que p en t se encuentran ellas mismas justificadas.

Como se puede observar, el confiabilismo es una teoría externista de la justificación, ya que para que una creencia esté justificada no es necesario que el sujeto advierta cuál es el proceso que justifica su creencia, ni que ese proceso es un proceso confiable para la producción de creencias verdaderas. En otras palabras, el sujeto no tiene que tener ningún acceso cognitivo ni los procesos o estados que produce sus creencias, ni al hecho de que tales procesos sean confiables para la producción de creencias verdaderas. El confiabilismo contrasta claramente con el internismo epistemológico, en tanto los internistas – al menos en su visión más fuerte– exigen que el sujeto que tiene la creencia pueda en algún sentido advertir que la verdad de su creencia se encuentra garantizada por algún proceso, evento o estado que brinda, al menos para él, una razón a favor de esa creencia. En este sentido, el confiabilismo puede sortear los principales problemas del internismo epistemológico. Al no requerir que el sujeto tenga acceso a la confiabilidad de los procesos responsables de la producción de sus creencias, los regresos y circularidades viciosas, el problema del control voluntario de las creencias y, por sobre todo, el problema de atribuir conocimiento a criaturas no-reflexivas se desvanecen. Ya no es necesario ser capaz de efectuar reflexiones consientes, ni inferencia alguna, sobre los procesos o estados que producen creencias verdaderas para que éstas estén justificadas. Una epistemología confiabilista es, por principio, una epistemología no-intelectualista y, por ende, puede extender el reino del conocimiento a criaturas incapaces de reflexionar. En el próximo apartado, veremos dos concepciones confiabilistas de la justificación que van en esta dirección.

5.2. Confiabilismo y no-conceptualismo

El confiabilismo ha constituido un excelente refugio para algunas variantes de no-conceptualismo. Recordemos que sostener el no-conceptualismo y el internismo epistemológico producía una serie de inconvenientes insuperables: los regresos infinitos, las circularidades viciosas, o en su defecto, el mito de lo dado. Algunos no-conceptualistas pensaron que una forma apropiada de evitar estos inconvenientes era abandonando el internismo. A continuación, examinaremos dos propuestas no-conceptualistas que a su vez se sostienen en concepciones confiabilistas de la justificación epistémica: (a) el externismo internista de William Alston, y (b) la autorización perceptiva de Tyler Burge.

5.2.1. *El internismo externista de Alston*

William P. Alston es un defensor tanto del no-conceptualismo en la percepción (2002) como del externismo en la justificación (1988b). De acuerdo con Alston, los contenidos de la percepción son contenidos de pareceres. Como tales, constituyen modos de conciencia (*awareness*) no-conceptual de objetos físicos existentes. Alston sostiene que estos modos de conciencia perceptiva no son conciencias sobre hechos sino sobre particulares. Cuando veo una taza blanca, por ejemplo, tengo conciencia no-conceptual de la blancura de la taza. La taza luce blanca ante mis ojos. Pero esto no significa que mi percepción sea acerca del hecho de que la taza es blanca. Sencillamente, en la percepción estoy *presentado* con la blancura de la taza –y no con la taza siendo blanca. En palabras de Alston:

Aunque a menudo se supone que “X luce P a S” significa “S toma a X como siendo P”, esto cae bajo la obvia objeción de que lo primero podría ser verdadero a pesar de que S carezca del concepto P. Por ejemplo, X podría lucir como un mango para mí (presentar el tipo de apariencia visual típica de un mango), aunque nunca haya formado el concepto de mango y, por lo tanto, sea incapaz de tomar X como siendo un mango (Alston 2002: 72. TP).

A pesar de sus manifiestas similitudes con las teorías de los datos sensoriales y la teoría de los *pareceres* de los positivistas lógicos, Alston deja en claro sus diferencias con respecto a estas teorías. Por un lado, las conciencias no-conceptuales de Alston no son indubitables ni infalibles. En la percepción

muchas veces las cosas lucen de modos diferentes de cómo realmente son (Alston 2002: 71). Por otro lado, tampoco implican compromisos anti-realistas ni una metafísica de datos sensibles. Cuando a un sujeto S un objeto x le parece visualmente P , x y P existen; son objetos y propiedades del mundo físico. En percepciones normales –señala Alston– “la conciencia no-conceptual del aparecer es una conciencia del objeto externo percibido” (Alston 2002: 72. TP).

Ahora bien, en “Internalist Externalism” (1988b) Alston defiende una concepción confiabilista de la justificación epistémica. Para Alston, la justificación implica necesariamente la confiabilidad de los procesos que producen creencias. Sin embargo, a diferencia de Goldman, introduce en su concepción confiabilista de la justificación algunos ingredientes internistas que suavizan su externismo. Para Alston, la creencia de S de que p está justificada si y solo si:

- (1) La creencia de S de que p deriva de una serie de eventos, G, tales que:
 - (a) los miembros de G son el tipo de cosas accesibles a sujetos humanos normales (experiencias, creencias, etc);
 - (b) los miembros de G son accesibles a S a través de la reflexión; y
 - (c) G es un indicador confiable de la creencia de S de que p ;
- (2) S no tiene creencias adicionales que minan la confiabilidad de G.

Evidentemente, el confiabilismo de Alston dista mucho del de Goldman. Alston restringe los procesos o mecanismos que pueden participar en la justificación de las creencias a tan sólo aquellos que pueden ser accesibles a sujetos humanos normales a través de la reflexión. Estos procesos necesariamente tienen que ser procesos internos del sujeto tales como percepciones, creencias, deseos y demás estados mentales del sujeto que son susceptibles de ser objeto de la reflexión consciente. Alston no explica en detalle qué entiende por reflexión. Pero uno puede suponer que cuando habla de reflexión se refiere a la capacidad de los sujetos de volverse conscientemente sobre los propios contenidos mentales. En otras palabras, para Alston reflexión es equivalente a pensamiento de segundo orden. Ahora bien, si bien Alston introduce la reflexión en su análisis de la

justificación, no le otorga el papel predominante que sí le otorgan las concepciones internistas de la justificación. Para Alston, para que una creencia esté justificada basta con que haya sido producida por un tipo de proceso o estado interno del sujeto (por ejemplo, una percepción), que sea pasible de ser objeto de reflexión, y que confiablemente produzca creencias mayormente verdaderas. No es necesario, por lo tanto, que el sujeto acceda –o ni siquiera que sea capaz de acceder– reflexivamente al proceso o estado que confiablemente produjo su creencia. Basta con que este proceso o estado sea un tipo de proceso o estado apto para ser objeto de la reflexión consiente. De este modo, un animal no-humano o un niño pequeño incapaz de efectuar reflexiones podría estar igualmente justificado que un humano adulto si su creencia fuese producida por un tipo de proceso interno confiable que, para el caso de humanos adultos, es apto para ser objeto de reflexión consiente.

La defensa del confiabilismo de Alston se enmarca en su defensa del no-conceptualismo. En “Sellars and ‘The Myth of the Given’” (2002) y “What’s Wrong with Immediate Knowledge? (1983)”, Alston no sólo defiende el no-conceptualismo en la percepción, sino que critica posiciones internistas como las de Sellars, Davidson y Bonjour, en tanto entiende que estas posiciones se sustentan en un *non-sequitur*, a saber: derivar el estatus de justificado de una creencia a partir de la actividad de justificar. En efecto, para Alston la actividad de justificar o dar respaldo a una creencia es una actividad eminentemente reflexiva y consiente que requiere el dominio de razones, transiciones inferenciales y, por ende, del dominio de un lenguaje. Sin embargo, que una creencia esté justificada no tiene por qué implicar que el sujeto sea capaz de respaldarla inferencialmente con razones –esto es, de justificarla activamente. De acuerdo con Alston, una creencia perceptiva de S, digamos “x es rojo”, puede estar perfectamente justificada *prima facie* por una percepción visual no-conceptual de S de que x le parece rojo. Si S no tiene razones en contra de su creencia y su sistema visual está funcionando correctamente, entonces su percepción visual no-conceptual de que x luce rojo justifica su creencia de que “x es rojo” (cf. Alston 2002: 82-85). Para Alston, las percepciones no-conceptuales son estados o procesos mentales del tipo apropiado que *causan*, en las condiciones epistémicas adecuadas, creencias con una alta tasa de verdad. Las causas –sostiene Alston en contra de Sellars y Davidson– pueden ser justificaciones siempre que satisfagan ciertas condiciones, a saber: las

condiciones que Alston estipula para la justificación, y que hemos examinado arriba (cf. Alston: 84).

5.2.2. La autorización perceptiva de Tyler Burge

En “Perceptual Entitlement” (2003), Burge avanza una tesis sustantiva a favor de una epistemología no-intelectualista capaz de dar cuenta de la capacidad de criaturas no-reflexivas (tales como animales no-humanos y niños pre-lingüísticos) para tener creencias justificadas acerca del mundo. Esta teoría, que mucho le debe al confiabilismo, es la teoría de la autorización perceptiva. De acuerdo con Burge, las garantías epistémicas, esto es, aquellas que dan fe de la verdad de una creencia, pueden ser de dos tipos: o bien justificaciones (razones) o bien autorizaciones. Las primeras suponen el arte del razonamiento y, por lo tanto, son atribuibles únicamente a criaturas que gozan de sofisticadas capacidades epistémicas. Las autorizaciones perceptivas, en cambio, descansan en la confiabilidad de los mecanismos que tienen por función producir creencias perceptivas y, por ende, no requieren que el sujeto epistémico posea ninguna capacidad para acceder cognitivamente ni reflexionar sobre los hechos que autorizan sus creencias. En este sentido, Burge sostiene que una criatura incapaz de comunicarse lingüísticamente, o que sencillamente carece de los conceptos epistémicos necesarios para entrar en el juego de dar y pedir razones, puede no obstante encontrarse autorizada a creer un contenido proposicional, digamos p , en virtud de que la creencia de que p es fruto de un mecanismo confiable que produce, en la mayoría de los casos, y en las circunstancias apropiadas, creencias verdaderas.

Por supuesto, las autorizaciones perceptivas no son meros accidentes epistémicos. Las mismas son verdaderas garantías para las creencias perceptivas, ya que descansan en la *confiabilidad* de los mecanismos perceptivos que son responsables de la producción de las creencias perceptivas. En otras palabras, una criatura S se encuentra autorizada a creer un contenido observacional p si y solo si S se encuentra en un estado perceptivo P con un contenido determinado c , donde P es un indicador confiable de la verdad de la creencia de que p . Lógicamente, la autorización perceptiva no demanda que la criatura que se encuentra autorizada a creer que p sea capaz de reflexionar acerca del contenido de su propio estado perceptivo P ni de la confiabilidad de los mecanismos perceptivos que la produjeron. Basta con que la creencia de que

p haya sido causada por el hecho de que *S* percibe un estados de cosas *c*, donde percibir un estados de cosas *c* es estar en un tipo de estado psicológico-perceptivo *P* con un contenido representacional *c* que causa, en la mayoría de los casos, y en las condiciones apropiadas, creencias verdaderas.

Burge entiende que la justificación es un concepto fundamentalmente internista. Por eso mismo, a diferencia de externistas como Goldman, reserva el concepto de justificación para el ámbito del razonamiento y la reflexión. Sin embargo, introduce el concepto de autorización perceptiva justamente para dar cuenta de este segundo tipo de garantía epistémica, esto es, la garantía externista. De este modo, la autorización perceptiva constituye un tipo de garantía epistémica que, a diferencia de la justificación, puede dar cuenta del hecho intuitivo de que ciertas criaturas se encuentran muchas veces garantizadas en sostener creencias perceptivas aun cuando carecen de razones a favor de ellas, o no disponen de los conceptos necesarios para razonar sobre ellas. Los niños pre-lingüísticos y animales no-humanos superiores representan ejemplos paradigmáticos a este respecto. Lo característico de estas criaturas es que no sólo carecen de conceptos tales como el de “garantía”, “justificación” y “razón”, sino que ni siquiera es del todo claro que gocen de habilidades meta-representacionales o reflexivas características de los procesos de razonamiento (Bermúdez 2003). Sin embargo –entiende Burge– no por ello son incapaces de conocer hechos de su entorno. Para Burge, tales criaturas pueden estar autorizadas a creer, ya que gozan de sistemas perceptuales altamente confiables, los cuales, aunque incapaces de producir razones, producen estados representacionales no-conceptuales que brindan garantías para sus creencias perceptivas (cf. Burge 2003: 525).

Una de las principales razones por la que Burge defiende las autorizaciones perceptivas la constituye su defensa del no-conceptualismo en la percepción. Para Burge, la percepción es una capacidad psicológica primitiva que tiene por función representar no-conceptualmente el entorno (Burge 2010). Apoyado en evidencia arrojada por la psicología de la percepción y la psicología cognitiva –especialmente, en los trabajos de David Marr (1982)– Burge sostiene que la percepción es la capacidad mental representacional más básica, compartida por humanos y no-humanos, en donde los particulares del entorno son representados de manera funcional-computacional, a partir de ciertas reglas algorítmicas que construyen espacialmente la figura, forma, color, densidad, textura, relaciones espaciales, etc., de los objetos percibidos (cf. Burge 2010: 92-94). Para Burge,

las representaciones perceptivas son similares a las proposiciones en tanto que ambas se encuentran constituidas por representaciones de particulares y propiedades. Sin embargo, no son lo mismo. En la proposición, una propiedad es predicada de un particular. En la percepción, en cambio, el particular es acompañado por la propiedad de manera *atributiva*. La percepción, en otras palabras, es una operación mental cuya función es atribuir –y no predicar– propiedades a particulares. En tanto son no-proposicionales, los contenidos de la percepción son no-conceptuales. Los conceptos –entiende Burge– son libres de contexto en un sentido en que las atribuciones en la percepción no lo son. En efecto, para Burge, la percepción no sirve únicamente para singularizar objetos particulares sino para representar estos objetos como teniendo ciertas propiedades o atributos particulares. Sin embargo, los atributivos perceptivos no son conceptos, en tanto estos últimos pueden ser empleados en “atribuciones puras libres de contexto”. Las atributivos perceptivos, en cambio, se encuentran limitados al contexto perceptivo (cf. Burge 2010: 540 ss)⁵⁶. En resumen, para Burge la percepción es una capacidad mental *autónoma*, esto es, independiente de todo otro proceso cognitivo, y *primitiva*, esto es, su potencial representacional no deriva de ninguna otra capacidad representacional más básica.

Ahora bien, hemos visto que Burge no reniega del concepto internista de justificación. A diferencia de Goldman, Burge cree que la justificación es un fenómeno esencialmente internista, el cual implica la reflexión y la posesión de un lenguaje. El problema es que, si los contenidos de la percepción son no-conceptuales, entonces no pueden ser parte de las razones justificatorias que una criatura puede presentar a favor de una creencia. Después de todo, hemos visto que sólo los estados mentales que poseen una estructura conceptual pueden ser objeto de la reflexión lingüística. Burge está de acuerdo con los intelectualistas

⁵⁶ La diferencia entre atribuir y predicar puede ser ejemplificada a través de la diferencia estructural que manifiestan los siguientes contenidos: “este cuadrado rojo” y “este cuadrado es rojo”. En el primero, “rojo” cumple una función atributiva. En el segundo caso, “rojo” cumple una función predicativa. No estoy del todo seguro de la validez de esta distinción. Para Burge, la atribución es anterior a la predicación. Sin embargo, cuando uno examina la atribución, parece imposible no reducirla a una suerte de predicación encubierta. Siguiendo a Russell, podemos decir que “este cuadrado rojo” no es otra cosa que una descripción definida que contiene un demostrativo y, por ende, no es más que una expresión singularizadora que adopta la forma “esto, que es un cuadrado y es rojo”. Hay muchas cosas que se pueden decir sobre la atribución, las que no serán atendidas aquí por razones de relevancia respecto al tema que estamos examinando.

en que la reflexión implica conceptualidad. Sin embargo, no quiere negar que la percepción juegue roles epistemológicos en la cognición. Burge postula, entonces, las autorizaciones perceptivas para dar cuenta del rol intuitivo que las percepciones juegan en el conocimiento, y preservar a su vez sus compromisos no-conceptualistas. En otras palabras, Burge avanza un sofisticado conjunto de teorías no-intelectualistas a fin de dar cuenta del conocimiento en casos básicos, en donde ni los conceptos, ni la reflexión y el lenguaje están presentes. En el capítulo 8, volveremos a las autorizaciones perceptivas de Burge, en el marco de una defensa de un internismo mínimo en la percepción.

5.3. Principales problemas del confiabilismo

Existen buenos motivos para sostener el confiabilismo. Como hemos observado en el apartado anterior, el confiabilismo puede ayudar a posiciones no-conceptualistas del contenido de la percepción, evitándoles caer en circularidades viciosas, regresos infinitos o en el mito de lo dado. Dado que ya no es necesario reflexionar sobre los propios contenidos perceptivos para que éstos puedan colaborar epistémicamente en las creencias empíricas, la pregunta sobre en qué descansan epistémicamente los contenidos perceptivos se desvanece. La percepción, para Alston y Burge, es un proceso causal que arroja contenidos no-conceptuales los cuales, a su vez, son responsables de producir creencias empíricas con un alto grado de verdad y, por lo tanto, son perfectamente aptos para otorgar el estatus de justificado –o autorizado en el caso de Burge– a creencias empíricas u observacionales. En este apartado, examinaremos tres críticas que se le han efectuado a las teorías confiabilistas. A pesar de las ventajas con las que corre el confiabilismo en relación al internismo, veremos que, a diferencia de éste último, el confiabilismo no puede dar cuenta de una propiedad esencial del conocimiento y la creencia: su dimensión normativa.

5.3.1. El problema de la generalidad

Uno de los principales problemas que se le ha atribuido al confiabilismo es el problema de la *generalidad*. En “The Generality Problem for Reliabilism” (1998), Conee y Feldman señalan que el confiabilismo, al menos tal y como es formulado por Goldman en (1979), no puede diferenciar tipos de procesos

confiables y, por ende, no puede realmente determinar cuáles son las condiciones que garantizan la verdad de una creencia. Recordemos que para Goldman, una creencia está justificada si y sólo si es el resultado de un proceso que produce mayormente creencias verdaderas. El problema es que los procesos por sí mismos no pueden ser confiables. La confiabilidad de los procesos particulares deriva de los tipos de procesos a los que estos pertenecen, y que, en sentido estricto, son los únicos capaces de garantizar verdad con un alto grado de confiabilidad. La confiabilidad, entonces, no es realmente una propiedad de los procesos o mecanismos que producen creencias sino de los tipos de estos procesos o mecanismos. Goldman reconoce este punto cuando señala que:

Signifiquemos por “proceso” una operación o procedimiento funcional, es decir, algo que asigna ciertos estados (“inputs”) a otros estados (“outputs”). Los outputs en el presente caso son estados de creencia. Bajo esta interpretación, un proceso es un *tipo* en contraposición a una *instancia*. Esto es totalmente apropiado, ya que sólo los tipos tienen propiedades estadísticas tales como producir verdad el 80% del tiempo; y son precisamente esas propiedades estadísticas las que determinan la confiabilidad de un proceso. Por supuesto, también queremos hablar de un proceso como causante de una creencia, y parece que los *tipos* son incapaces de ser causas. Pero cuando decimos que una creencia es causada por un proceso particular, entendido como un procedimiento funcional, podemos interpretarlo como significando que es causado por los inputs particulares que ingresan al proceso (y por los eventos intermedios “a través de los cuales” el proceso funcional transporte los inputs hacia los outputs) en la ocasión particular (Goldman 1979: 11. TP).

Conee y Feldman argumentan que una teoría de la justificación apropiada debe ser capaz de individuar los tipos de procesos confiables para cada proceso particular responsable de la formación de creencias particulares. Sin embargo, esto presenta el siguiente problema: ¿cómo se podrían individuar los tipos de procesos a los que pertenecen los procesos particulares, y cuáles podrían ser los criterios que ayudaran a individuar los tipos de procesos a fin de explicar que cada creencia particular es el resultado de un y sólo un tipo de proceso? Después de todo, cada proceso de formación de una creencia particular puede ser subsumido exitosamente bajo distintos tipos de procesos, algunos más confiables que otros. Las percepciones individuales, por ejemplo, son típicos casos de formadores confiables de creencias. El problema es que cada percepción individual puede ser subsumida bajo distintos tipos de procesos,

algunos más confiables que otros: el tipo de proceso causal de irritación superficial de la córnea; el tipo de proceso que computa el estímulo visual a partir de leyes algorítmicas; el tipo de proceso que estructura representaciones visuales; etc. Pero entonces, ¿cuál de todos estos tipos de procesos es realmente el responsable de conferir confiabilidad a la creencia que fue causada por una percepción visual particular?

Para Conee y Feldman, una respuesta a estas pregunta debería contemplar como mínimo las siguientes tres condiciones: (i) debe ser universal, esto es, debe poder aplicarse a todos los casos de justificación y no caso por caso de una manera *ad hoc*; (ii) debe dar cuenta de la confiabilidad de los tipos de procesos en relación con la justificación de las creencias; y (iii) debe mantenerse fiel al espíritu del confiabilismo, esto es, los criterios que ayuden a individuar los tipos de procesos confiables no deben presuponer términos epistémicos (cf. Conee & Feldman 1998: 4-5). El problema –señalan estos filósofos– es que, al menos hasta ahora, no ha habido nadie que haya podido ofrecer una respuesta que pueda satisfacer estas tres condiciones. Conee y Feldman analizan tres posibles respuestas que, de un modo u otro, se pueden hallar en la literatura epistemológica, y que fracasan en cumplir con las condiciones que los autores estipulan. Estas respuestas son: (1) el sentido común; (2) la ciencia; y (3) el contexto. El sentido común es el que explota Goldman con mayor énfasis. Son básicamente casos típicos de formación de creencias con el que todos nosotros nos podríamos sentir identificados en nuestros tratos cotidianos con el mundo: percepciones visuales, recuerdos, inferencias, etc. Las respuestas que descansan en la ciencia apelan a clases naturales, al realismo psicológico y a otras categorías provenientes de la ciencia tales como funciones biológicas, computacionales, etc. Las respuestas que derivan del contexto, por último, son aquellas que imponen restricciones pragmáticas que derivan de los contextos particulares de formación de creencias. De una manera lúcida y crítica, Conee y Feldman van mostrando que ninguna de estas respuestas realmente puede ayudarnos a determinar con máxima determinación el tipo de generalidad que requiere el confiabilismo. Dado que el tipo de crítica que desarrollan Conee y Feldman es abierta –esto es, descansa en el análisis empírico de casos que fracasan– pero no es un argumento modal que prueba la imposibilidad del confiabilismo para todo escenario posible, dejaremos de lado esta crítica, y avanzaremos con otras más contundentes.

5.3.2. *El problema del genio maligno y del clarividente*

Bonjour es quien ha efectuado una de las críticas más poderosas contra el confiabilismo. De acuerdo con Bonjour, el confiabilismo no puede evitar dos consecuencias igualmente insatisfactorias. Por un lado, no puede evitar casos donde uno intuitivamente diría que una persona se encuentra racionalmente justificada en creer un contenido p y, sin embargo, dado que el proceso que produjo la creencia de que p no es confiable, no se encontraría justificada desde el punto de vista confiabilista (Bonjour 2010: 211). Por otro lado, tampoco puede evitar el efecto contrario, esto es, no puede evitar casos donde uno diría intuitivamente que una persona es irracional e irresponsable al sostener una creencia que, al haber sido causada por un mecanismo confiable, se encuentra no obstante justificada desde el punto de vista confiabilista (Bonjour 2010: 217). Llamaremos “el argumento del genio maligno” al primer caso, y “el argumento del clarividente” al segundo. El primer argumento prueba que la confiabilidad no puede ser una condición necesaria para la justificación. El segundo, en cambio, prueba que la confiabilidad no puede ser una condición suficiente.

El argumento del genio maligno es el siguiente. Supongamos –nos dice Bonjour– un grupo de personas que viven en un mundo controlado por un genio maligno cartesiano. En este mundo, el genio maligno es capaz de controlar todos los procesos cognitivos de los sujetos, engañándolos sistemáticamente, de tal suerte que todas las creencias que forman estas personas a partir de sus percepciones e introspecciones terminan siendo falsas. Supongamos, además, que las personas que habitan en este mundo son personas muy cuidadosas, que llevan a cabo distintas investigaciones de una manera atenta y responsable a fin de obtener nuevos y mejores conocimientos de su entorno. Al igual que nosotros, ellos acumulan grandes cantidades de evidencia sensorial, formulan hipótesis y teorías, someten sus creencias y teorías al escrutinio de la evidencia empírica, e incluso construyen grandes sistemas filosóficos con el propósito de armonizar todo el conocimiento que van adquiriendo. Desde un punto de vista intuitivo, las creencias y teorías de los habitantes de este plantea parecen estar tan justificadas como las nuestras. Después de todo, “su situación epistémica parece ser totalmente indiscernible o incluso superior a la nuestra” (Bonjour 2010: 2011. TP). Sin embargo, en su mundo hay un genio maligno que ejerce un control negativo sobre los procesos cognitivos que producen las creencias de estas personas, tal que las vuelve a todas falsas. Los procesos de formación de

creencias de estos habitantes son, por lo tanto, no-confiables. Pero si todas las creencias y teorías de los habitantes de este extraño planeta son producidas por procesos no-confiables, entonces desde el punto de vista confiabilistas ninguna de sus creencias o teorías podría estar justificada. Pero esto va en contra de la intuición inicial que rescata Bonjour de acuerdo con la cual las creencias y teorías de estos habitantes parecen estar tan justificadas como las nuestras.

El argumento del clarividente intenta justamente probar lo contrario. Imaginemos –nos dice Bonjour– un mundo donde existe un proceso particular de formación de creencias altamente confiable –un proceso que produce creencias con una altísima tasa de verdad– pero sobre el cual los habitantes de ese mundo no tienen ninguna razón a favor ni en contra de su confiabilidad. Este proceso es un proceso atípico de formación de creencias, que prescinde de la percepción y de los procesos cognitivos de sentido común de formación de creencias como la inferencia y el testimonio, pero que produce creencias mayormente verdaderas en circunstancias específicas y por medio de mecanismos desconocidos. Este proceso es la clarividencia. Supongamos que la clarividencia es un habilidad que sólo pocas personas dominan, que ni siquiera estas personas entienden bien cómo funciona, pero que sin embargo los conduce a sostener creencias que en su mayoría son verdaderas. Desde el punto de vista confiabilista, las creencias que son formadas por medio de clarividencias deben estar justificadas. Sin embargo –señala Bonjour– podrían darse casos donde nadie diría que tales creencias se encuentran justificadas. En efecto,

Supongamos que una cierta persona, Norman, es de hecho un clarividente confiable con respecto al paradero geográfico del presidente de los Estados Unidos. Con frecuencia tiene creencias espontáneas o presentimientos, que acepta sin cuestionar, acerca de la ubicación del presidente en un día en particular, y de hecho estos son siempre correctos. Pero Norman presta muy poca atención a los informes de noticias y otro tipo de información sobre el presidente y su paradero, y nunca ha hecho ningún esfuerzo para controlar sus presentimientos de forma independiente. Tampoco él tiene una concepción real de cómo se producen estas clarividencias o sobre la fiabilidad de tales procesos. Claramente, las creencias de Norman que resultan de sus clarividencias espontáneas satisfacen los requisitos de justificación del confiabilista, pero ¿están realmente justificadas? ¿O, al contrario, no parece que Norman esté siendo completamente irracional y, por lo tanto, no está justificado en aceptar con confianza creencias sobre este tipo de sustento? (Bonjour 2010: 213. TP).

Lo que Bonjour demuestra por medio del caso del clarividente es que la confiabilidad de un proceso no es suficiente para garantizar la justificación de una creencia. Norman es irresponsable al sostener su creencia, ya que a pesar de que sus creencias acerca de la locación espacial del presidente de Estados Unidos son fruto de un mecanismo que confiablemente produce en él estas creencias con un alto grado de verdad, Norman es completamente irracional al sostenerlas. No sólo Norman es incapaz de apoyar o contrastar sus creencias con otras fuentes informacionales sobre la localización geográfica del presidente, sino que ni siquiera es capaz de reconocer la verdad de sus creencias a partir de saber que sus clarividencias son realmente confiables. En otras palabras, Norman ni siquiera advierte que sus creencias sobre la localización del presidente tienen autoridad. Difícilmente pueda decirse, entonces, que las creencias de Norman están justificadas cuando Norman no sólo es irracional al sostenerlas, sino que ni siquiera sabe que sus creencias tienen el peso epistémico que tienen. En más, Norman incluso podría descreer de la confiabilidad de sus clarividencias –es decir, podría tener razones de peso para *no* confiar en sus creencias producidas por clarividencias– y aun así estar justificado, lo cual es absurdo. En el capítulo 8, examinaremos con mayor detalle algunas de las consecuencias que se siguen del argumento de Bonjour del clarividente, y que se vinculan con otra de las críticas al confiabilismo que veremos a continuación: la normatividad epistémica.

5.3.3. *El problema de la normatividad del conocimiento*

La tercera crítica al confiabilismo que me gustaría examinar ahora se vincula a la crítica del clarividente de Bonjour, y es el problema que tienen las teorías confiabilistas para dar cuenta de la dimensión normativo-racional de la cognición. El conocimiento tiene una dimensión normativa que impone ciertos deberes epistémicos a los sujetos cognoscentes. Como ya lo advirtiera Platón en el *Teeteto*, y lo remarcará Russell en *Los problemas de la filosofía* (1912), conocer no es meramente creer lo verdadero. Tampoco es tener la disposición confiable a creer o responder de manera apropiada en las circunstancias correctas (en las circunstancias que hacen verdaderas a las creencias). Conocer implica creer lo verdadero con *autoridad*. La autoridad, por supuesto, puede ser interpretada desde una perspectiva de tercera persona o desde una perspectiva de

primera persona. Desde una perspectiva de tercera persona, que una creencia tenga autoridad significa que un sujeto S_1 (la tercera persona) puede inferir la verdad de la creencia de otro sujeto S_2 en virtud de saber que la creencia de S_2 es el resultado de un proceso que confiablemente produce en S_2 creencias verdaderas. Este es el caso del confiabilismo. El confiabilista es aquel sujeto que, cual científico u observador, puede determinar cuándo la creencia de otro sujeto tiene autoridad examinando la confiabilidad de los procesos que llevaron a ese sujeto a creer lo que cree. Desde una perspectiva de primera persona, en cambio, la creencia de un sujeto tiene autoridad cuando esa misma persona es capaz de advertir que su propia creencia es el resultado de un proceso que confiablemente produce creencias mayormente verdaderas. Este es el caso del internismo. El internista es quien afirma que un sujeto S está justificado en su creencia de que p si y sólo si S es capaz de *advertir inferencialmente* la autoridad de su propia creencia a partir de su acceso cognitivo al proceso o estado que garantiza la verdad de la creencia de que p .

Las posiciones de primera persona capturan una intuición normativo-racional vinculada a la noción de autoridad que las perspectivas de tercera persona sencillamente no lo hacen: la responsabilidad epistémica. Desde una perspectiva de tercera persona, la creencia de un sujeto que p tiene autoridad epistémica si y sólo si su creencia de que p ha sido producida por un proceso que confiablemente produce mayormente creencias verdaderas. El problema es que hasta un termómetro podría satisfacer esta condición. Después de todo, un termómetro es un dispositivo que tiene por función brindar información correcta por medio de un mecanismo que confiablemente produce tal información. El termómetro, sin embargo, es ciego respecto a la autoridad de los informes que su propio mecanismo produce. Este es un verdadero problema, pues, si lo anterior es cierto, entonces el confiabilismo vuelve a los sujetos epistémicos meros instrumentos de medición de los estados del mundo (cf. Brandom 1994. cap. 4). Las posiciones de primera persona, en cambio, capturan algo más sobre el conocimiento. Cuando un observador *infiere* la autoridad de la creencia de otra persona (por ejemplo, de un sexador de pollos) en virtud de que sabe que esa persona (el sexador de pollos) es confiable en producir mayormente creencias verdaderas en determinadas circunstancias (creencias sobre el sexo de los pollos), el observador posee algo más que la persona observada (el sexador de pollos) respecto a la creencia en cuestión (respecto al sexo de los pollos). Ese algo más, que dota a las creencias verdaderas de un valor adicional, es

justamente lo que las posiciones internistas o de primera persona capturan. En el caso del sexador de pollos, ambos el sexador y el observador poseen creencias correctas acerca del sexo de los pollos. Pero el observador sabe, además, que esas creencias tienen autoridad, mientras que el sexador de pollos no. El internista es aquel que sostiene que sólo el observador realmente sabe algo respecto del sexo de los pollos, mientras que el sexador no, en la medida que sólo el observador es capaz de inferir la autoridad de las creencias que produce el sexador a partir del conocimiento de que el sexador es un productor confiable de creencias verdaderas respecto del sexo de los pollos.

De lo anterior se desprende que el reconcomiendo de la autoridad de las creencias es un requisito indispensable del conocimiento. Éste es un requisito normativo que se vincula estrechamente con la racionalidad del conocimiento y, por ende, con la responsabilidad epistémica. Cuando sé que p , mi creencia de que p no sólo es verdadera sino que tiene autoridad para mí. En tanto tiene autoridad para mí, soy responsable de sostenerla y defenderla con razones frente a los embates que intentan contradecirla. También soy responsable de modificar mi actitudes normativas hacia mis propias creencias cuando éstas no poseen el sustento necesario que necesita el conocimiento, esto es, cuando no son verdaderas. El internismo es la posición epistemológica que tiene por objetivo capturar esta dimensión normativo-racional de primera persona del conocimiento. El conocimiento es un bien normativo atribuible a criaturas de manera individual. Para obtenerlo, las criaturas no sólo deben producir creencias verdaderas de manera confiable para que otros puedan usufructuar de este bien, sino que ellas mismas deben ser capaces de recoger los frutos que resulta de su propio esfuerzo cognitivo. Para conocer, entonces, las criaturas no sólo deben producir creencias con autoridad, sino que deben poder reconocer que sus propias creencias tienen autoridad. Por este motivo, para los internistas las criaturas que conocen no sólo deben poder acceder cognitivamente a los procesos, hechos o estados que brindan autoridad a sus propias creencias, sino que deben poder *inferir* que sus creencias tienen autoridad a partir de su acceso a esos procesos, hechos o estados. Las posiciones confiabilistas que hemos examinado en este capítulo no pueden satisfacer esta condición. El caso de Burge es bastante claro. Burge explícitamente admite que para que una criatura se encuentre epistémicamente autorizada a creer contenidos perceptivos, ella no necesita acceder ni a los procesos o estados que autorizan sus creencias perceptivas, ni al hecho de que estas creencias se encuentran garantizadas.

Alston sí exige acceso cognitivo a los procesos o estados que dotan de autoridad a las creencias. Sin embargo, el acceso es mínimo y condicional. Es mínimo, ya que en realidad no exige acceso a la autoridad de las creencias sino acceso al proceso o estado que dota de autoridad a la creencia. Es condicional, porque tampoco exige que para estar justificado uno realmente deba acceder al estado o proceso que dota de autoridad a la creencia, sino tan sólo que el tipo de estado que dota de autoridad a la creencia sea un tipo de estado al que se pueda acceder de manera cognitiva. La dimensión internista del externismo de Alston no alcanza a satisfacer la condición normativo-racional del conocimiento que el internismo captura. Después de todo, tener acceso al proceso o estado que produce confiablemente creencias verdaderas no implica acceder a la autoridad de las creencias producidas por ese mecanismo. La propuesta de Alston, entonces, tampoco puede dar cuenta de la responsabilidad epistémica.

Ahora bien, cuando examinamos los distintos tipos de internismo en el capítulo anterior, advertimos que el internismo de acceso fuerte de Bonjour era el único que podía capturar la dimensión normativo-racional del conocimiento. Sin embargo, vimos que esta forma de internismo –sobre la cual descansan las posiciones intelectualistas– producía una serie de problemas insalvables tales como regresos infinitos, circularidades viciosas y el problema de atribuir conocimiento a criaturas no-reflexivas. Parece que nos encontramos, entonces, frente al siguiente dilema: o bien escogemos el intelectualismo y capturamos la dimensión normativo-racional de la cognición, pero a expensas de sucumbir ante los problemas recién mencionados, o bien escogemos el confiabilismo y sorteamos estos problemas, pero a expensas de perder la dimensión normativo-racional del conocimiento. Este dilema, sostengo, es un falso dilema que deriva del mal uso que el intelectualismo ha hecho del mecanismo en virtud del cual uno reconoce las razones o autoridad. De acuerdo con el punto de vista intelectualista, reconocer la autoridad de un pensamiento o creencia –esto es, reconocer que uno se encuentra autorizado a aplicar un determinado concepto en un pensamiento o juicio– es básicamente *inferir* –ex facto o post facto– la autoridad de dicho pensamiento o creencia a partir de reglas, leyes, principios generales, procesos o estados mentales (por ejemplo, percepciones individuales) que garantizan la verdad del pensamiento o creencia en cuestión. Así, por ejemplo, de acuerdo con intelectualistas como McDowell, un sujeto S puede tener el pensamiento empírico de que p si y sólo si S no sólo tiene buenas razones perceptivas para sostener p , sino que es capaz de acceder a esas razones

en tanto que razones a favor de sus pensamiento de que p . Para ellos, S tiene que poder inferir la autoridad del pensamiento de que p a partir del hecho de que tiene, por ejemplo, una experiencia perceptiva de que p , la cual brinda respaldo a su pensamiento. Esto, sin duda, involucra reflexividad y, por ende, el dominio de un lenguaje y la posesión de sofisticadas habilidades conceptuales tales como “razón”, inferencia”, etc. Si entendemos, en cambio, que reconocer la autoridad de un pensamiento, juicio o creencia empírica no deriva, al menos en casos mínimos, de la capacidad para inferir o respaldar reflexivamente el contenido de dicho pensamiento o creencia a partir del contenido de la experiencia perceptiva, y si entendemos que la percepción es un estado mental conceptual, pero donde los conceptos que forma parte del contenido perceptivo son más básicos y anteriores a los conceptos que forman parte de los pensamientos, juicios o creencias empíricas, entonces habremos logrado avanzar una explicación internista pero no-intelectualista de las relaciones entre las percepciones y los pensamientos empíricos, capaz de evitar las circularidades, regresos y, por sobre todo, el mito de lo dado. Una explicación tal es la que me propongo articular y defender en la tercera y última parte de esta tesis.

TERCERA PARTE
HACIA UN CONCEPTUALISMO MÍNIMO

CAPÍTULO 6

CONCEPTOS: ¿REPRESENTACIONES, HABILIDADES O REGLAS?

Los conceptos son los constituyentes de los pensamientos. Ellos están presentes en nuestros juicios, categorizaciones, inferencias e incluso en nuestras actividades más cotidianas. Pero, ¿qué son realmente los conceptos? Durante siglos, los filósofos han intentado brindar una explicación adecuada de los conceptos. Aunque prácticamente todos los filósofos comparten la opinión de que los conceptos son los bloques de construcción más básicos del pensamiento, normalmente disputan entre ellos acerca de la naturaleza de los conceptos. Algunos filósofos son propensos a identificar los conceptos con entidades abstractas. Siguiendo una venerable tradición filosófica que se remonta a Frege, estos filósofos sostienen que los conceptos son entidades objetivas e independientes de la mente que desempeñan una función muy específica: constituyen el contenido de nuestros juicios objetivos acerca del mundo (Evans 1982, Peacocke, 1992). Filósofos que defienden un punto de vista psicológico, en cambio, tienden a identificar los conceptos con entidades representacionales ubicadas en la cabeza (Barsalou 1990, Fodor 1975, 1987, 1995, 1998, Margolis y Laurence 1999, 2007, Markman 1999, Murphy 2002, Prinz 2002, Pylyshyn 1984, Schneider 2011, Solomon et al., 2000). Los conceptos –sostienen estos filósofos– no se hallan en un reino misterioso de objetos abstractos sino en nuestro mundo familiar de causas y efectos descrito por la ciencia (Fodor 1987: 97-98).

Actualmente, la mayoría de los filósofos que siguen la perspectiva fregeana (a veces denominados “neo-fregeanos”) no se sienten cómodos con postular misteriosas entidades abstractas. En un esfuerzo por dejar de lado el platonismo de Frege, recientemente estos filósofos ha intentado dar cuenta de los conceptos en términos de habilidades o capacidades (Beck 2013; Bermúdez 2010, Brandom 2002b, 2010, Camp 2009, Davidson 1982a, Dummett 1993, Evans 1982, Heck 2007 McDowell 2009b, Millikan 2000, Peacocke 1992, Sellars 1991). Algunos de ellos, por ejemplo, identifican los conceptos con habilidades cognitivas básicas tales como la identificación y la re-identificación de sustancias (Millikan 2000), la clasificación de instancias de propiedades (Glock 2006) y la recombinación de representaciones singulares y generales en el pensamiento activo (Camp 2009, Carruthers 2009). Otros filósofos, en cambio, suelen identificar los conceptos con habilidades lingüístico-inferenciales vinculadas con la práctica social de “dar y pedir razones” (Bermúdez, Brandom 1994, 2002b, 2010, Davidson 1982a, McDowell, 1994, Sellars 1991). Siguiendo la perspectiva intelectualista, estos filósofos sostienen que la posesión de conceptos se encuentra conceptualmente atada a la posesión de habilidades cognitivas mucho más exigentes vinculadas a la reflexión y al lenguaje. Sean intelectualista o no, todos estos filósofos apoyan lo que a veces suele llamarse “pragmatismo de conceptos”, esto es, el punto de vista filosófico según el cual, para explicar la naturaleza de los conceptos, lo que se requiere es una elucidación de las habilidades cognitivas que un agente debe ser capaz de desplegar para poseer un concepto (cf. Fodor 2004).

En este capítulo, voy a argumentar que los conceptos no deben ser entendidos ni como representaciones mentales ni como habilidades. Los conceptos son entidades objetivas cuya propiedad fundamental es ser normativos. En consecuencia, sugeriré que la mejor manera de entender qué son conceptos es identificarlos con reglas. A fin de probar esta tesis, voy a apoyarme en la concepción kantiana de los conceptos defendida por Ginsborg (Ginsborg 2008). Sin embargo, a diferencia de Ginsborg, proporcionaré una explicación de la relación cognitiva entre los sujetos y las reglas que no presupone ninguna conciencia de ningún concepto normativo, por muy primitivo que éste sea (Ginsborg 2011a). En mi opinión, una explicación más adecuada y completa de la posesión de los conceptos debe descansar en un enfoque disposicional del *error*. Por lo tanto, al final de este capítulo voy a ofrecer una teoría de los conceptos que explica cómo, en casos básicos, los sujetos pueden entrar en

relaciones cognitivas con estas reglas sin presuponer ningún concepto normativo ni ninguna capacidad cognitiva intelectualista o de orden superior tal como la reflexión o el lenguaje.

La estructura del capítulo es la siguiente: en el apartado 6.1, sostengo que los enfoques psicológicos que identifican los conceptos con representaciones mentales no pueden explicar una propiedad fundamental de los conceptos: su generalidad. En el apartado 6.2, en cambio, argumento que el pragmatismo de conceptos es una visión engañosa, ya que las habilidades cognitivas presuponen los conceptos y no al revés. Sin embargo, voy a argumentar que, aunque los conceptos no pueden ser identificados con habilidades, su posesión debe ser identificada con la posesión de habilidades cognitivas. Esto es así ya que, como mostraré, los conceptos son entidades fundamentalmente normativas y, como tales, tienen por función prescribir cursos específicos de acción. Por último, en el apartado 6.3, bosquejo un enfoque normativo de los conceptos, a saber: los conceptos como reglas para clasificar e inferir. Aunque este enfoque comparte un parecido de familia con los enfoques intelectualistas, veremos que se aparta de ellos en tanto brinda una explicación de la posesión de conceptos que no implica la identificación ni articulación de razones. En casos mínimos, voy a argumentar que seguir una regla no es seguir un patrón de comportamiento de una manera reflexiva –como piensan los intelectualistas– sino ser sensible a los errores que eventualmente puedan surgir de su mal seguimiento. De este modo, la posesión de conceptos puede, en casos básicos, identificarse con el seguimiento de reglas en este sentido mínimo, evitando caer así en las circularidades, regresos viciosos y detenciones arbitrarias a la que se ven enfrentados los intelectualistas.

6.1. RTM y el psicologismo de conceptos

El psicologismo de conceptos es el punto de vista filosófico de acuerdo con el cual los conceptos son representaciones mentales –ya sean ideas, imágenes mentales, o símbolos mentales⁵⁷. Tradicionalmente, el psicologismo de

⁵⁷ Aunque en la tradición filosófica analítica la palabra “psicologismo” suele tener connotaciones negativas, la interpreto aquí en un sentido neutral. Es sabido que, al menos desde Frege y Husserl, “psicologismo” refiere negativamente a aquellas teorías que erróneamente identifican entidades no-psicológicas con entidades psicológicas. Sin embargo, entiendo “psicologismo” aquí como la concepción psicológica de los conceptos de acuerdo con la cual los

conceptos tuvo su lugar privilegiado en la teoría cartesiana de la mente y en muchas teorías empiristas de la vieja escuela tales como las de Locke, Hume y Stuart Mill. Actualmente, esta teoría encuentra un mejor lugar en la teoría representacional de la mente (RTM, por sus siglas en inglés). De acuerdo con RTM, el pensamiento es un proceso psicológico que ocurre en un sistema interno de representaciones mentales. Las actitudes proposicionales tales como las creencias y los deseos son representaciones mentales de modo tal que tener una actitud proposicional es simplemente una cuestión de tener alojada en la mente una representación –es decir, un objeto mental con propiedades semánticas. Por ejemplo, cuando Juan cree que un perro está ladrando, una representación mental se instancia en la cabeza de Juan: la representación que representa un perro ladrando. Del mismo modo, cuando Sara desea un helado de vainilla, una representación mental se instancia en la cabeza de Sara: la representación que representa un helado con sabor a vainilla. RTM deja en claro que lo que hace que una representación sea una creencia, un deseo o cualquier otra actitud proposicional no es su contenido representacional (su naturaleza representacional) sino su rol funcional. Para usar la metáfora de la “caja” de Fodor, una representación mental es una creencia si y sólo si pertenece a la “caja de las creencias”, donde la caja de las creencias es aquella que contiene todos y sólo aquellos estados mentales que juegan el mismo rol causal-funcional: el rol característico de las creencias (Fodor 1987: 17). Lo mismo ocurre con los deseos y demás actitudes proposicionales.

Una de las versiones más populares de RTM afirma que el sistema interno de representaciones mentales adopta la forma de un *Lenguaje del Pensamiento* (LOT) (Fodor 1975, 2004, 2008; Margolis y Laurence 2007; Schneider 2011). Según este punto de vista, las representaciones mentales tienen una estructura lingüística y, en gran medida, funcionan del mismo modo que los lenguajes naturales. Esto significa que las representaciones mentales tienen una estructura sujeto-predicado y hacen uso de los mismos dispositivos lógicos que los lenguajes naturales y formales: las conectivas de cálculo proposicional tales como la negación, conjunción, disyunción, condicional y bicondicional, y también las conectivas del cálculo de predicados tales como los cuantificadores y variables. De la sintaxis de estos lenguajes, obtenemos las reglas que rigen la

conceptos son objetos mentales que “son explotados en los procesos psicológicos subyacentes a las competencias cognitivas superiores” (Machery 2009: 10. TP).

estructura composicional de las representaciones mentales. De su semántica, obtenemos los contenidos de estas representaciones. Como resultado, esta versión de RTM establece que el contenido de las representaciones mentales es una función de la sintaxis operando sobre representaciones mentales más básicas. Esto significa que el contenido de las representaciones mentales está totalmente determinado por el contenido de las representaciones mentales que las constituyen y la forma en que estas representaciones se encuentran organizadas sintácticamente.

Naturalmente, los defensores de LOT conciben a los conceptos en términos de representaciones mentales atómicas. En tanto representaciones, los conceptos son objetos mentales, esto es, son particulares situados en cabezas individuales y, por lo tanto, son aptos para desempeñar roles causales en el mundo físico (Fodor 1987: 19, 98, 1995: 2, 2003: 7-9, Margolis y Laurence 2007: 564, Schneider 2007: 15). Además, los conceptos tienen contenido representacional. En la medida en que funcionan como átomos representacionales, contribuyen al contenido representacional de las actitudes proposicionales. Por ejemplo, cuando Juan cree que un perro está ladrando, una representación mental se instancia en la caja de creencias de Juan: una representación constituida por las representaciones mentales PERRO y LADRAR. Del mismo modo, cuando Sara desea un helado de vainilla, una representación se instancia en la caja de deseos de Sara: una representación conformada por las representaciones HELADO y VAINILLA.

Ahora bien, los proponentes de LOT tienen una muy buena historia acerca de cómo los conceptos adquieren propiedades semánticas: mientras que el contenido representacional de representaciones mentales estructuradas (o pensamientos) se encuentra determinado por el contenido representacional de sus representaciones mentales constituyentes (o conceptos), las representaciones mentales constituyentes (o conceptos) adquieren contenido en virtud de ciertas leyes causales que las correlacionan con los objetos o instancias de propiedades que representan⁵⁸. En términos generales, una representación mental

⁵⁸ Aunque la versión de RTM que estoy describiendo aquí (LOT) se basa en una teoría causal del significado, no es el único camino que RTM puede seguir. De hecho, hay una gran variedad de teorías dentro de RTM que se oponen entre sí respecto a la naturaleza psicológica y estructura de los conceptos. Las teorías de prototipos, ejemplares, la teoría de la teoría y el pluralismo conceptual son sólo algunas de las estrategias que los psicólogos han venido defendiendo últimamente. Si sigo la versión LOT de RTM aquí es sólo por simplicidad. Como mostraré más adelante, no importa cómo los defensores del psicologismo conciban la estructura de los

constituyente, por ejemplo PERRO, representa perros si y sólo si todas y sólo instancias de PERRO mantienen relaciones causales fuertes –es decir, correlaciones contrafácticas– con todos y sólo instancias particulares de perros (Fodor 1987: 100)⁵⁹.

De acuerdo con Margolis y Laurence, el psicologismo de conceptos presenta dos ventajas con respecto a otras propuestas (Margolis y Laurence 2007: 563-4; véase también Schneider 2011: 9-10). Por un lado, explica la productividad y la sistematicidad del pensamiento. Es decir, explica cómo los sujetos son capaces de concebir un conjunto infinito de pensamientos simplemente combinando un conjunto finito de conceptos de una manera sistemática. Por otra parte, ofrece una explicación causal y, en consecuencia, naturalizada de la cognición. Tener un concepto es sencillamente tener un objeto en la cabeza. Por lo tanto, este punto de vista vuelve a los conceptos increíblemente transparentes en comparación con los sentidos fregeanos. Según Margolis y Laurence, los conceptos entendidos como sentidos fregeanos son ontológicamente sospechosos de una manera que las representaciones mentales no. Frege, por ejemplo, propuso un reino ontológico completamente separado de nuestro mundo cotidiano en donde se hallan los constituyentes de los pensamientos. Esta suposición de por sí es bastante extraña. Pero este no es el verdadero problema. Lo que realmente se encuentra en juego en el debate sobre conceptos no es únicamente la ontología de los conceptos sino, sobre todo, una explicación coherente de cómo los conceptos se relacionan con los sujetos. De acuerdo con el punto de vista fregeano, los sentidos no son entidades físicas sino abstractas. Esto vuelve las relaciones cognitivas entre los sujetos y los conceptos misterios (Margolis y Laurence 2007: 579-81, 2011; Beck 2013: 30). La perspectiva psicologista, por el contrario, abre espacio para una teoría de los conceptos más asequible. Dado que los conceptos son objetos con propiedades causales, esta propuesta puede explicar fácilmente cómo los sujetos se vinculan con los conceptos sin apelar a misteriosas capacidades cognitivas tales como “captar”.

conceptos, mi crítica es anterior en tanto ataca el corazón de la RTM, es decir, el punto de vista de acuerdo con el cual los conceptos son objetos dentro de la cabeza.

⁵⁹ Fodor denomina a esta teoría la “teoría causal bruta”. Aunque Fodor defiende una teoría causal del contenido mental, critica esta versión debido a su crudeza. En palabras de Fodor: “Hay problemas con la parte ‘todo’ (ya que no todos los caballos realmente causan instancias de ‘caballos’) y hay problemas con la parte ‘sólo’ (ya que las vacas a veces causan instancias de ‘caballo’)” (Fodor 1987: 100). Gran parte de *Psychosemantics* de Fodor es una solución inteligente a estos dos problemas (véase Fodor 1987: capítulo 4).

Las causas –afirma Fodor– son todo lo que necesitamos para explicar nuestras transacciones cognitivas con el mundo (Fodor 1987: 97-99).

Recientemente, algunos filósofos han arrojado algunas dudas sobre el psicologismo de conceptos (Beck 2013, Brandon 1994, Ginsborg 2008, Glock 2006, Peacocke 1992). Entre otras cosas, han insistido en que RTM no puede explicar dos propiedades fundamentales de los conceptos: la publicidad y la generalidad (o universalidad) de los conceptos. Echemos un breve vistazo a cada uno de estos argumentos.

6.1.1. El argumento de la publicidad de los conceptos

Si los conceptos son objetos en la mente, entonces no pueden ser compartidos. Diferentes personas (con diferentes mentes) tendrían diferentes objetos en sus cabezas y, en consecuencia, conceptos diferentes. La representación mental PERRO de Juan sería única y, en consecuencia, diferente de la de Pedro. Pero entonces, los conceptos no serían públicos. Nadie sería capaz de acceder a los conceptos de los demás. Sin embargo, los conceptos son públicos. Por lo tanto, los conceptos no pueden ser objetos mentales⁶⁰.

6.1.2. El argumento de la generalidad de los conceptos

Al estudiar filosofía, generalmente se nos dice que los conceptos representan propiedades generales –por ejemplo, que el concepto “perro” representa la propiedad de ser un perro (o la perreidad). Se supone que los conceptos representan esta generalidad. Pero, si RTM es cierta, entonces los conceptos no pueden representarla. Puesto que, en la medida en que los conceptos son objetos mentales cuyas propiedades semánticas están determinadas por relaciones causales contra-fácticas con instanciaciones particulares de propiedades, sólo pueden representar entidades particulares (es decir, instanciaciones particulares de estas propiedades). Por ejemplo, cada representación mental PERRO representará, por ejemplo, una instanciación particular de la perreidad, es decir, aquella instancia particular de perro que es causalmente responsable de que esta representación se instancie en la cabeza. Sin embargo, los conceptos representan

⁶⁰ Argumentos similares aparecen en Glock (2006), Peacocke (1992) y Prinz (2002).

propiedades generales (y no sólo instanciaciones particulares de propiedades). Por lo tanto, los conceptos no pueden ser objetos mentales.

Los defensores del psicologismo de conceptos son conscientes de estos problemas. Por un lado, admiten que para que cualquier teoría de los conceptos sea auténtica, tanto la publicidad como la generalidad de los conceptos deben ser tenidas en cuenta (Fodor 2003: 13; Margolis y Laurence 2007: 566; Schneider 2011: 135-136). Pero, por otro lado, no quieren abandonar la teoría que identifica los conceptos con objetos mentales. Los argumentos anteriores pretenden mostrar que no es posible sostener una teoría de conceptos como objetos mentales y al mismo tiempo dar cuenta de estas dos propiedades. Sin embargo, los defensores del psicologismo de conceptos insisten en haber encontrado la manera de hacer esto posible. Su estrategia descansa en la distinción *tipo/instancia*. De acuerdo con ellos, cuando Juan y Pedro piensan de una entidad particular que es un perro, están haciendo uso del mismo concepto “perro” –y, por consiguiente, representan la misma propiedad general (ser un perro)– porque, aunque ambos instancian diferentes representaciones mentales en sus cabezas, instancian diferentes representaciones mentales del mismo tipo: del tipo PERRO. Por lo tanto, cuando Juan y Pedro piensan en algo como un perro, en realidad ambos instancian en sus respectivas cabezas dos símbolos diferentes (digamos, PERRO1 y PERRO2) de un mismo tipo de símbolo formal (PERRO) y, en consecuencia, comparten el mismo tipo de representación mental, es decir, aquel tipo de representación mental que se encuentra correlacionado nomológicamente con todos y sólo con perros. La incorporación de la distinción *tipo/instancia* les permite a los proponentes de la concepción psicológica de los conceptos afirmar que los conceptos son, por un lado, objetos mentales privados y, al mismo tiempo, que son objetos compartibles que representan generalidades.

Aunque ingeniosa, esta movida no tiene mucho futuro. En aras de obtener algo de claridad, permítanme decir algunas palabras sobre la ontología de los tipos. Los tipos no son particulares y, en consecuencia, no pueden jugar ningún rol causal en el mundo. Son, por así decirlo, abstracciones⁶¹. En tanto abstracciones, son tan misteriosas como los sentidos fregeanos. Los defensores

⁶¹ No hay consenso entre los filósofos en cuanto a la ontología de los tipos. Algunos autores consideran a los tipos como clases mientras que otros como conjuntos. Una tercera posición sostiene que los tipos son leyes. En este artículo, seguiré la visión estándar (tal como lo hacen Fodor y Margolis y Laurence) de acuerdo con la cual los tipos son objetos abstractos.

de RTM no creen, sin embargo, que esto constituya un verdadero problema. Después de todo, la postulación de entidades abstractas es frecuente en la ciencia. Pensemos en los números. En palabras de Fodor: “si los físicos tienen números con los que jugar, ¿por qué los psicólogos no tendrían proposiciones?” (Fodor 1993: 280). Por lo tanto, aunque los tipos son entidades abstractas, RTM podría seguir siendo inmune a nivel ontológico (cf. Fodor 1993: 279-83). Pero ¿qué sucede con las obscuridades fregeanas respecto a las relaciones cognitivas entre los sujetos y estas entidades abstractas? Como Beck ha señalado, los sentidos de Frege son misteriosos, no porque sean objetos abstractos que existen en un tercer reino, sino porque son el tipo de entidad que no puede entrar fácilmente en una relación cognitivo-causal con sujetos físicos. Por definición, los sentidos son entidades abstractas independientes de la mente. Resulta misterioso, por lo tanto, cómo nuestras mentes podrían “captar” estas entidades (cf. Beck 2013: 32-33). Los defensores del psicologismo de conceptos no tienen este problema. Pues, aunque los tipos son entidades abstractas, son definidos en términos de conjuntos de objetos mentales representacionales (reales o posibles)⁶². Por lo tanto, resulta fácil explicar cómo nuestras mentes pueden entrar en relaciones con los conceptos: tener un concepto es sólo una cuestión de instanciar un tipo de objeto mental en la cabeza; un tipo de objeto mental que representa o es acerca de.

Ahora bien, si la ontología de los tipos no representa un problema para RTM, ¿por qué la introducción de la distinción tipo/instancia sí lo hace? Los tipos garantizan que las representaciones mentales, que son esencialmente objetos privados y concretos, sean al mismo tiempo públicos y generales. Lo que no pueden garantizar, sin embargo, es que por el sólo hecho de instanciar

⁶² Una vez más, no es claro qué se supone que sean los tipos. Como sugiere Beck, un nominalista podría insistir en que los tipos son conjuntos de representaciones mentales particulares reales, evitando el compromiso con entidades abstractas (Beck 2013: 31-32). Peacocke, sin embargo, ha señalado correctamente que “hay conceptos que los seres humanos nunca podrán adquirir, debido a sus limitaciones intelectuales, o porque el sol se expandirá de tal modo que se erradicará la vida humana antes de que los seres humanos lleguen a adquirir estos conceptos” (Peacocke 2005: 169. TP). En respuesta, Margolis y Laurence han sugerido que una mejor explicación debería apelar, no a conjuntos de objetos reales, sino a conjuntos de objetos posibles. El problema con esta estrategia es que no está claro qué podrían llegar a ser “objetos posibles”. Un platónico podría tratarlos como objetos abstractos. Un nominalista, en cambio, podría tratarlos como conjuntos de posibles representaciones mentales (Beck 2013: 32). Para simplificar la cuestión, sigo aquí las opiniones de Fodor y Margolis y Laurence según las cuales los tipos son *abstracta*. Como he señalado, el problema que estamos analizando aquí no concierne al estatus ontológico de los conceptos, sino a la relación cognitiva entre los conceptos y las mentes.

tipos de representaciones en la cabeza uno *capture* inmediatamente su contenido. En otras palabras, aunque la postulación de los tipos ciertamente ayuda a resolver los problemas de la publicidad y generalidad de los conceptos, lo hace a costa de dejar la relación cognitiva entre las mentes y los conceptos tan misteriosa como sucedía en el caso de Frege. Para probar esto, voy a seguir una estrategia de reducción al absurdo. Primero, voy a suponer que los conceptos son tipos de representaciones mentales, y voy a señalar las contradicciones que se siguen de tal suposición. Luego, voy a suponer que los conceptos son instancias de tipos de representaciones mentales, y voy a argumentar que, bajo esta suposición, es un misterio cómo los sujetos se relacionan cognitivamente con la generalidad de los conceptos

6.1.3. ¿Son los conceptos tipos de representaciones mentales?

Supongamos que los conceptos son tipos de representaciones mentales. Hemos visto que los tipos no son particulares, sino objetos abstractos –para ser más precisos, conjuntos de representaciones mentales particulares (reales o posibles). Inicialmente, los defensores de RTM nos dijeron que los conceptos eran objetos mentales particulares. Sin embargo, ahora nos dicen que los conceptos son tipos de objetos mentales, y los tipos no son particulares. Esto sin duda plantea un problema para los defensores de RTM. Después de todo, RTM es la teoría según la cual tener un concepto es tener una entidad representacional en la cabeza. Por lo tanto, si los conceptos son tipos, y los tipos no son particulares sino *abstracta*, entonces o bien los defensores de RTM se ven obligados a aceptar que nuestras mentes pueden mantener relaciones cognitivas con entidades abstractas – cayendo en las oscuridades de Frege– o bien se ven obligados a negar la tesis según la cual tener un concepto es tener una entidad particular en la cabeza –lo cual equivaldría a destruir el corazón de RTM. Por lo tanto, los conceptos no pueden ser tipos.

6.1.4. ¿Son los conceptos instancias de tipos de representaciones mentales?

Supongamos ahora que los conceptos son instancias de tipos de representaciones mentales. A diferencia de lo que sucedía anteriormente, bajo esta hipótesis los conceptos son particulares y, por consiguiente, la relación cognitiva entre conceptos y mentes particulares puede sostenerse sin contradicciones. Después

de todo, RTM es la teoría según la cual tener un concepto es tener una entidad particular que representa en la cabeza, y bajo esta hipótesis los conceptos son entidades particulares. Sin embargo, esta hipótesis plantea mayores problemas. Hemos visto que los conceptos son generales en el sentido que un mismo concepto, digamos, “perro”, se aplica sobre una amplia variedad de casos particulares. Pero, si los conceptos son particulares en la cabeza, entonces cada vez que S piensa que algo es un perro, tendrá en su cabeza una nueva entidad y, en consecuencia, tendrá un concepto diferente en su mente. A decir verdad, la idea de que alguien es capaz de albergar en su mente tantos conceptos diferentes como veces piensa acerca de perros me parece absurda. Pero hay algo que me preocupa más. En efecto, si cada vez que S piensa que Lucas es un perro alberga en su mente un concepto diferente, entonces cada vez que S piensa en Lucas de esta manera, S piensa algo diferente acerca de Lucas. Pero la razón de ser de los conceptos era precisamente que cada vez que S piensa en Lucas que es un perro, S piensa lo mismo acerca de Lucas.

Los defensores del punto de vista psicológico podrían responder que mi crítica está equivocada, ya que se basa en un malentendido del rol que desempeña la distinción tipo/instancia y la semántica causal en la RTM. Recordemos que, según RTM, los conceptos adquieren su significado en virtud de estar casualmente correlacionados con aquello que representan. Por lo tanto, aunque cada vez que S piensa en Lucas como un perro alberga en su mente una entidad representacional diferente, en realidad alberga en su mente una instancia diferente de un mismo tipo de entidad mental que está causalmente relacionada con el mismo tipo de cosas que están relacionadas todas las instancias de este tipo mental, y consecuentemente, alberga en su mente el mismo contenido representacional.

¿Pero esto realmente explica el hecho de que cada vez que S piensa en Lucas como un perro representa lo mismo acerca de Lucas? Sostengo que no. Pues, si bien es cierto que al poner en juego la semántica causal y la distinción tipo/instancia, los defensores de RTM pueden explicar cómo S es capaz de *albergar* en su mente el mismo tipo de entidad representacional cada vez que piensa en Lucas como un perro; sin embargo, lo que necesitamos no es una explicación de cómo las mentes son capaces de albergar entidades que simplemente transmiten contenidos generales, sino cómo las mentes, haciendo uso de tales entidades, llegan a *representar* individuos como cayendo bajo tales contenidos generales. En efecto, una cosa es que S tenga en su mente diferentes

representaciones de un mismo tipo cada vez que S piensa en Lucas como un perro, y otra cosa es que S represente activamente a Lucas como perteneciendo, en cada una de estas ocasiones, al mismo tipo de cosa (es decir, como perteneciente a la perreidad). Tal y como lo ha señalado Ginsborg, una cosa es tener pasivamente en la mente diferentes representaciones que comparten el mismo contenido general, y otra muy distinta es representar activamente algo o alguien como cayendo bajo un contenido general. Todo lo que los defensores de RTM pueden argumentar es que, cuando S piensa en Roberto y Lucas como perros, S alberga en su cabeza dos instanciaciones del tipo de entidad PERRO, lo que equivale a decir que S entra en relaciones cognitivas con dos entidades diferentes que, en virtud de ser del mismo tipo, transportan consigo el mismo contenido representacional. Pero esto es diferente a ingresar, en cada ocasión particular, a una misma relación cognitiva con el mismo contenido representacional. Como Ginsborg ha señalado correctamente, existe una brecha cognitiva entre ser meramente sensibles a los perros y llegar a representar a individuos como perros (Ginsborg 2008). Mientras que para lo primero uno sólo requiere ser causalmente sensible a los perros de una manera que conduce a instanciar en la mente tipos de entidades que transportan información sobre perros, lo segundo requiere en cambio acceder cognitivamente a la información que tales entidades transportan con el fin de representar perros.

Naturalmente, los defensores de RTM podrían rechazar tal distinción señalando que ser sensible a los perros de la manera descrita anteriormente es justamente representar individuos como perros. Después de todo, RTM es la teoría según la cual pensar es una cuestión de tener en la mente entidades que transporten contenido en virtud de relaciones causales. Lo que estoy intentando sugerir, sin embargo, es que sostener RTM tiene un alto costo. Después de todo, RTM no proporciona ninguna explicación de cómo las mentes llegan a involucrarse cognitivamente con el contenido que transportan las entidades postulados en RTM. Volveré a este punto en el apartado 4.4.

6.2. Los conceptos como habilidades: un enfoque pragmatista

Tradicionalmente, muchos filósofos identificaron los conceptos con entidades normativas independientes de la mente. Kant fue probablemente el primer filósofo en la era moderna que explícitamente adoptó este punto de vista. Según Kant, los conceptos se ejercen principalmente en los juicios y, como tales, sólo

tienen sentido en contextos públicos, compartibles y normativos (Brandt, 1994; Ginsborg, 2008, McDowell, 2009b)⁶³. Frege, a su vez, consideró que los conceptos eran funciones o leyes de correlación que asignan a cualquier argumento uno de los siguientes dos valores de verdad: lo verdadero o lo falso. De acuerdo con Frege, cualquier objeto que un concepto arroja hacia lo Verdadero es *eo ipso* un objeto que cae bajo ese concepto (Frege 1891: 139). Tanto Kant como Frege afirmaron que los conceptos tenían un rol normativo que desempeñar. En efecto, ambos se dieron cuenta de que cuando uno piensa o juzga, lo que uno realmente hace es subsumir algo (ya sea una entidad particular o una propiedad general) bajo un concepto, y que esta actividad, a su vez, se ejerce necesariamente de manera correcta o incorrecta. Por lo tanto, estos filósofos advirtieron que los conceptos eran el tipo de cosas que se relacionan estrechamente con las normas que prescriben si un sujeto –cuando piensa o juzga– está aplicando correctamente (es decir, subsumiendo algo correctamente bajo) un concepto.

Kant y Frege pertenecen al pasado. Actualmente, los filósofos que siguen esta línea de pensamiento son más propensos a identificar los conceptos con habilidades o capacidades cognitivas. En lugar de postular misteriosas entidades abstractas o condiciones trascendentales de posibilidad, la mayoría de ellos prefieren hablar de los conceptos como habilidades características de los sujetos cognitivos. Algunos de ellos, por ejemplo, identifican los conceptos con la capacidad de identificar y re-identificar sustancias (Millikan 2000), la capacidad de clasificar (discriminar) objetos en virtud de sus propiedades (Glock 2006), y con la capacidad de recombinar representaciones singulares y generales en el pensamiento activo (Camp 2009; Carruthers 2009; Evans 1982)⁶⁴. Otros

⁶³ Aunque Kant nunca fue explícito acerca de la ontología de los conceptos, no hay duda de que para Kant los conceptos no se deben entender en términos de objetos mentales sino en términos de condiciones trascendentales para el pensamiento (Kant 1998: A11- B25). Esta interpretación se deriva de la famosa distinción que Kant traza entre la realidad empírica y la idealidad trascendental. Como reconoció el mismo Kant, los conceptos pertenecen a este último ámbito y, como tales, son independientes de cualquier mente empírica, aunque son parte esencial de la maquinaria trascendental (independientemente de lo que signifique el término “trascendental”).

⁶⁴ Millikan, por ejemplo, defiende una teoría gradualista de conceptos según la cual los conceptos de sustancia son onto-genéticamente anteriores a los conceptos de propiedad. Tal y como ella lo ve, la identificación y re-identificación de sustancias es cognitivamente anterior a clasificar estas sustancias bajo conceptos generales en virtud de sus propiedades (Millikan, 2000: 3). Camp también defiende una aproximación gradualista a los conceptos, pero, a diferencia de Millikan, pone énfasis en el requisito de generalidad de Evans, es decir, en la capacidad de las criaturas para recombinar sistemáticamente representaciones singulares y

filósofos, en cambio, sostienen que tener estas habilidades, aunque necesarias, no son suficientes para poseer conceptos. Los que defienden este punto de vista –que en capítulos anteriores hemos denominado *intelectualistas*– identifican los conceptos con episodios cognitivos más demandantes (Bermúdez, Brandom, 2002b, Davidson y McDowell, 1994). Responder de manera confiable a las circunstancias efectuando los sonidos apropiados (por ejemplo, “rojo” delante de cosas rojas), llamando a mamá, discriminando leones, o simplemente discriminando manzanas en una cesta llena de frutas frescas, no significa efectuar una auténtica movida conceptual. Aunque necesario, para que cualquier respuesta sea conceptual, además es necesario ser sensible o responder a la dimensión normativo-inferencial de los conceptos (Brandom 2010: 14; McDowell 2009b: 128). Esto significa que para que alguien pueda pensar conceptualmente, no basta con ser sensible o responder a las circunstancias presentes. Lo que se requiere para pensar de esta manera –hemos visto– es ser sensible o responder a razones en cuanto tales (McDowell 2009b: 128), es decir, ser capaz de poner en juego estas respuestas en el razonamiento lingüístico.

Por supuesto, el debate entre neo-fregeanos es más amplio y rico de lo que lo presento aquí. Soy consciente de que dentro de esta tradición filosófica es posible encontrar una amplia variedad de puntos de vista sobre los conceptos que van desde un punto de vista puramente intelectualista (Brandom 2002b; McDowell 2009b) a enfoques más gradualistas del pensamiento conceptual y la cognición básica (Camp 2009, Carruthers 2004, Millikan 2000). De cualquier modo, no pretendo aquí prestar atención a las diferencias entre ellos sino a lo que todas estas posiciones tienen en común, esto es: una visión pragmatista de los conceptos, es decir, el punto de vista según la cual los conceptos son habilidades.

En el debate sobre conceptos, el término “pragmatista” tiene un significado bastante específico. Fodor, el fundador de este término para este debate, define el pragmatismo como la teoría según la cual “los conceptos son individualizados por su función en cierto sentido propietario de esa noción” (Fodor 2003: 16. TP). Es paradigmáticamente pragmatista, dice Fodor, “que tener un concepto es ser capaz de hacer ciertas cosas en lugar de ser capaz de pensar ciertas cosas” (Fodor 1995: 7. TP). No hace falta decir que Fodor está totalmente en contra del

generales en el pensamiento activo. Peter Carruthers (2009) y Richard Heck (2007) también toman a la generalidad como la condición fundamental para la posesión del concepto, pero interpretan este requisito de diferentes maneras.

pragmatismo⁶⁵. Hemos visto que para Fodor, tener el concepto F es una cuestión de instanciar tipos de representaciones mentales sobre Fs en la cabeza. Para los pragmatistas, en cambio, tener el concepto F es una cuestión de ser capaz de identificar Fs, clasificar Fs, y sacar inferencias a partir de F, en lugar de tener una representación en la cabeza. Así, mientras que los defensores de la concepción psicologista de los conceptos ponen énfasis en lo que sucede en la cabeza de los sujetos cuando captan un concepto, los pragmatistas ponen énfasis en el tipo de habilidades que una criatura debe desplegar para poseer un concepto.

Aunque estoy persuadido de que los pragmatistas tienen mucho que decir sobre la posesión del concepto –especialmente, con respecto a las habilidades que se necesitan para poseer un concepto– encuentro al pragmatismo de conceptos bastante engañoso. En mi opinión, las habilidades presuponen conceptos, y por ende, no pueden ser lo mismo. Esta idea ha sido sugerida por Fodor (2003, 2004). Sin embargo, tengo diferentes motivos para sostener esta tesis. Fodor sostiene que el enfoque pragmatista de los conceptos cae en circularidad porque los pragmatistas quieren que la posesión de los conceptos dependa de la posesión de ciertas habilidades cognitivas –digamos, de las habilidades para clasificar y efectuar inferencias– las cuales dependen, a su vez, de tener previamente en la mente los conceptos cuyos contenidos guían el ejercicio de estas habilidades (Fodor 2004). Creo que Fodor está en lo correcto al acusar a los pragmatistas de circularidad. Sin embargo, sigo una línea de razonamiento diferente. En mi opinión, esta circularidad no descansa, como cree Fodor, en la posesión del concepto, sino en la ontología de las habilidades. Permítanme ampliar esta idea.

En un sentido importante, las habilidades son un tipo especial de disposiciones. Por ejemplo, tener la habilidad de identificar fruta podrida es más o menos lo mismo que tener la disposición a separarla de la de fruta fresca. Desde un punto de vista conductual, no hay una diferencia significativa entre un experto en fruta podrida, que ha aprendido a identificar y extraer esta entre la fruta fresca, y una máquina de detección de fruta podrida, que ha sido diseñada para hacer lo mismo. Sin embargo, desde un punto de vista conceptual, no están haciendo lo mismo. Aunque la máquina y el experto tienen algo en común, es

⁶⁵ Para Fodor, el pragmatismo es “.. la catástrofe más grande en la filosofía del lenguaje y la mente de la última mitad del siglo XX” (Fodor 2003: 73-74).

decir, ambos son capaces de llevar a cabo el mismo patrón conductual en las mismas circunstancias, intuitivamente hay una diferencia importante entre ellos. La máquina se comporta disposicionalmente del modo que fue previamente diseñada. El experto, en cambio, se comporta de la manera descrita en virtud de ejercer al menos dos habilidades cognitivas: la habilidad para identificar fruta podrida y la habilidad para ordenarla. Por lo tanto, en un sentido importante, las disposiciones y las habilidades se encuentran estrechamente vinculadas. Después de todo, ambos incluyen el mismo componente conductual. Sin embargo, no son el mismo fenómeno. Es claro que una cosa es comportarse como si se estuviera ejerciendo una capacidad cognitiva (pongamos por caso la máquina de fruta podrida), y otra cosa es ejercer una capacidad cognitiva en el sentido propio de la palabra (por ejemplo, el experto en fruta podrida). ¿Qué hace, entonces, que comportarse de manera disposicional no sea un caso de ejercer una habilidad? Las habilidades, a diferencia de las disposiciones, tienen además un componente cognitivo o intencional que les proporciona sus propiedades normativas, a saber: los conceptos. Una disposición es simplemente una tendencia o inclinación natural o artificial (dependiendo de si se ha adquirido naturalmente o mediante la intervención de un agente intencional como en el caso de máquinas y otros dispositivos) para comportarse o reaccionar de manera uniforme en iguales o similar circunstancias. Una habilidad es más que la tendencia o inclinación a comportarse de esta manera. Comportarse en virtud de ejercer una habilidad cognitiva implica comportarse en virtud de un contenido conceptual que arroja luz sobre la forma en que uno debe comportarse. Así, mientras que una disposición implica simplemente comportarse de la misma manera en cada encuentro con las mismas circunstancias, una habilidad implica comportarse de una manera que satisface las condiciones o estándares que prescribe un concepto.

Para ilustrar mi punto, permítanme presentar el siguiente caso. Supongamos que tenemos que explicar a alguien en qué consiste la disposición a discriminar objetos rojos. Podríamos decir correctamente que la disposición a discriminar objetos rojos es la tendencia o inclinación a recoger todos y sólo los objetos que accidentalmente caen bajo la extensión del concepto “rojo”. Claramente, la disposición a discriminar objetos rojos no implica ningún contenido conceptual “rojo”. Después de todo, para que alguien posea tal disposición, basta con que tenga la inclinación de recoger objetos que simplemente corresponden a la extensión del concepto “rojo”. Pero supongamos ahora que nos piden que le

expliquemos a la misma persona la habilidad para identificar o clasificar objetos rojos. Por supuesto, no podemos decirle que la habilidad de clasificar cosas rojas es la tendencia o inclinación a recoger todos y sólo los objetos que accidentalmente caen bajo la extensión de “rojo”. De lo contrario, la distinción entre disposiciones y habilidades se derrumbaría. La habilidad para clasificar objetos rojos tiene que implicar necesariamente algo más. Pero, ¿qué más?

Las disposiciones, hemos visto, son tendencias al comportamiento. Como tales, son sencillamente adquiridas, actualizadas y perdidas. Las habilidades, por el contrario, son patrones de comportamiento más sofisticados, ya que implican procesos de aprendizaje y condiciones de corrección. En otras palabras, las habilidades —a diferencia de las disposiciones— están gobernadas por predicados normativos tales como “correcto” e “incorrecto”, y predicados cognitivos tales como “aprendidas” y “olvidadas”. Aunque estas diferencias puedan parecer menores a simple vista, revelan mucho sobre la ontología de las habilidades. Después de todo, lo que hace que un determinado curso de acción sea normativo, esto es, uno que puede ser aprendido y ejercido correctamente o incorrectamente, son los conceptos. Los conceptos son los que les proporcionan a las habilidades los contenidos prescriptivos que especifican las condiciones bajo las cuales su ejercicio es correcto y sobre el cual su proceso de aprendizaje descansa. Sin tales estándares, no habría restricciones sobre cómo llevar a cabo un curso determinado de acción. Las habilidades ya no serían habilidades sino disposiciones.

Podemos responder la pregunta ahora diciendo que la habilidad para clasificar objetos rojos no es sólo la tendencia o inclinación a recoger todos y sólo los objetos que accidentalmente caen bajo la extensión del concepto “rojo”, sino la tendencia o inclinación a recoger estos y sólo estos objetos *en la medida que* ellos y sólo ellos caen bajo la extensión del concepto “rojo”. En resumen, la capacidad de ordenar objetos rojos no es sólo la tendencia a recoger objetos rojos, sino la tendencia a hacerlo *en virtud de que* estos y sólo estos objetos caen bajo la extensión del concepto “rojo”. Naturalmente, tener la habilidad para clasificar objetos rojos implica—a diferencia de la disposición a recogerlos— un contacto cognitivo con el concepto “rojo”. Después de todo, para que alguien sea capaz de clasificar objetos rojos en virtud de que ellos y sólo ellos caen bajo la extensión de “rojo”, es necesario tener cierta idea de qué objetos caen efectivamente bajo la extensión del concepto “rojo”. Sin ese contacto cognitivo con el contenido “rojo”, clasificar objetos rojos sería, a lo sumo, co-viariar con

objetos que simplemente coinciden con la extensión de este concepto, volviendo la distinción entre comportarse de manera disposicional y ejercer una habilidad un sin sentido.

Alguien puede sugerir que sufro de un grave caso de sobre-generalización. Pues, a pesar de mis intuiciones *a priori*, mi argumento, si es correcto, sólo demuestra que la habilidad para clasificar implica recursos conceptuales, mientras que esto podría no ser cierto para muchas otras habilidades cognitivas que los pragmatistas identifican con los conceptos. Creo que esto no es así. Para demostrar mi punto, voy a recurrir al mismo experimento mental que utilicé para la clasificación, pero lo aplicaré a la inferencia. Supongamos, por ejemplo, que se nos pide que expliquemos a una persona la diferencia entre la disposición a pasar lingüísticamente de “eso es rojo” a “eso es coloreado”, y la capacidad de inferir, en el sentido propio de la palabra, el contenido lingüístico “eso es coloreado” del contenido lingüístico “eso es rojo”. Podríamos decir correctamente que la disposición a moverse lingüísticamente de “eso es rojo” a “eso es coloreado” es simplemente la tendencia o inclinación a comportarse ya sea en un lenguaje público o en un lenguaje del pensamiento de acuerdo con la regla inferencial que autoriza a pasar del contenido conceptual “rojo” al contenido conceptual “coloreado”. Claramente, tener la disposición de pasar de un conjunto de sonidos a otros no implica ninguna relación cognitiva con ningún contenido conceptual. Después de todo, para que alguien posea tal disposición, lo único que requiere es que tenga la inclinación a moverse lingüísticamente de una manera que simplemente coincida con la relación inferencial entre los conceptos “rojo” y “coloreado”. Sin embargo, no podemos decir lo mismo de la habilidad para inferir el contenido conceptual “eso es coloreado” del contenido conceptual “eso es rojo”. De lo contrario, la distinción entre disposiciones y habilidades se derrumbaría. Por lo tanto, la capacidad de inferir el contenido lingüístico “eso es coloreado” a partir del contenido lingüístico “eso es rojo” debe implicar algo más; debe implicar, ya sabemos, no sólo la tendencia o inclinación a moverse lingüísticamente de esta manera, sino a hacerlo en la medida en que existe una regla de inferencia que autoriza a pasar del contenido conceptual “rojo” al contenido conceptual “coloreado”. En efecto, la capacidad de inferir “eso es coloreado” a partir de “eso es rojo” es la inclinación de moverse en un lenguaje público o en un lenguaje del pensamiento de “eso es rojo” a “eso es coloreado” en virtud del hecho de que al moverse de esta manera uno se está comportando de acuerdo con la regla que autoriza a pasar del

concepto “rojo” al concepto “coloreado”. Una vez más, la habilidad de inferir “coloreado” a partir de “rojo” implica algún contacto cognitivo con estos contenidos. Después de todo, para que alguien sea capaz de efectuar tal cosa, es necesario que esta criatura sea capaz de identificar la relación inferencial entre los conceptos “rojo” y “coloreado”. Sin ese contacto cognitivo, inferir “eso es coloreado” a partir de “eso es rojo” sería una cuestión de co-variar –en un lenguaje público o del pensamiento– con oraciones que contienen “rojo” y oraciones que contienen “coloreado”, volviendo una vez más la distinción entre disposiciones y habilidades un sin sentido.

Estos ejemplos demuestran que las habilidades cognitivas tales como la clasificación y la inferencia, cuando se las toma como tales y no como meras disposiciones, involucran recursos conceptuales. En un sentido importante, las habilidades son patrones de comportamiento. Pero, a diferencia de las disposiciones, también implican contenidos conceptuales que prescriben cómo alguien debe comportarse correctamente. Sin tales estándares conceptuales, las habilidades serían intencionalmente *ciegas*. Su ejercicio no sería más que covariable con ciertas condiciones en virtud de procesos causales subyacentes. Pero si las habilidades son patrones de comportamiento “gobernados por conceptos”, los conceptos no pueden ser habilidades so pena de caer en un círculo vicioso comparable al de Fodor⁶⁶. Después de todo, si uno se propusiera explicar la naturaleza de estas habilidades, sería imposible hacerlo sin poner en juego lo que los pragmatistas querían explicar en términos de ellas: los conceptos.

Ahora bien, aunque afirmo que las habilidades presuponen conceptos y no al revés, estoy de acuerdo con el punto de vista que identifica la posesión de conceptos con la posesión de habilidades cognitivas. Sellars solía decir que el lenguaje es anterior al pensamiento en el orden del conocimiento, pero el pensamiento es anterior al lenguaje en el orden del ser (Sellars 1981). No sólo creo que Sellars tenía razón, sino que también creo que este *dictum* aplica

⁶⁶ En respuesta al argumento de circularidad de Fodor, Weiskopf y Bechtel (2004) han sugerido que los pragmatistas podrían evitar tal circularidad interpretando estas habilidades en términos no intencionales. Según estos autores, la circularidad aparece al explicar la posesión de concepto en términos de posesión de habilidades intencionales (habilidades gobernadas por contenidos conceptuales). Pero si estas habilidades se entienden en términos mecánicos, la circularidad desaparece. Creo que Weiskopf y Bechtel tienen razón, pero a expensas de reducir las habilidades cognitivas meras disposiciones. En efecto, la reducción de las habilidades a meras covariaciones no nos deja otra opción que equiparar la conducta de la máquina de fruta podrida a la del experto, volviendo superflua toda distinción entre disposiciones y habilidades.

perfectamente bien al caso de los conceptos. En mi opinión, los conceptos son anteriores a las habilidades en el orden del ser, pero las habilidades son anteriores a los conceptos en el orden del conocimiento. Permítanme aclarar este punto. Hemos visto que las habilidades son un tipo especial de disposiciones: disposiciones conceptuales. Los conceptos son, en consecuencia, conceptual y ontológicamente anteriores a las habilidades. Pero, desde un punto de vista metodológico, las habilidades son anteriores a los conceptos. Es decir, aunque las habilidades dependen de los conceptos, llegamos a conocer los conceptos (e incluso llegamos a individualizarlos y teorizar sobre ellos) por medio del aprendizaje, ejercicio y examinación de aquellas habilidades donde los conceptos juegan un rol normativo. Por supuesto, esta es una afirmación empírica para la cual no puedo proporcionar evidencia aquí. Pero conduce a una interesante tesis metodológica. Es inútil afirmar, como lo hace Fodor, que primero tenemos conceptos en la mente, y más tarde aprendemos a responder conductualmente en conformidad con ellos. Aprendemos a pensar conceptualmente mientras aprendemos a responder conceptualmente a las demandas del entorno. Pero también aprendemos cosas sobre conceptos examinando estas habilidades. Las habilidades son, por así decirlo, nuestra primera entrada teórica a los conceptos⁶⁷. Sin embargo, a partir de esto no debemos concluir que los conceptos son habilidades. Los conceptos son aquello que captamos cuando aprendemos una habilidad cognitiva, independientemente de cómo llegamos a hacerlo.

6.3. Los conceptos como reglas: una propuesta alternativa

Habiendo demostrado que los conceptos no son ni representaciones mentales ni habilidades, en esta sección quiero examinar una propuesta alternativa, a saber: los conceptos como reglas. En la sección 6.2, señalé que Kant y Frege pensaron que los conceptos eran una suerte de normas o leyes de correlación que prescriben las circunstancias bajo las cuales la aplicación de predicados en posibles juicios es correcta. Esta perspectiva pone en juego la dimensión

⁶⁷ Parafraseando el famoso Mito de John de Sellars, supongamos que hubo un tiempo en que nuestros antepasados Ryleanos, acostumbrados a ejercer habilidades de diferentes clases de una manera primitiva, sin tener ninguna teoría de los conceptos, pero con un sentido claro de lo que era correcto e incorrecto, advirtieron que, al seguir y coordinar cursos de acción, estaban cumpliendo con ciertos estándares, a los que llamaron “conceptos”.

normativo-epistémica de los conceptos. Los conceptos son algún tipo de reglas. Por lo tanto, tener un concepto implica saber cómo aplicar un predicado correctamente en posibles juicios y saber cómo aplicarlo correctamente en posibles juicios implica, a su vez, ser cognitivamente sensible a la regla que prescribe las circunstancias bajo las cuales su aplicación en tales juicios es correcta. Estoy convencido que una propuesta que identifica a los conceptos con reglas proporciona una mejor comprensión de cómo nos relacionamos cognitivamente con los conceptos. En la sección 6.2, mostré que los conceptos no pueden ser identificados con habilidades en la medida en que las habilidades presuponen conceptos. En la sección 6.1, argumenté en contra de Fodor que los conceptos no pueden ser representaciones mentales. En este apartado, quiero argumentar que si concebimos los conceptos como reglas, estaremos en una mejor posición para entender qué significa que una criatura se relaciona cognitivamente con los conceptos, y por qué esto equivale a la posesión de habilidades cognitivas tales como la clasificación y la inferencia.

6.3.1. Los conceptos como reglas para la discriminación y la inferencia

Recientemente, Hannah Ginsborg ha defendido una concepción de los conceptos como reglas abstractas (2008, 2011a). Siguiendo un enfoque kantiano, Ginsborg sugiere pensar los conceptos observacionales en términos de reglas para la discriminación perceptiva (Ginsborg 2008: 6). La autora sostiene que el concepto de observación “rojo”, por ejemplo, equivale a la regla para discriminar (clasificar) en la percepción cosas rojas de aquellas que no lo son. En esta línea, afirma que poseer el concepto “rojo” es básicamente una cuestión de *captar* la regla que prescribe cómo alguien debe comportarse a fin de discriminar correctamente cosas rojas. Creo que este punto de vista es prometedor. Sin embargo, Ginsborg deja algunos cabos sueltos. Sostengo que todos los conceptos son reglas. Distingo tres tipos de conceptos: observacionales, empíricos y lógicos. Los conceptos observacionales son conceptos cuyos contenidos descansan únicamente en la percepción. Los conceptos lógicos, en cambio, son conceptos cuyos contenidos descansan únicamente en relaciones sintácticas o de inferencia formal. Los conceptos empíricos, por último, son un híbrido de los anteriores, en tanto sus contenidos descansan en relaciones materiales entre los contenidos de los conceptos observacionales. Al igual que Ginsborg, sostengo que los conceptos

observacionales son reglas para la discriminación o la clasificación perceptiva. Sin embargo, también sostengo que los conceptos lógicos y empíricos son reglas de inferencia, las primeras formales, las segundas materiales. En efecto, los conceptos observacionales son reglas que prescriben cursos de acción discriminatorios que mapean toda la extensión de estos conceptos. Por ejemplo, el concepto “rojo” es la regla para discriminar o clasificar todos y sólo instancias de rojo. El concepto “perro”, a su vez, es la regla para clasificar todos y sólo las instancias de perro. Los conceptos lógicos, en cambio, son reglas sintácticas que prescriben cursos de acción específicos que abarcan todas las posibles inferencias formales que estos conceptos autorizan. Por ejemplo, el concepto “y” equivale a las reglas de Introducción y Eliminación de la Conjunción. El concepto “algún”, a su vez, equivale a las reglas de Introducción y Eliminación del Existencial.

El caso de los conceptos empíricos es un poco más complicado. En un sentido importante, los conceptos empíricos son aquellos que hacen de puente entre las discriminaciones perceptivas y las reglas sintácticas que estipulan relaciones inferenciales entre los contenidos perceptivos. Los conceptos empíricos, por lo tanto, son reglas materiales de inferencia. Por ejemplo, el concepto “perro” puede o bien ser un concepto observacional o uno empírico. El concepto “perro” es observacional si y solo si equivale a la regla para la discriminación perceptiva de instancias de perro. El concepto “perro”, en cambio es empírico si y solo si equivale a las reglas materiales que autorizan inferir, a partir del concepto observacional “perro”, los conceptos “animal”, “cuadrúpedo”, etc. Las inferencias materiales son inferencias que descansan en el contenido de los conceptos y no en su forma (Cf. Sellars...). Esto diferencia los conceptos empíricos de los conceptos lógicos. Pero también los diferencia de los conceptos observacionales, ya que ambos comparten una misma extensión, pero no una misma *intensión*. Es decir, es posible que un sujeto posea el concepto observacional de “perro” (esto es, sea capaz de discriminar en la percepción instancias de perro con ayuda de la regla para discriminar perros) pero no posea el concepto empírico de “perro” (esto es, sea incapaz de derivar otros contenidos conceptuales a partir de discriminar instancias de perro). Igualmente, es posible que un sujeto posea el concepto empírico de “perro” (es decir, sea capaz de inferir materialmente otros contenidos conceptuales a partir de “perro”) pero que no posea el concepto observacional “perro” (esto es, que sea incapaz de discriminar en la percepción instancias de perro de aquellas que

no lo son). Esto sucede con bastante frecuencia. Los niños que recién están comenzando a incursionar en el lenguaje, por ejemplo, suelen ser muy buenos para discriminar perros e instancias del color rojo en la percepción, e incluso llamarlos correctamente por sus nombres. Sin embargo, suelen ser bastante malos para derivar materialmente otros contenidos conceptuales a partir de estas discriminaciones. Son, por decirlo de alguna manera, incapaces de definir conceptos más que ostensivamente. Los ciegos, en cambio, son muy buenos definiendo conceptualmente qué son los perros o el color rojo. Sin embargo, son incapaces de discriminar perros o el color rojo en la percepción. Poseer un concepto observacional no es garantía para poseer su correspondiente empírico, ni viceversa, aunque ambos comparten una misma extensión. Ampliaré este punto en el capítulo 7.

Ahora bien, el enfoque normativo de los conceptos que defiendo aquí se ajusta perfectamente bien tanto a las demandas de los pragmatistas como a las de los defensores de RTM. Por un lado, este enfoque puede dar cuenta de la tesis defendida por los pragmatistas según la cual poseer conceptos es poseer habilidades, pero sin hacer colapsar las habilidades con las disposiciones. En efecto, de acuerdo con este punto de vista, los conceptos no son habilidades sino reglas. Las reglas, sin embargo, son entidades cuya función básica es prescribir determinados cursos de acción. Por lo tanto, esta perspectiva ofrece una explicación de la relación entre conceptos y habilidades mucho más transparente que los enfoques pragmatistas. Después de todo, los conceptos son las reglas que hace que las habilidades sean cursos normativos de acción. En otras palabras, este punto de vista puede explicar el hecho de que cuando uno está ejerciendo una habilidad uno se está comportando a la luz de un estándar normativo que prescribe cómo hacerlo correctamente. Por otro lado, el enfoque normativo de los conceptos también puede dar cuenta fácilmente de la intuición fodoriana según la cual poseer una habilidad cognitiva implica cierto contacto cognitivo con el concepto cuyo contenido guía el ejercicio de esta habilidad. Y lo hace sin volver la publicidad y la generalidad de los conceptos un misterio. Esto es así ya que, en la medida que los conceptos son reglas, y las reglas son entidades independientes de la mente, es fácil imaginar cómo sería para diferentes sujetos compartir el mismo concepto. Básicamente, los sujetos S y P comparten el mismo concepto observacional “perro” si y sólo si S y P son capaces de comportarse de la misma manera (discriminar en la percepción perros) en las mismas circunstancias (es decir, frente a perros) a la luz de la

misma regla –esto es, la regla para discriminar todos y sólo instancias de perro. Por supuesto que aún queda abierta la cuestión de cómo es que S y P llegan a comportarse de la misma manera a la luz de la misma regla, es decir, que significa que dos sujetos comprenden o captan la misma regla general. Abordaré este problema a continuación.

6.3.2. *La posesión de conceptos y el seguimiento de reglas*

Al concebir los conceptos como reglas, nos enfrentamos a una serie de problemas que en el pasado reciente generaron más de un dolor de cabeza a muchos filósofos analíticos. Muchos de estos problemas han sido ampliamente discutidos por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1953). Me gustaría aquí centrarme en uno de los problemas que mayor impacto y discusión filosófica ha despertado, a saber: cómo dar cuenta de nuestra capacidad para obedecer o seguir reglas. Al indagar sobre las reglas semánticas, los Positivistas Lógicos advirtieron que al reducir ciertas propiedades semánticas del lenguaje a estas reglas surge el siguiente problema epistémico: el significado de las palabras son reglas semánticas. Por lo tanto, dominar el significado de una palabra (por ejemplo, la palabra “rojo”) implica la capacidad de obedecer (o seguir) una regla semántica (por ejemplo, la regla que ordena pronunciar “rojo” delante de objetos rojos). Pero obedecer (o seguir) una regla no es simplemente comportarse de acuerdo con lo que la regla prescribe (pronunciar “rojo” frente a objetos rojos), sino comportarse de esta manera debido a que la regla lo ordena (esto es, porque hay una regla que ordena pronunciar “rojo” cada vez que uno se encuentra ante objetos rojos). Por lo tanto, dominar el significado de una palabra implica comprender o captar una regla semántica. Y aquí los positivistas lógicos se toparon con una pared epistémica. Pues, ¿qué es comprender o captar una regla?

Una primera aproximación a esta pregunta la podemos hallar en la respuesta que ofrecieron algunos positivistas lógicos, la cual reza: las reglas son oraciones imperativas o indicativas del tipo “debe” en un lenguaje que contiene expresiones para las acciones que las reglas ordenan. Por lo tanto, comprender o captar una regla no es más que entender el significado de una de estas oraciones. Sin embargo, una explicación de esta naturaleza nos conduce a una devastadora refutación. En efecto, en “Some reflections on Language Games” Sellars nos ha enseñado que un lenguaje es un sistema de símbolos cuyo uso se encuentra

gobernado por reglas. Por lo tanto, aprender un lenguaje L es aprender a obedecer las reglas de L. Pero, *ex hypothesi*, las reglas de L son oraciones en un lenguaje que contienen expresión para las acciones que tales reglas prescriben. En consecuencia, aprender un lenguaje L presupone la capacidad de utilizar un meta-lenguaje ML en el que las reglas de L se encuentran formuladas. Pero esto conduce a un regreso vicioso. Después de todo, el aprendizaje de un meta-lenguaje ML presupone la capacidad de utilizar un meta-meta-lenguaje MML en el que las reglas de ML se encuentran formuladas, y así *ad infinitum*. Por lo tanto, las reglas no pueden ser oraciones en un lenguaje que contenga expresiones para las acciones que estas prescriben, ni su captación entender estas oraciones.

Un defensor de LOT podría argumentar que esta refutación surge cuando uno quiere explicar la capacidad para comprender o captar reglas en términos de dominar un lenguaje público en el que éstas son formuladas. Sin embargo, si adoptamos la hipótesis del Lenguaje del Pensamiento el regreso vicioso desaparece. En efecto, este defensor de LOT podría argumentar que comprender una regla no es una cuestión de comprender una sentencia pública en la que su contenido prescriptivo se encuentra formulado, sino una cuestión de instanciar un oración de LOT en la mente. Después de todo, LOT es la hipótesis según la cual pensar es una cuestión de instanciar en la mente entidades de tipo lingüístico-oracionales. Aunque esta idea pueda resultar atractiva, apelar a oraciones de LOT realmente no mejora mucho el panorama. Las oraciones de LOT son oraciones de un lenguaje, específicamente de un lenguaje del pensamiento. Como tales, se componen de constituyentes conceptuales. Pero si los conceptos son reglas, entonces instanciar representaciones mentales constituyentes en la cabeza debería ser una cuestión de obedecer las reglas para manipular tales representaciones en la mente. Pero caemos entonces en el mismo problema. Después de todo, es necesario explicar la capacidad de comprender tales reglas, y esta explicación no puede descansar en la introducción de nuevas oraciones en un meta-LOT en el que las reglas para la manipulación de las representaciones de LOT se encuentren formuladas, so pena de caer en el mismo regreso vicioso. El defensor de LOT podría todavía argumentar que tener conceptos no es una cuestión de obedecer las reglas para la manipulación de las representaciones mentales constituyentes de LOT, sino tan sólo una cuestión de instanciar tales representaciones en la cabeza. Sin embargo, en el primer apartado hemos visto que una explicación tal es inviable. Por lo

tanto, las reglas no pueden ser oraciones ni en un lenguaje público ni en LOT, ni su captación puede ser una cuestión de dominar oraciones de un lenguaje público o instanciar oraciones de LOT en la cabeza.

Algunos filósofos han seguido una tercera vía para explicar el fenómeno de la captación de reglas que no apela ni a un lenguaje público ni a representaciones mentales. Esta vía se encuentra bien representada por *Metaphysicus Platonicus* de Sellars. *Metaphysicus* es un filósofo ficticio inventado por Sellars para representar el más extremo racionalismo. *Metaphysicus* está de acuerdo en que el aprendizaje de una lengua L es un asunto de aprender a obedecer las reglas de L. Sin embargo, entiende que obedecer las reglas L no tiene por qué presuponer el dominio de un lenguaje en el que estas reglas son formuladas. Por el contrario, *Metaphysicus* distingue entre la formulación lingüística de una regla y su contenido prescriptivo. En las palabras de Sellars, *Metaphysicus* “compara la relación entre reglas y oraciones con aquella que se da entre proposiciones y oraciones ... y argumenta que las reglas son entidades sobre las cuales la mente puede tener una captación antes de poder darles una vestimenta verbal” (Sellars 1954: 205). De este modo, *Metaphysicus* afirma que captar una regla es una relación cognoscitiva *per se*; una que no puede ser descompuesta conceptualmente en ninguna otra. Captar una regla es ser consciente de lo que la regla prescribe. No hace falta decir que esta propuesta no conduce a nada bueno. Queríamos una explicación de qué es captar una regla, pero ahora todo se encuentra cubierto con una niebla platónica. En efecto, queríamos una explicación de qué es para un sujeto estar relacionado cognitivamente con una regla, pero ahora nos vemos enfrentados con la misteriosa capacidad mental que Frege y muchos otros postularon. Vale la pena señalar que apelar a una capacidad tan misteriosa para explicar nuestra capacidad para poseer conceptos no sólo es teóricamente sospechoso, sino inútil. Tal y como Sellars ha señalado, captar o comprender el contenido de una regla también es hacer una movida en un juego gobernado por reglas⁶⁸. Por lo tanto, *Metaphysicus* no tiene más opción que elegir entre explicar tales movidas en términos de obedecer meta-reglas, cayendo en el devastador regreso vicioso, o asumir que las captaciones de reglas son movidas en un juego en el que tales movidas no descansan en nada más. *Metaphysicus* escoge esta última opción.

⁶⁸ “... que está jugando un juego queda claro mediante el uso de términos tales como ‘correcto’, ‘error’, etc., al comentarlos” (Sellars 1954: 206. TP).

Sin embargo, ya hemos visto las consecuencias negativas que se siguen de semejante elección: el mito de lo dado. Después de todo, *Metaphysicus* nos dijo que hacer movidas conceptuales era una cuestión de captar las reglas que gobiernan tales movidas, y ahora nos dicen que captar tales reglas son movidas en un juego donde no hay reglas que las gobiernen.

¿Qué es, entonces, captar una regla? Ginsborg ha ofrecido una respuesta bastante ingeniosa. Para empezar, debemos tener en cuenta que captar una regla no puede ser ni una cuestión de dominar una oración en un lenguaje público ni tener una representación en la cabeza. Sin embargo, también debemos tener en cuenta que captar una regla debe ser algo más que tener meramente la disposición a comportarse de acuerdo con lo que la regla prescribe. De lo contrario, la distinción entre comportarse de manera disposicional y ejercer una habilidad conceptual se derrumbaría. En resumen, necesitamos una buena historia de qué significa captar una regla que no involucre representaciones ni la reduzca a simples disposiciones conductuales, y que, al mismo tiempo, pueda evitar las oscuridades a las que se ven enfrentados Frege y *Metaphysicus*. Ginsborg ha desarrollado una interesante tesis en este sentido. Captar una regla –argumenta Ginsborg– no es ni una cuestión de tener una representación en la mente ni una cuestión de dominar una oración de un lenguaje público en la que esta regla se encuentra formulada. Por el contrario, para Ginsborg captar una regla es, al menos en casos mínimos, ser *sensible a la fuerza normativa* de determinados cursos de acción. En otras palabras, comprender una regla es tener la disposición a tomar un conjunto de patrones de comportamiento como apropiados a la luz de respuestas previas (Ginsborg 2011a: 237). Por lo tanto, poseer un concepto es más que estar dispuesto a comportarse de acuerdo con lo que una regla prescribe. Implica, además, estar dispuesto a tomar el patrón de comportamiento que la regla ordena como apropiado a la luz de las respuestas previas que uno ha llevado a cabo. Por ejemplo, tener el concepto observacional “rojo” no es simplemente estar dispuesto a discriminar objetos rojos de aquellos que no lo son, sino tener la disposición a discriminar objetos rojos y a tomar ese patrón de comportamiento como apropiado a la luz de cómo uno se ha estado conduciendo en el pasado. Por supuesto que tener la disposición a adoptar un patrón de comportamiento como apropiado debe ser entendido en términos no-representacionales. Lo que resulta interesante de la propuesta de Ginsborg es que la captación de una regla –y por consiguiente, el dominio de un concepto– no implica ningún contacto cognitivo explícito ni implícito con su contenido. De

acuerdo con esta propuesta, entonces, para que una criatura posea un concepto, no se requiere que esta criatura tenga en la mente lo que la regla ordena. Basta con que se comporte de acuerdo con lo que la regla ordena con una conciencia primitiva de que, al comportarse de esa manera, se comporta de manera apropiada, aunque no pueda decir ni representar por qué este curso de acción es apropiada. En otras palabras, esta criatura no necesita tener en la mente ni poner en palabras la regla que justifica su conducta.

Ahora bien, aunque la propuesta de Ginsborg es muy prometedora, encuentro sin embargo algunos problemas, en especial respecto a qué es para una criatura tener una conciencia primitiva de lo apropiado. A lo largo de su “Primitive Normativity and Skepticism about Rules” (2011a), Ginsborg ejemplifica esta capacidad primitiva mostrando cómo los niños lingüísticos – niños que ya poseen un lenguaje con el que pueden expresar sus actitudes normativas– son capaces de seguir correctamente la regla “ $n+2$ ” (por ejemplo, repitiendo “42” después de “40” e insistiendo en que “42” es lo correcto después de “40”), aunque sean incapaces de citar o explicar la regla que justifica sus respuestas (Ginsborg 2011a: 234). El problema que encuentro es que, aunque de manera primitiva, juzgar lo apropiado de un curso de acción específico requiere una comprensión del concepto normativo de “apropiado”. Después de todo, afirmar primitivamente que una respuesta es apropiada (es decir, aunque no se tenga en mente la regla que justifica tal respuesta), es hacer una movida lingüística la cual requiere, como mínimo, dominar el predicado lingüístico “apropiado” (o predicados similares tales como “correcto”, “ajustado”, etc). Esto, sin embargo, no solo plantea un problema para aquellas criaturas que son incapaces de dominar tales predicados lingüísticos, sino que, peor aún, conduce a un regreso vicioso. Después de todo, dominar el concepto “apropiado” implica, más no sea primitivamente, captar la regla para su uso correcto. Sin embargo, hemos visto que captar una regla es una cuestión de ser capaz de juzgar primitivamente la corrección de las respuestas que la regla ordena. Por lo tanto, la captación de una regla cualquiera (digamos, “ $n+2$ ”) requerirá la captación de una meta-regla que prescriba cómo alguien debe juzgar primitivamente la corrección de las respuestas que la regla “ $n+2$ ” ordena. A su vez, esto requerirá la captación de una meta-meta-regla, y así *ad infinitum*⁶⁹.

⁶⁹ En respuesta a una objeción relacionada, Ginsborg sostiene que el predicado “apropiado” es especial en que “nuestra comprensión de él no parece depender de una capacidad de ‘seguir’ el uso de la palabra correspondiente en casos particulares” (Ginsborg 2011a: 252). Sin embargo,

Creo que debe contarse una historia diferente. Estoy de acuerdo con Ginsborg en que comprender un concepto debe ser entendido como una cuestión de ser sensible a la fuerza normativa de ciertos cursos de acción. Sin embargo, sostengo que ser sensible a la fuerza normativa de ciertos cursos de acción no significa ser capaz de juzgarlos como apropiados. Ser sensible a la fuerza normativa de estos cursos acción significa ser sensible a los *errores* que surgen del mal seguimiento de reglas. Permítaseme aclarar esto.

Captar una regla, en este sentido primitivo que propongo, es ser sensible a los errores. Y ser sensible a los errores no es, como sugieren algunos intelectualistas (por ejemplo, Davidson 1982a, 1997), ser lingüísticamente consciente de ellos⁷⁰. De lo contrario, se obtendría un nuevo regreso vicioso. En mi opinión, ser sensible a los errores significa estar dispuesto *espontáneamente* a hacer lo que sea necesario para restablecer un patrón de comportamiento que uno está realmente dispuesto a seguir y que ha visto alterado debido a eventos externos o internos. Por “disposición espontánea” quiero decir que las respuestas auto-correctivas que uno debe estar dispuesto a llevar a cabo no deben ser proporcionadas por el entorno (es decir, la “solución” no debe estar presente en la percepción) ni debe ser el resultado de un condicionamiento operante (cf. Camp 2009: 292). Cuando una criatura exhibe una capacidad espontánea para corregir algunas de sus propias respuestas que, por diferentes razones, se han

ella admite que “... al tomar por sentado la conciencia de la normatividad, mi enfoque no alcanza una explicación general del contenido intencional” (Ginsborg 2011a: 252). A estas alturas, Ginsborg ha resultado ser una nueva versión de *Metaphysicus*. En efecto, o bien explica nuestra comprensión de “apropiada” en términos de hacer movidas en un juego, lo que conduce a un regreso vicioso, o argumenta que captar este concepto es una movida en un juego especial donde no hay reglas que gobiernan tales movidas, lo que implica el mito de lo dado.

⁷⁰ Al igual que mi propuesta, Davidson también pone énfasis especial en la sensibilidad al error como marca distintiva de la posesión de conceptos. En efecto, para Davidson “ser capaz de discriminar gatos no es lo mismo que tener el concepto de gato. Sólo se tiene el concepto de gato si se puede dar sentido a la idea de *aplicar erróneamente* ese concepto, o de creer o juzgar que algo es un gato cuando no lo es” (Davidson 1997: 124. TP). Sin embargo, Davidson entiende que sólo se puede dar sentido a la idea de aplicar erróneamente un concepto si se le atribuye a la criatura una comprensión o captación explícita del concepto de error, esto es, si la criatura es capaz de advertir que puede no estar en lo correcto respecto a la aplicación de un concepto, lo que supone, a su vez, reflexividad y, por ende, el dominio de un lenguaje. Aquí me aparto de Davidson, pues si bien creo que la sensibilidad al error es fundamental para entender el seguimiento de reglas, una concepción tan intelectualista de este fenómeno no hace más que producir un nuevo regreso vicioso (¿sobre qué descansa la captación lingüística del concepto de error, sobre el cual descansa la captación de todo otro concepto?). La sensibilidad al error tiene que ser algo mucho más básico, esto es, un fenómeno normativo que no presuponga ninguna captación lingüística de ningún otro fenómeno normativo. En este sentido, sostengo que la sensibilidad al error es una habilidad que se ejerce directamente en la aplicación misma.

desviado de la regla a la que está dispuesta a ajustarse, entonces esa criatura está respondiendo con una sensibilidad primitiva a la fuerza normativa de esta regla. Por lo tanto, según mi propuesta, tener el concepto, digamos, “rojo”, es:

- (i) estar dispuesto a comportarse de acuerdo o en conformidad con la regla para discriminar objetos rojos, y
- (ii) corregir espontáneamente aquellas respuestas que se desvían de los cursos de acción que la regla para discriminar objetos rojos ordena.

No es difícil pensar en casos que cumplan estas dos condiciones. Antes de dominar predicados normativos tales como “apropiados”, “correctos” o “adecuado”, los niños pequeños son muy buenos rechazando patrones erróneos de comportamiento y corrigiendo sus propias conductas de manera espontánea. Evidencia empírica arrojada recientemente por la psicología del desarrollo, por ejemplo, sugiere que los niños pequeños (niños que tienen entre uno y medio y tres años de edad) son capaces de discriminar, combinar y categorizar los colores mucho antes de poder nombrarlos adecuadamente –algo que normalmente ocurre alrededor de los cuatro años de edad (cf. Pitchford y Mullen 2006; Wagner et al., 2013). En escenarios típicos, se les presentan a los niños pequeños varias cajas de diferentes colores, y se les pide que tomen objetos de diferentes colores y los coloquen dentro de las cajas que corresponden. Estos niños no sólo aprenden relativamente rápido a colocar los objetos adecuados en las cajas correctas (por ejemplo, a introducir cosas rojas en la caja roja, cosas verdes en la caja verde, etc.), sino que también, en cierta etapa su proceso madurativo, aprenden a reaccionar *negativamente* y a *corregirse* a sí mismos y a otros cuando un objeto es introducido incorrectamente en una de las cajas (por ejemplo, cuando un objeto verde es introducido en la caja roja). No hay que olvidar que, a esa edad, los niños no sólo son incapaces de poner en palabras las reglas que gobiernan y justifican sus patrones de conducta, sino que, más importante aún, ni siquiera son capaces de afirmar que sus respuestas son apropiadas⁷¹. En gran medida, los niños pequeños son capaces de responder a

⁷¹ Evidencia arrojada por la psicología del desarrollo sugiere que hasta la edad de cuatro años, los niños son incapaces de pasar la prueba de la falsa creencia; una prueba que tiene por objetivo probar la conciencia del error. Coincidentemente, también se ha demostrado que no es hasta esa edad que los niños adquieren una comprensión de los términos de color (cf. Wagner et

los estímulos de formas que no son meramente fiables sino normativas incluso antes de que puedan juzgar lingüísticamente la corrección de sus propias respuestas.

Alguien podría argumentar que la teoría que estoy defendiendo es tramposa, ya que presupone dos conceptos normativos. Por un lado, presupone una conciencia no-lingüística del concepto de error, que no sólo parece inexplicable, sino que, a decir verdad, parece conducir a un nuevo regreso vicioso –después de todo, ¿qué regla gobierna la captación no-lingüística del concepto de error? Por otra parte, presupone el fenómeno normativo de “desviarse de una regla”, ya que se supone que algunos de los comportamientos llevados a cabo por una criatura se desvían de una regla que aparentemente esta criatura está dispuesta a seguir, y no que tales comportamientos desviados forman en realidad parte de uno y sólo un mismo patrón de comportamiento gobernado por una misma regla. En cuanto a la primera objeción, mi punto de vista no presupone una conciencia no-lingüística del concepto de error, ya que busca dar cuenta del fenómeno de la autocorrección espontánea en términos no-cognitivos, evitando cualquier regreso. A mi modo de entender, la sensibilidad normativa al error, en un sentido tan primitivo, es un tipo especial de *disposición conductual*: es simplemente estar dispuesto a corregir de una manera espontánea comportamientos que se desvían de una regla a la que uno está previamente dispuesto a conformarse. Por lo tanto, este enfoque normativo no requiere que la criatura tenga que captar previamente en su mente ningún contenido de ninguna “regla de corrección” o concepto de “error”. Es suficiente con que ella esté dispuesta a hacerlo en la *práctica*⁷².

La segunda objeción se relaciona con la primera en que, aparentemente, estoy asumiendo ilegítimamente que algunos comportamientos se desvían de una regla que una criatura aparentemente está *previamente* dispuesta a

al., 2013). Mi punto es que los niños son capaces de discriminar los colores y reaccionar normativamente a ellos mucho antes de pasar la prueba de falsa creencia y aprender los términos de color.

⁷² Alguien podría objetar que mi teoría presupone un concepto problemático de “espontaneidad” que convierte a la corrección de una especie de “milagro conductual”. Por razones de extensión, dejaré abierta la cuestión de cómo explicar tal capacidad espontánea en términos naturalistas. Podría explicarse, por ejemplo, en términos evolutivo-funcionales (Millikan 2000) o en términos de relaciones causales interpersonales. En efecto, la espontaneidad es una forma de adquirir una disposición conductual de segundo orden de un modo que no presupone ningún condicionamiento operante. Sin embargo, no niego otras alternativas.

conformarse, cuando de hecho podría ser posible que los comportamientos de la criatura se estén conformando, digamos, a una única *regla disyuntiva* que prescribe dos posibles cursos de acción a la luz de estímulos iguales o similares. Esta objeción –que en la literatura se ha denominado el “problema de la indeterminación” o “*gerrymandering*” (Brandom 1994: 28)– plantea un desafío auténtico para cualquier teoría del contenido conceptual, y ha recibido en la literatura muchas respuestas⁷³. En respuesta a este problema, diré que comprender o captar una regla en un sentido primitivo no es simplemente estar dispuesto a comportarse de manera uniforme antes estímulos iguales o similares en conformidad con lo que una regla ordena, sino ser sensible al error en el despliegue de los cursos de acción que esta regla ordena. Ser sensible al error, sin embargo, no es estar dispuesto a comportarse indistintamente de dos maneras diferentes a la luz de estímulos iguales o similares, sino estar espontáneamente dispuesto a comportarse, a la luz de un mismo estímulo, primero de una manera (la incorrecta) y, posteriormente, de otra manera (la correcta), apoyado en la propia historia causal de las respuestas individuales. Por ejemplo, tener el concepto observacional “vaca” equivale a:

- (i) tener la disposición de primer orden a discriminar instancia de vacas de aquellas que no lo son, y
- (ii) tener la disposición de segundo orden a corregir aquellas discriminaciones que se ha efectuado erróneamente –por ejemplo, aquellas donde se han discriminado vacas como caballos;

donde tener la disposición de segundo orden a corregir aquellas discriminaciones que se han efectuado erróneamente equivale, en este caso, a tener la disposición, primero, a discriminar algunas vacas como caballos, y posteriormente, a discriminar esos mismos particulares que se han discriminado previamente como caballos como vacas, tal como se ha venido haciendo en el pasado. En otras palabras, lo que hace que una determinada respuesta R_2 a un cierto estímulo E_n sea un error dentro de un patrón de respuestas R es que, a la luz de respuestas anteriores $R_{1...n}$ a estímulos iguales o similares E , la criatura ahora responde espontáneamente a E_n , es decir, al estímulo que previamente

⁷³ Cf., por ejemplo, el problema de la disyunción de Fodor en (1987: 101-102).

causó que la criatura respondiera de manera R_2 , en la forma en que esta criatura ha venido respondiendo a E en el pasado, es decir, de una manera $R_{1\dots n}$. Es importante señalar que, para que la sensibilidad al error sea genuina, la relación inversa no debe sostenerse. Es decir, para que una respuesta R_2 ante un estímulo E_n cuente como correctora de una respuesta previa R_1 ante el mismo estímulo E_n , la criatura no debe poseer la disposición a efectuar posteriormente y de manera sistemática una respuesta R_1 ante el estímulo E_n —es decir, el estímulo sobre el cual previamente había efectuado una respuesta R_2 . En otras palabras, el error es dependiente del seguimiento de reglas en un modo que el seguimiento de reglas no lo es respecto del error. De este modo, si una criatura está dispuesta a discriminar incorrectamente algunas vacas como caballos cuando *previamente* las discriminó correctamente como vacas, y esta conducta se repite sistemáticamente a lo largo de su historia responsivo-causal con vacas, entonces realmente no es sensible al error en el seguimiento de la regla para discriminar vacas y, por ende, difícilmente podemos atribuirle la posesión de concepto observacional “vaca”.

Quedan, por supuesto, algunos cabos sueltos relacionados con la normatividad de los conceptos que, por razones de extensión, no podré atar aquí. Sin embargo, quisiera terminar este capítulo resumiendo brevemente algunos de los puntos positivos que la teoría que estoy defendiendo avanza en comparación con el punto de vista intelectualista del pensamiento conceptual. Por un lado, este enfoque da cuenta de la fuerza normativa de ciertos cursos de acción — característica de las actuaciones conceptuales— sin presuponer ninguna conciencia previa de ningún episodio lingüístico o representacional, evitando caer en circularidades, regresos viciosos y detenciones ilegítimas características del mito de lo dado. En efecto, de acuerdo con el enfoque que estoy defendiendo, poseer un concepto, al menos en casos mínimos, es ser capaz de aplicarlo con sensibilidad al error, donde ser sensible al error implica ser capaz de corregir las malas aplicaciones de este concepto sin apoyarse en ninguna captación previa de la regla ni de las razones que apoyan la respuesta correctiva. Por lo tanto, poseer un concepto, en casos mínimos, no requiere volverse reflexivamente sobre el contenido de la regla que prescribe cursos de acción sobre toda la extensión del concepto, ni sobre las circunstancias que caen bajo la extensión de ella. Una vez que, al menos en casos mínimos, no necesitamos ejercer una conciencia reflexiva para actuar conceptualmente, las circularidades y regresos a los que se ven enfrentados tanto los conceptualismos de McDowell

y Brewer como los no-conceptualismos de Peacocke y Bermúdez se desvanecen. Esto es así ya que, en el caso de los conceptos observacionales, su aplicación ya no deriva de ninguna otra actividad cognitivo-reflexiva. Ya no es necesario ser capaz de representar previamente en la percepción contenidos que sirven de razón para la aplicación de los conceptos observacionales, lo cual producía los regresos y circularidades viciosas (¿sobre qué descansa la capacidad de representar estos contenidos en la percepción, y sobre lo cual descansan los contenidos de los conceptos observacionales?). En el próximo capítulo, ampliaré este punto en el marco de mi defensa de un *conceptualismo mínimo* en la percepción. Allí voy a defender que los conceptos observacionales son reglas para la discriminación perceptiva y, por ende, son parte del contenido perceptivo. Sin embargo, veremos que, si bien el seguimiento de estas reglas implica una concepción epistémica internista, no descansa en una concepción internista de corte intelectualista de la cognición conceptual, y, por lo tanto, puede superar los problemas a los que se ven enfrentados los conceptualismos de Brewer y McDowell.

CAPÍTULO 7

EL ROL DE LOS CONCEPTOS EN LA PERCEPCIÓN

En el capítulo anterior, defendí un enfoque normativo de los conceptos que los identifica con reglas para la discriminación y la inferencia. En este sentido, he avanzado una propuesta epistémica internista de la posesión de los conceptos, de acuerdo con la cual poseer un concepto es tener la habilidad de seguir una regla. Sin embargo, sostuve que este enfoque se aleja de las posiciones intelectualistas acerca de la posesión de conceptos, en tanto no requiere que para poseer un concepto, al menos en casos mínimos, uno deba ser capaz de identificar y poner a jugar las razones a favor de su aplicación en el razonamiento. En otras palabras, si bien el enfoque normativo de la posesión de conceptos que he defendido en el capítulo anterior implica la capacidad para aplicar conceptos conforme a reglas de una manera *normativa* –y no de una manera meramente confiable como podría sostener un externista– no implica que para hacer tal cosa uno tenga que ser capaz de representar el contenido de la regla, advertir que uno se encuentra bajo las circunstancias que la regla prescribe, e inferir su aplicación. Este enfoque puede esquivar satisfactoriamente los principales problemas a los que se enfrentan los enfoques intelectualistas: la circularidad viciosa, el regreso infinito y el mito de lo dado; el control voluntario para la aplicación de conceptos; y el problema de atribuir contenidos conceptuales a criaturas no-reflexivas. En la medida que poseer un concepto observacional es ser capaz de discriminar en la percepción la extensión del concepto con sensibilidad normativa al error, la aplicación de estos conceptos no descansa

racionalmente en contenidos perceptivo conceptuales previos (McDowell y Brewer), los cuales producen circularidades y regresos viciosos (¿sobre qué descansa la aplicación de los conceptos que forma parte de estos contenidos perceptivos?), ni en contenidos perceptivos no-conceptuales previos (Peacocke y Bermúdez), los cuales producen recaídas en el mito de lo Dado (¿cómo puede la aplicación de conceptos observacionales descansar en contenidos que no se encuentran ya articulados conceptualmente?). Asimismo, este enfoque no requiere que para poseer un concepto observacional, la criatura tenga que exhibir un control consciente sobre sus propias discriminaciones. Tan sólo requiere que sea capaz de corregir sus respuestas discriminatorias cuando éstas han fallado. Por último, dado que no requiere que para poseer conceptos observacionales uno tenga que ser capaz de advertir inferencialmente las razones que apoyan la aplicación de estos conceptos en el pensamiento empírico, el requisito de la reflexividad y, con ello, el del pensamiento de segundo orden, se desvanecen.

En este capítulo, me propongo articular y defender un conceptualismo mínimo –o no-intelectualista– en la percepción. Apoyado en ideas desarrolladas en el capítulo anterior, voy a sostener que la percepción es una capacidad para la discriminación de objetos en virtud de propiedades generales con sensibilidad normativa al error. En la percepción el objeto es dado, pero es discriminado normativamente bajo un aspecto general. Cuando una criatura es capaz de discriminar objetos en virtud de una misma propiedad con sensibilidad normativa al error, entonces esa criatura representa perceptivamente el referente bajo un concepto general. Veremos que si bien en la percepción operan conceptos, a los cuales llamaré “observacionales”, estos son de una naturaleza muy particular y distintiva y, por lo tanto, no deben ser confundidos con los conceptos que operan en el pensamiento, a los cuales llamaré “empíricos” –aunque ciertamente existen vínculos entre ellos. En la percepción, los objetos son dados, pero son discriminados bajo aspectos generales. En el pensamiento (o juicio), en cambio, los objetos no son dados sino pensados y, por lo tanto, son representados en relación a los vínculos que estos mantienen con sus distintos aspectos generales. Por lo tanto, en la percepción el concepto observacional no es aplicado racionalmente en virtud de contenidos previos, sino que es aquello que justamente permite o posibilita el contenido perceptivo. En el pensamiento o juicio, en cambio, el concepto empírico es aplicado racionalmente en virtud de reglas que lo vinculan materialmente a otros contenidos conceptuales;

contenidos que brindan justamente apoyo o razones para su aplicación. Veremos que las discriminaciones perceptivas son un tipo particular de disposiciones, diferentes a los meros patrones discriminatorios confiables, en tanto incorporan un ingrediente normativo: la sensibilidad al error. Este tipo de capacidad, por un lado, satisface el requisito de generalidad y, por otro lado, permite dar cuenta de la diferencia entre la percepción y el juicio perceptivo. Veremos que mientras en el pensamiento o juicio una *representación del objeto* es subsumido bajo conceptos generales –en virtud de los cuales los contenidos del pensamiento adoptan la forma de proposiciones– en la percepción el objeto mismo –y no una representación de éste– es subsumido bajo conceptos generales y, por lo tanto, los contenidos perceptivos involucran predicaciones no-proposicionales.

7.1. Conceptos observacionales y discriminaciones perceptivas

7.1.1. Conceptos empíricos y conceptos observacionales

En el apartado 6.3.1 del capítulo anterior, tracé una distinción entre tres tipos de conceptos: observacionales, empíricos y lógicos. Los primeros –sostuve– deben ser identificados con reglas para la discriminación perceptiva; los segundos con reglas materiales de inferencia; y los terceros con reglas formales de inferencia. El contenido de los conceptos observacionales se encuentra determinado por la extensión o conjunto de objetos que las reglas para la discriminación perceptiva toma como inputs y las conductas discriminatorias que la regla arroja como outputs. Por ejemplo, el contenido del concepto observacional “rojo” se encuentra determinado por todos y sólo aquellos objetos que la regla para la discriminación de objetos rojos toma como inputs (i.e., objetos rojos) y las respuestas discriminatorias particulares que arroja como outputs (i.e., llamarlos “rojo”, agruparlos en la cajas rojas, etc.). El contenido de los conceptos empíricos, en cambio, se encuentra determinado por todas las vinculaciones que reglas materiales de inferencia establecen entre distintos contenidos conceptuales. Por ejemplo, el contenido del concepto empírico “perro” se encuentra determinado por todos los contenidos conceptuales con el que este concepto se vincula materialmente tales como “ladrar”, “cuadrúpedo amigable”, “x forma”, “x olor”, etc. Por último, el contenido de los conceptos lógicos se encuentra determinado por reglas que abarcan todas las posibles inferencias formales que estas reglas autorizan. Por ejemplo, el contenido del concepto “y”

se encuentra exhaustivamente determinado por las reglas de Introducción y Eliminación de la Conjunción. El contenido del concepto “todos”, a su vez, se encuentra determinado por las reglas de Introducción y Eliminación del Cuantificador Universal. Me gustaría profundizar ahora la distinción entre conceptos empíricos y observacionales, con el propósito de arrojar luz sobre la naturaleza particular y distintiva de los conceptos que operan en la percepción.

Los conceptos observacionales son conceptos cuyos contenidos descansan exclusivamente en reglas que organizan el modo en que los objetos han de ser discriminados o clasificados en la percepción. Los conceptos observacionales, en otras palabras, son reglas que organizan la actividad perceptiva. Por ejemplo, el concepto observacional “rojo” es la regla que organiza y agrupa todos y sólo los objetos rojos por medio de instrucciones que guían la discriminación perceptiva de estos objetos, esto es, las discriminaciones que toman como inputs objetos rojos y arrojan como outputs determinadas conductas discriminatorias (por ejemplo, pronunciar “rojo”, agruparlos perceptivamente en una misma región espacial, etc.). Los conceptos observacionales no descansan, por lo tanto, más que en sí mismos. Por ejemplo, a partir del ladrido de un perro es perfectamente posible discriminar perceptivamente a un objeto como “perro”. En este caso, el contenido perceptivo “perro” no es inferido a partir de una percepción auditiva del ladrido. Uno percibe *directamente* al perro *como* perro por medio de la audición de su ladrido. De lo contrario, uno debería ser capaz de discriminar previamente en la percepción auditiva algo *como* un ladrido, e inferir la presencia del perro a partir de una regla material de inferencia que vincula “ladrido” a “perro”. El contenido de los conceptos observacionales, entonces, es dado en la experiencia misma a partir de reglas para la discriminación perceptiva que organizan cómo la criatura que percibe debe llevar a cabo tales discriminaciones. En otras palabras, la aplicación de conceptos observacionales –y, por lo tanto, su contenido– no deriva de contenidos previos que aporta la percepción. En contra de lo que sostienen los intelectualistas, los conceptos observacionales no se aplican racionalmente en el pensamiento a partir de los contenidos que le brinda la experiencia perceptiva. Estos conceptos operan sólo y exclusivamente en la percepción.

Los conceptos empíricos, en cambio, son reglas que vinculan materialmente distintos conceptos (tanto observacionales como empíricos). Tener el concepto empírico “perro”, por ejemplo, es ser capaz de pensar en perros con ayuda de inferencias materiales que vinculan este concepto con otros conceptos tales

como “ladrido”, “olor perruno”, “forma perruna”, “cuadrúpedo amigable”, etc. Para ello, es necesario, o bien ser capaz de discriminar en la percepción algo como un ladrido, como un olor determinado (el olor característico de los perros), como una forma determinada (la forma característica de los perros), etc., e inferir a partir de estas discriminaciones la presencia de un perro, o bien inferirlo directamente a partir de otros pensamientos o creencia que involucra conceptos empíricos tales como “hay un perro que pasa por mi calle todos los días a las 14hs y son las 14hs”, “los perros son animales que suelen vagar por la calle”, etc. En la percepción, entonces, uno discrimina particulares como perros. En el pensamiento, en cambio, uno los piensa como perros con ayuda de inferencias materiales que pueden tomar como inputs tanto conceptos observacionales como empíricos –por ejemplo, por medio de discriminaciones perceptivas finas que toman como inputs sus ladridos, olor, forma, etc., pero también por medio de inferencias en las que se encuentran involucrados otros pensamientos tales como creencias y recuerdos. En consecuencia, en el pensamiento uno piensa los objetos bajo aspectos generales en virtud de razones que apoyan la aplicación de conceptos empíricos. Por ejemplo, la *razón* de la aplicación de mi concepto empírico “perro” en el pensamiento o juicio “hay un perro en la calle” bien podría ser que discrimino perceptivamente su ladrido y su olor, e infiero su presencia. Pero también podría ser que infiero su presencia por medio del testimonio de un amigo quien ha reportado que oyó un ladrido en la calle, o porque sé que los perros son el tipo de cuadrúpedo amigable que les gusta la carne cocida, y estoy cocinando carne ahora mismo⁷⁴. En el pensamiento,

⁷⁴ Resulta importante notar aquí lo siguiente. Dado que los conceptos empíricos son reglas materiales de inferencia que toman conceptos observacionales como inputs y los vinculan materialmente entre sí, es imposible poseer conceptos empíricos tales como “perro” si uno es incapaz de discriminar en la percepción al menos alguna de las notas características que se encuentran asociadas al concepto empírico “perro”. Sin embargo, tampoco es necesario ser capaz de discriminar todas ellas. El contenido de los conceptos empíricos son reglas que toman como inputs conceptos observacionales, pero también pueden tomar como inputs otros conceptos empíricos cuando uno carece de las habilidades discriminatorias necesarias. Por ejemplo, si bien es imposible que pueda pensar en perros si soy incapaz de inferir sus principales notas características (que ladran, tiene x forma, son cuadrúpedos amigables, etc.), es perfectamente posible que no posea los conceptos observacionales para cada una de estas notas –es decir, sea incapaz de discriminar estas propiedades en la percepción. Si tengo sordera, me será imposible inferir la presencia de perro a partir de discriminar perceptivamente su ladrido. Pero puedo inferir su presencia a partir de pensar en su ladrido. Para ello, necesito poseer el concepto empírico de ladrido, esto es, ser capaz de inferir algunos de los conceptos que se encuentran implicados en el concepto empírico de “ladrido” tales como “sonido que emiten los perros”, “sonido que puede ser representado verbalmente por medio del sonido ‘guau guau’”, etc.

entonces, lo que uno realmente hace es identificar objetos a partir de distintas descripciones, creencias y conceptos que se encuentran vinculados al concepto del objeto en virtud de reglas materiales de inferencia, y las cuales pueden ser expresadas o explicitadas por medio de juicios generales tales como “los perros ladran”, “a los perros les gusta la carne cocida”, “el perro es el mejor amigo del hombre”, “los perros huelen mal”, etc.

De acuerdo con este enfoque, entonces, los conceptos juegan, al menos a nivel empírico, dos roles distintos: en la percepción, guían al sujeto en la tarea de discriminar distintos aspectos generales de los objetos. En la cognición, lo guían para la formación de los juicios o pensamientos empíricos. En ese sentido, los conceptos que involucran contenido empírico son reglas, o bien para la discriminación perceptiva, o bien reglas materiales de inferencia. Los conceptos observacionales son reglas que prescriben cómo uno ha de proceder para discriminar exitosamente la extensión de estos conceptos en la percepción. Los conceptos empíricos, en cambio, son reglas materiales de inferencia que toman como inputs conceptos observacionales y empíricos, los vinculan materialmente entre sí, y arrojan como outputs juicios o pensamientos generales que explicitan estas vinculaciones tales como “los perros ladran”, y que pueden servir como razones para distintos pensamientos o juicios empíricos. En este sentido, mientras los conceptos observacionales son sólo posibles en la percepción –su existencia, por decirlo de una manera, se restringe a las discriminaciones perceptivas– los conceptos empíricos, en cambio, son sólo posibles en los pensamientos y juicios, en donde se explotan las implicaciones materiales que prescriben las reglas materiales de inferencia: “el perro es un animal”, “los perros ladran”, “los perros son cuadrúpedos amigables”, etc.

Resulta importante notar que, si bien los conceptos observacionales y empíricos se encuentran estrechamente relacionados entre sí, no son lo mismo. Los primeros guían la actividad perceptiva. Los segundos guían la formación de juicios empíricos. En los juicios, lo que uno hace realmente es *explicitar* las reglas que guían la discriminación perceptiva. Por ejemplo, el concepto observacional “perro” es la regla que guía cómo debemos discriminar perceptivamente perros de todo aquello que no lo es –por ejemplo, atendiendo a su ladrido, su forma cuadrúpeda, su olor particular, etc. El concepto empírico “perro”, en cambio, es el conjunto de reglas que vinculan materialmente el concepto “perro” con los conceptos de todas aquellas notas contenidas en la regla para la discriminación perceptiva de perros –por ejemplo, los conceptos

“ladra”, “cuadrúpedo amigable”, “x olor”, etc.– y que en un sentido importante explicita el contenido del concepto observacional o regla para la discriminación de perros. En otras palabras, en la percepción el objeto es subsumido bajo un concepto general (“perro”) en virtud de una regla que sintetiza los distintos rasgos perceptivos que lo hacen caer bajo ese concepto (su ladrido, olor, forma, etc.). En el pensamiento, en cambio, el objeto es subsumido bajo un concepto general (“perro”) en virtud de reglas que lo vinculan inferencialmente con los conceptos de los distintos rasgos que justamente lo hacen caer bajo ese concepto (e.g., los conceptos “ladrar”, “olor perruno”, “cuadrúpedo amigable”, etc.). En el pensamiento o juicio empírico se *expresa* el contenido de la regla para la discriminación perceptiva. De este modo, es posible que uno, o bien posea el concepto observacional “perro” –esto es, sea bueno discriminando perros en la percepción a partir de sus notas perceptivas características– pero no posea el concepto empírico “perro” –esto es, no pueda formar juicios empíricos que expresan los vínculos inferenciales que atan materialmente el concepto “perro” a los conceptos de sus notas perceptivas características– o bien que posea el concepto empírico “perro” –esto es, pueda formar juicios que expresan estos vínculos inferenciales– pero no posea el concepto observacional “perro” –esto sea, sea incapaz de discriminar perros en la percepción. Los ciegos, por ejemplo, son incapaces de discriminar visualmente los colores, pero son muy buenos pensándolos en virtud de todo lo que ellos implican. Los niños pequeños, en cambio, son muy buenos discriminando colores en la percepción, pero son incapaces de pensarlos a partir de todo lo que ellos implican.

En resumen, poseer un concepto empírico implica ser capaz aplicarlo en juicios o pensamientos en virtud de reglas materiales de inferencia que vinculan este concepto con otros contenidos conceptuales. En el juicio, entonces, es posible explicitar las relaciones entre distintos contenidos conceptuales. Este nivel –es decir, el nivel de los pensamientos o juicios– es paradigmáticamente el de las razones. Para poseer un concepto empírico, tengo que poder dar razones de su aplicación en distintos juicios. Tengo que poder, por ejemplo, apoyar la aplicación del concepto empírico “perro” en el pensamiento “hay un perro en la calle” a partir de discriminaciones más finas y principios generales tales como “oí su ladrido a x distancia” y “los perros ladran”. En este sentido, los conceptos observacionales son más básicos y, por lo tanto, son *autónomos* respecto de los conceptos empíricos. Su posesión no depende de sensibilidad inferencial alguna y, por ende, su aplicación no depende de ninguna capacidad para inferir aquello

que apoya su aplicación. En otras palabras, la posesión de conceptos observacionales no descansa en razones mientras que la posesión de conceptos empíricos sí. No puedo poseer el concepto empírico de perro si no soy capaz de aplicarlo en virtud de una serie de contenidos que lo implican materialmente, algunos de los cuales debo ciertamente ser capaz de discriminar en la percepción. Esto no sucede con los conceptos observacionales. Su aplicación no descansa en ningún otro contenido previo. En la percepción, los objetos no son pensados bajo conceptos generales en virtud del hecho de que satisfacen las notas características de estos conceptos. Son sencillamente discriminados bajo aspectos generales en virtud de reglas que organizan cómo uno ha de hacerlo.

7.1.2. Conceptos observacionales y disposiciones discriminatorias confiables

En capítulos anteriores, caractericé el intelectualismo como el punto de vista filosófico de acuerdo con el cual pensar –y por lo tanto, poseer conceptos– es una habilidad racional que descansa en la capacidad para identificar y poner a jugar las razones que apoyan los pensamientos –y, por lo tanto, la aplicación de conceptos– en el razonamiento. El intelectualismo captura una intuición importante acerca de la naturaleza de la cognición. Esta intuición, que Alva Noë denomina “la intuición intelectualista” (Noë 2015), y con la que ciertamente estoy de acuerdo, dicta que la percepción y la acción, en la medida que son capacidades cognitivas, involucran entendimiento. El problema –argumenta Noë– es que el intelectualismo ha interpretado esta intuición de un modo equivocado. Los intelectualistas han seguido demasiado de cerca el modelo kantiano de “entendimiento” que lo vincula a la facultad del juicio, en donde los conceptos son concebidos como predicados de juicios posibles. En este sentido, han vinculado de manera errónea la posesión de conceptos a la capacidad de aplicarlo en juicios en virtud de razones en tanto que tales. Así caracterizado, el intelectualismo no deja espacio para un término medio entre (i) la mera disposición confiable a responder de manera diferencial al entorno, y (ii) la aplicación de conceptos en virtud de inferencias que apoyan su aplicación. Este punto de vista lo ejemplifican Brandom y McDowell, cuando sostienen que existen dos modos mutuamente excluyentes de responder al entorno:

- (i) Por medio de patrones o disposiciones discriminatorias confiables

(ii) Por medio de movidas conceptuales

Los primeros son aquellos que manifiestan los objetos en su interacción con otros objetos o fenómenos –por ejemplo, aquellos patrones de respuesta confiables que manifiestan dispositivos electrónicos tales como termostatos y misiles que son sensibles al calor, organismos unicelulares que son sensibles a distintas moléculas químicas (azúcares, proteínas, etc.) y muchos otros organismos biológicos que son sensibles a distintos rasgos del entorno. Las disposiciones discriminatorias confiables son, por lo tanto, patrones de respuesta diferenciales que se extienden en el tiempo, y que son sensibles a conjuntos de estímulos particulares. Estos patrones pueden describirse perfectamente con ayuda de un vocabulario puramente naturalista –por ejemplo, con ayuda de conceptos físicos como el de causalidad, conceptos biológicos como el de función, y conceptos mecánicos como el de diseño. Las movidas conceptuales –argumentan los intelectualistas– también son respuestas diferenciales ante conjuntos particulares de estimulación sensorial. Pero entonces, ¿en qué se diferenciarían las discriminaciones perceptivas confiables sujetas a reglas, y que hasta ahora he caracterizado como movidas genuinamente conceptuales, de los meros comportamientos discriminatorios confiables que exhiben los termómetros, las puertas automáticas, los trozos de hierro y mucho otros objetos? Los intelectualistas creen que la diferencia entre las movidas conceptuales y las discriminaciones confiables descansa en el modo en que ambas discriminaciones son llevadas a cabo. En palabras de Brandom:

Un pedazo de hierro responde de forma diferencial a determinados estímulos, por ejemplo, oxidándose en algunos ambientes, y no en otros. En este sentido, puede interpretarse al pedazo de hierro como clasificando su entorno, tomando o tratándolo como perteneciente a uno de estos dos tipos ... Pero este tipo de respuesta clasificatoria no debe ser caracterizado aún como una movida cognitiva, so pena de perder de vista las formas fundamentales en las que el conocimiento genuinamente adquirido por la observación difiere de aquello que exhiben los dispositivos meramente irritables como los termostatos y las minas terrestres (Brandom 2002b: 524-525. TP)

La diferencia es que los candidatos al conocimiento observacional no sólo tienen disposiciones confiables para responder diferencialmente a los estímulos haciendo ruidos, sino que tienen disposiciones confiables para responder diferencialmente a esos estímulos aplicando conceptos (526. TP).

Pues para que una respuesta obtenida diferencialmente de una manera confiable a partir de la presencia visible de un estado de cosas perceptible cuente como la aplicación de un concepto... es necesario que esta respuesta sea la realización de un cierto tipo de movida o asunción de un cierto tipo de posición en el juego de dar y pedir razones. Debe estar comprometiéndose a un contenido que pueda servir de razones, es decir, que pueda desempeñar el papel tanto de premisa como de conclusión en inferencias (527. TP).

Hay algo correcto y algo incorrecto en esta caracterización. Los intelectualistas están en lo correcto cuando afirman que las movidas conceptuales son propias de criaturas con entendimiento –esto es, criaturas con “sapiencia”, para citar a Brandom. Las discriminaciones conceptuales no son ciegas; son sensibles a los contenidos de los conceptos que guían las respuestas discriminatorias. Sin embargo, los intelectualistas se equivocan al caracterizar la diferencia entre la mera respuesta disparada por disposiciones discriminatorias confiables (como las que exhiben los termómetros) de las respuestas que son normativamente sensibles a contenidos conceptuales. Para ellos, las respuestas que son normativamente sensibles a determinados contenidos conceptuales son sólo aquellas que son llevadas cabo en virtud de razones en tanto que razones, esto es, cuando son llevados a cabo en virtud de una captación explícita o implícita de las normas que guían tales respuestas. Sin embargo, hemos visto que cuando el enfoque intelectualista es aplicado a la relación entre la percepción y los conceptos observacionales, se producen regresos infinitos, circularidades viciosas y recaídas en el mito de lo dado⁷⁵.

⁷⁵ Resulta importante destacar que si bien autores como Brandom (2002b) y Davidson (1983) defienden un modelo intelectualista de cognición conceptual, salvan este problema negando a la percepción cualquier rol cognitivo. Para ellos, la percepción es un estado mental sensorial y, por ende, sin contenido. En este sentido, las percepciones –entendidas como meras sensaciones– sólo causan creencias, pero en ningún sentido nos abren cognitivamente al mundo (cf. Davidson 1983). Aunque no es objeto de esta investigación examinar esta propuesta, me gustaría señalar que, si bien Brandom y Davidson logran esquivar los problemas de los enfoques intelectualistas que sí postulan contenidos perceptivos, lo hacen –como bien señala McDowell– a expensas de volver imposible el contenido empírico del pensamiento. Brandom y Davidson defienden un modelo puramente inferencial (o coherentista) de la cognición. Estoy de acuerdo con Brandom y Davidson que en el pensamiento lo que realmente se pone en juego son relaciones inferenciales entre distintos contenidos conceptuales. Pensar un objeto, en otras palabras, es vincular los distintos rasgos generales del mismo. El problema, sin embargo, es que, si la experiencia no proporcionara un acceso conceptual a los objetos del mundo, le sería imposible al pensamiento vincular inferencialmente todo lo que se encuentra contenido en ellos. Por ejemplo, si por medio de la percepción no pudiéramos discriminar objetos como perros, entonces nunca podríamos

A diferencia de los intelectualistas, sostengo que en la percepción las discriminaciones están gobernadas por reglas que instruyen al sujeto percipiente cómo ha de organizar, por medio de la atención selectiva, el escenario perceptivo. Sin embargo, me aparto de los enfoques minimalistas que reducen la posesión de conceptos observacionales a meros patrones o disposiciones discriminatorias confiables. Percibir no es meramente discriminar el entorno conforme a reglas. Es hacerlo con una sensibilidad normativa particular; sensibilidad que en el capítulo anterior caractericé como sensibilidad al error derivada de la historia de las propias respuestas discriminatorias. En efecto, en el capítulo anterior caractericé la sensibilidad al error como una disposición de segundo orden que se actualiza en la percepción misma: es una disposición conductual que toma como inputs discriminaciones perceptivas fallidas y arroja como outputs respuestas reparadoras de las repuestas discriminatorias fallidas. Por ejemplo, tener el concepto observacional “perro” no es sólo tener la disposición confiable a discriminar en la percepción instancias de perro de todas aquellas que no lo son. Es tener esta disposición con sensibilidad normativa al error, donde tener esta sensibilidad equivale a, para el caso en particular:

- (iii) tener la disposición a discriminar, por ejemplo, a veces lobos como perros –esto es, discriminar algunas instancias de lobos en el modo que la criatura se encuentra dispuesta, a la luz de su propia historia responsiva con perros, a discriminar perros, y
- (iv) discriminar aquellas instancias de lobos que previamente habían sido discriminadas como perros como lobos, esto es, discriminarlas en el modo que la criatura se encuentra dispuesta a discriminar lobos, a la luz de propia historia responsiva con perros.

pensar en perros en virtud de sus distintas notas características tales como que ladran, tienen cierto olor, son cuadrúpedos amigables, etc., y que los hacen justamente caer bajo ese concepto. En otras palabras, si la experiencia no recortara ya los objetos bajo distintos aspectos generales tales como el de ser un perro, gato, león, cuadrado, azul, etc., no podríamos pensarlos. Nuestros pensamientos, citando a Kant, estarían vacíos. Sin embargo, esto no significa que en la percepción se actualizan las capacidades del pensamiento. Si fuera así, caeríamos –como lo he advertido en reiteradas oportunidades– en una circularidad. Si bien en la percepción deben actualizarse capacidades conceptuales, estas tienen que ser diferentes a las del pensamiento.

Cuando una criatura es capaz de efectuar respuestas discriminatorias correctivas de respuestas discriminatorias fallidas en el modo descrito arriba, entonces la criatura está discriminando conceptualmente los objetos de su entorno⁷⁶.

Una de las ventajas que ofrece esta propuesta frente a las intelectualistas es que puede evitar los incómodos regresos al infinito, circularidad viciosas y recaídas en el mito de lo dado. Dado que las discriminaciones conceptuales que se efectúan en la percepción no requieren que la criatura sea capaz de (i) representar previamente el contenido de la regla que “guía” la respuesta discriminatoria, (ii) advertir que se encuentra en las circunstancias perceptivas que habilitan su aplicación, y (iii) apoyar inferencialmente su respuesta discriminatoria en estas razones, la pregunta acerca de sobre qué descansa la aplicación de conceptos observacionales se desvanece. Recordemos que para algunos intelectualistas, los conceptos observacionales son aplicados en el pensamiento empírico en virtud de razones perceptivas. Sin embargo, hemos visto que si las razones perceptivas son conceptuales como piensan Brewer y McDowell, entonces la aplicación de estos conceptos en la percepción, o bien descansa en aplicaciones previas efectuadas en el pensamiento, lo cual produce una circularidad, o bien en contenidos perceptivos más básicos, los cuales, si también son conceptuales, se replica el problema, y si son no-conceptuales, entonces se cae en el mito de lo dado. Por otro lado, si como afirman Bermúdez y Peacocke las discriminaciones perceptivas son no-conceptuales, entonces en ningún sentido tales discriminaciones podrían “guiar” la aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento, so pena de caer en el mito de lo dado.

Ahora bien, de acuerdo con el modelo que estoy defendiendo, los conceptos observacionales no son aplicados en virtud de razones y, por ende, los problemas recién mencionados desaparecen. En la percepción, se ejercita una captación mínima de los conceptos. Su aplicación no descansa en razones, ni en la captación previa del contenido de la regla que prescribe las respuestas discriminatorias, ni en inferencia o reflexión alguna. La aplicación de conceptos

⁷⁶ Resulta importante notar que si bien hasta ahora he caracterizado el modo en que se discriminan los objetos en la percepción como análogo al modo en que se agrupan los objetos bajo etiquetas, no deben ser identificados. Percibir algo de cierta manera no es idéntico a estar dispuesto a ordenarlo conductualmente de esta manera. Sin embargo, puede caracterizarse como aquello que sucede en los estados perceptivos conscientes de una criatura que explican su disposición a ordenarlos de esa manera. En este sentido, aunque en sentido estricto no son lo mismo, sí pueden ser *equiparados* en tanto su relación es bi-condicional. Si percibo x como rojo, entonces tengo que poder ordenar x bajo la etiqueta “rojo” (aunque de hecho no lo haga). Si tengo la disposición a ordenar x bajo la etiqueta “rojo”, entonces percibo x como rojo.

observacionales se juega en la práctica discriminatoria misma. En este sentido, la posesión de conceptos observacionales no depende del ejercicio de capacidades perceptivo-discriminatorias más básicas, como defienden Peacocke y Bermúdez, ni del ejercicio de capacidades inferenciales que son propias del pensamiento, como sostiene McDowell. El contenido de los conceptos observacionales –y por ende, su aplicación– no depende de contenidos previos que brinda la percepción, ni de razones que brinda el entendimiento. Los conceptos observacionales son constitutivos de la práctica discriminatoria misma. En este sentido, la percepción es anterior y autónoma respecto al pensamiento. En la percepción, el objeto mismo es subsumido bajo un concepto general y, en consecuencia, la percepción posibilita, a través de discriminaciones conceptuales, la tarea reflexiva que ejerce el pensamiento sobre el contenido perceptivo, a saber: identificar y vincular inferencialmente las distintas notas características que hacen al objeto caer bajo ese concepto. Si la percepción no recortara previamente los objetos bajo conceptos generales –como sostienen los no-conceptualistas– entonces el pensamiento no podría proceder en esta tarea analítica. Pero si para discriminar perceptivamente se tuvieran que ejercitar las mismas capacidades inferenciales que el pensamiento ejercita cuando piensa los objetos –como sostienen Brewer y McDowell– entonces no podríamos explicar sin circularidad o regreso vicioso cómo es posible que la percepción ejercite estas capacidades. En otras palabras, la percepción tiene que presentarnos los objetos de un modo anterior y más básico que el pensamiento, de modo tal que el pensamiento pueda proceder a pensar todo lo que se encuentra implicado en estos objetos. Pero tiene que presentarnos estos objetos bajo aspectos generales para que el pensamiento pueda proceder a pensar todo aquello que se encuentra implicado en estos aspectos.

7.2. Reglas para la discriminación perceptiva y el contenido de la experiencia perceptiva consciente

7.2.1. Discriminación perceptiva y generalidad

En este apartado, quiero mostrar dos rasgos que se encuentran mutuamente implicados en la concepción de los conceptos observacionales como reglas para la discriminación perceptiva. Por un lado, voy a argumentar que la percepción entendida como una capacidad discriminatorio-normativa satisface en cierto

grado el requisito de generalidad (Evans 1982). Por otro, que una concepción normativo-disposicional de la posesión de conceptos observacionales implica una concepción holista –y, por lo tanto, no atomista– de la posesión de conceptos. Ambos aspectos, quiero argumentar, se vinculan estrechamente entre sí a partir de la noción de sensibilidad al error. Ser sensible al error, al menos en el modo en que lo he caracterizado, implica que uno posee un complejo y rico sistema interrelacionado de patrones discriminatorios que dotan de sentido al fenómeno mismo del error y, por ende, no es posible percibir si uno es incapaz de discriminar distintos referentes bajo un mismo aspecto general y un mismo referente bajo distintos aspectos. Pero procedamos por pasos.

Hemos visto que poseer el concepto observacional “rojo” –esto es, tener la capacidad de percibir objetos rojos como rojos– es tener la disposición a discriminar perceptivamente la extensión del concepto “rojo” con sensibilidad normativa al error. La sensibilidad normativa al error es una disposición autocorrectiva de segundo orden que se actualiza en la percepción misma, la cual toma como inputs discriminaciones de primer orden –esto es, discriminaciones gobernadas por reglas que toman como inputs la extensión de un concepto (e.g., “rojo”) y arrojan como outputs determinadas respuestas discriminatorias (agrupar perceptivamente estos objetos bajo “rojo”, etc.)– y arroja como outputs respuestas correctivas sobre todas aquellas discriminaciones de primer orden que se desvían de la regla. En este sentido, poseer el concepto observacional “rojo” implica:

- (i) Tener la disposición de primer orden a responder en conformidad con la regla que toma como inputs la extensión de “rojo” (i.e., {objeto₁; objeto₂; objeto₃...}) y arroja como outputs determinadas respuestas discriminatorias (e.g., {“rojo₁”, “rojo₂”; “rojo₃”...}).
- (ii) Tener la disposición de segundo orden a responder en conformidad con la regla que toma como inputs las repuestas discriminatorias que arroja la regla en (i) (i.e., {“rojo₁”, “rojo₂”; “rojo₃”...}), y arroja como outputs conductas discriminatorio-correctivas cuando el input que causa la respuesta en (i) no se conforma a la regla.

Ahora bien, las conductas correctivas en (ii) son posibles sólo dentro de un marco de múltiples disposiciones discriminatorias de primer orden. Para que una

disposición correctiva tenga razón de ser, es necesario que algunas respuestas discriminatorias de primer orden puedan desviarse de las reglas que las gobiernan. Las respuestas correctivas, en otras palabras, tienen sentido o razón de ser sólo dentro del marco del error perceptivo. Pero el error perceptivo, a su vez, sólo tiene sentido o razón de ser dentro de un marco de múltiples capacidades discriminatorio-perceptivas y de las respuestas correctivas que uno se encuentra dispuesto a llevar a cabo. Por ejemplo, para discriminar erróneamente lobos como perros (y/o perros como lobos), tengo que poseer como mínimo la disposición a discriminar perros como perros, la disposición a discriminar lobos como lobos, la disposición a discriminar a veces lobos como perros (y/o viceversa), la disposición a discriminar aquellos lobos que previamente he discriminado como perros como lobos, etc. No se pueden, por lo tanto, poseer disposiciones correctivas sobre discriminaciones perceptivas de primer orden si no se poseen múltiples capacidades discriminatorias sobre las cuales las distintas conductas correctivas operan. Esto significa que no es posible poseer un solo concepto observacional. La posesión de estos conceptos es posible sólo en el marco de sistemas interrelacionados de respuestas discriminatorias, las cuales se pueden ir sofisticando a medida que se adquieren patrones de respuesta más complejos.

Para ser sensible al error en un sentido genuino, entonces, es necesario ser capaz de explotar múltiples capacidades conceptuales. No se puede poseer, por ejemplo, el concepto observacional de rojo sin tener otros conceptos observacionales de colores tales como el de verde, azul, amarillo, etc. De lo contrario, no sería posible discriminar equivocadamente el rojo como azul, ni el azul como verde, ni el verde como amarillo, etc., y, por lo tanto, llevar a cabo distintas conductas correctivas sobre estas discriminaciones. Los conceptos observacionales, en otras palabras, operan en el marco de complejos conjuntos de respuestas discriminatorias, los cuales, a medida que se van sofisticando, van conformando distintos sub-sistemas interrelacionados de patrones de respuesta sensibles a las distintas categorías de la realidad (color, forma, tamaño, animado, inanimado, etc.). Por ejemplo, en el capítulo anterior vimos que los niños entre uno y tres años (*toddlers*) van adquiriendo poco a poco la habilidad para discriminar distintos colores con sensibilidad normativa al error. Aunque en esa etapa de su desarrollo cognitivo aún no poseen el concepto de la categoría “color”, estos niños son instruidos a discriminar colores en el contexto de esta categoría y no en otras. Por este motivo, es normal que quienes instruyen a los

niños a adquirir distintos patrones discriminatorios, lo hagan cuidando los distintos contextos categoriales en los que las prácticas discriminatorias tienen sentido para no confundirlos. Cuando se les enseña, por ejemplo, a los niños a discriminar colores, el foco se pone solamente en los colores y no en las formas de los objetos. Se les enseñan, de este modo, varios colores al mismo tiempo. Cuando se les enseña a discriminar la forma de los objetos, se pone foco solamente en sus distintas formas y no en sus colores. De este modo, a medida que los niños van aprendiendo a discriminarlos con sensibilidad al error, van adquiriendo un sentido primitivo en el que las respuestas correctivas que se efectúan en el marco de la discriminación de colores son de una naturaleza distinta de aquellas que se efectúan en el marco de la discriminación de formas. Es posible imaginar, entonces, que a medida que las respuestas discriminatorias del niño se van enriqueciendo y sofisticando, va aprendiendo a ser sensible normativamente a los distintos conjuntos de propiedades frente a los cuales se disparan sus respuestas correctivas, y así va adquiriendo gradualmente, y en la práctica correctiva misma, conceptos primitivos de las distintas categorías de la realidad tales como los de “color”, “forma”, etc.

Ahora bien, esta caracterización de la posesión de conceptos observacionales nos ayudará a visualizar en qué sentido las discriminaciones perceptivas satisfacen, en un grado importante, el requisito de generalidad. El requisito de generalidad es un requisito formulado originalmente por Evans para el pensamiento conceptual. De acuerdo con Evans:

... cualquier pensamiento que podamos interpretar como teniendo el contenido de que a es F involucra el ejercicio de una habilidad –la habilidad de conocer qué es para algo ser un F– la cual puede ser ejercitada indefinidamente en distintos pensamientos, y que podría ser ejercitada, por ejemplo, en el pensamiento de que b es F. Lo mismo aplica para el pensamiento de que a es G, de que b es G, etc. (Evans 1982: 103. TP).

Si bien el requisito de generalidad es un principio que impone restricciones sobre las habilidades conceptuales ejercidas en el pensamiento, creo que un sentido derivado puede reformularse para la percepción. En la percepción –he sostenido– el objeto es dado. En este sentido, en la percepción –a diferencia del pensamiento– uno no tiene una concepción o *Idea* –para usar el vocabulario de Evans– del objeto al cual uno le predica un concepto general. En la percepción, el objeto mismo –y no una representación del mismo– es subsumido bajo un

concepto general. En este sentido, el referente es dado en la percepción (*de re*), pero es representado bajo cierto aspecto. Esto ciertamente se distancia de la propuesta original formulada por Evans. Para este filósofo, pensar implica la capacidad de subsumir una *Idea* que uno tiene del objeto bajo distintos conceptos generales, así como la capacidad para subsumir distintas *Ideas* que uno tiene de distintos objetos bajo un mismo concepto general. En otras palabras, para Evans el pensamiento involucra generalidad a dos bandas:

(a) *Idea*₁ es F, *Idea*₂ es F, *Idea*₃ es F...

(b) *Idea*₁ es F, *Idea*₁ es G, *Idea*₁ es H...

El problema es que en la percepción, al menos tal y como la he venido caracterizando, uno no tiene *Ideas* de los objetos. Los objetos son dados *de re*. De lo contrario, sería necesario poder pensar los objetos en la percepción misma en virtud de las notas (descripciones) que los hacen caer bajo esa *Idea*, lo cual negaría la tesis que estoy defendiendo de que la percepción es una capacidad más básica y autónoma respecto del pensamiento. Pero entonces, ¿en qué sentido se puede decir que la percepción satisface generalidad?

Tener el concepto “rojo”, hemos visto, implica ser capaz de discriminar distintos objetos como cayendo bajo la extensión de “rojo”, esto es, ser sensible normativamente a las reglas para la discriminación perceptiva de estos objetos. En este sentido, percibir implica ser capaz de discriminar distintos referentes como cayendo bajo un mismo concepto. Esto claramente garantiza la primera de las condiciones (a) que impone el requisito de generalidad, a saber: que para tener el concepto observacional “rojo” es necesario ser capaz de discriminar distintos objetos –y no *Ideas* de los mismos– (e.g., {objeto₁; objeto₂; objeto₃...}) bajo un mismo concepto (e.g., “rojo”). Pero aún nos queda la segunda condición (b) que impone el requisito de generalidad, esto es, ser capaz de discriminar un mismo objeto bajo distintos conceptos generales (e.g., “azul”, “verde”, “perro”, etc.). Y aquí ingresa el fenómeno del error en la discriminación perceptiva. Hemos visto que para poseer conceptos observacionales es condición *sine qua non* ser normativamente sensible a los errores en la discriminación perceptiva. Sin embargo, la sensibilidad normativa al error sólo es posible en el marco de múltiples capacidades discriminatorias que pueden tomar como inputs un *mismo* objeto y arrojar como outputs distintas respuestas discriminatorias. Esto

significa que para poder aplicar perceptivamente un concepto observacional a un objeto particular, tiene que ser posible aplicarle también otros conceptos observacionales al mismo objeto, al menos equivocadamente, y poder corregir dichas discriminaciones erróneas, con lo cual en un sentido mínimo se satisface la segunda condición del requisito de generalidad.

Por supuesto, cuando Evans formula la segunda condición del requisito de generalidad, lo está pensando para el pensamiento, el cual no toma como inputs objetos del mundo, sino Ideas de los mismos. De acuerdo con Evans, las Ideas proporcionan conocimiento discriminador de los objetos particulares, el cual se obtiene a partir de distintas fuentes informacionales, entre ellas la percepción (cf. Evans 1982). En este sentido, las Ideas ayudan a pensar los objetos en distintos pensamientos como siendo el mismo objeto a partir de las distintas notas que el objeto satisface. Esto no sucede en la percepción, o al menos no en el sentido fuerte que propone Evans para el pensamiento. En la percepción, un mismo objeto puede ser discriminado de distintas maneras, pero la percepción no permite pensar un mismo objeto como siendo el mismo objeto en virtud de que satisface las notas características de ese objeto. En la percepción, la relación con el objeto es directa y, por lo tanto, no se encuentra mediada por la información que uno tiene del mismo. Esto no excluye, sin embargo, que en la percepción no se pueda discriminar el mismo referente de distintas maneras. Justamente, percibir es discriminar los objetos en virtud de sus rasgos generales. Retomando el ejemplo de los niños de entre uno y tres años, es perfectamente posible que un niño que haya aprendido a discriminar con sensibilidad normativa al error no sólo el color de los objetos sino también sus formas, sea capaz de discriminar al mismo tiempo un mismo objeto como redondo y como rojo. Esto no significa que, para percibir un objeto, el niño tenga que poder describir las notas características que lo hacen ser ese objeto particular y único que es. Como veremos a continuación, el contenido de las experiencias perceptivas puede ser perfectamente expresado –aunque no es equivalente– con ayuda de pronombres demostrativos tales como “este” y predicados generales tales como “cuadrado” y “rojo”. Los primeros capturan la relación *de re* que los sujetos percipientes mantienen con los objetos y, por ende, al menos en la percepción, esta relación no es informacional. Los segundos, en cambio, capturan el modo en que los sujetos percipientes se relacionan perceptivamente con los objetos. Veremos que sin conceptos, la relación *de re* que se establece perceptivamente entre el sujeto percipiente y el objeto sería sencillamente ciega.

Por otro lado, sin esta relación *de re* entre el sujeto perceptivo y el objeto percibido, los conceptos generales que operan en la percepción serían vacíos.

7.2.2. *Diferencia entre la discriminación perceptiva y el juicio*

En “Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence” (2015), Alva Noë distingue dos sentidos en el que se puede decir que una actividad es llevada a cabo con entendimiento, esto es, explotando o ejerciendo capacidades conceptuales. En el primer sentido, que se remonta a Kant, entendimiento remite directamente a la capacidad para el juicio, en donde “captar, entender y ejercitar conceptos encuentra su expresión natural en el juicio” (Noë 2015: 3). En el segundo sentido, sin embargo, entendimiento remite a un modo más básico de llevar a cabo actividades que involucran conceptos, en donde los conceptos no son aplicados del modo en que lo son en los juicios, sino que son análogos a herramientas que nos permiten desenvolvemos correctamente tanto en la percepción como en la acción. En palabras Noë:

En *Action in Perception* (Noë 2004, capítulo 6), defendí el punto de vista de que la percepción requiere el dominio y el ejercicio de conceptos. Al hacerlo, bajé la vara acerca de lo que es tener un concepto, en lugar de levantar la vara acerca de lo que es ser un sujeto percipiente. Mi posición siempre fue que el entendimiento (i.e., el dominio y uso de conceptos, incluidas las habilidades sensoriomotoras) y la percepción trabajaban conjuntamente en la vida mental humana y animal. Como lo expresé más tarde, “entendimiento” y “percepción” llegan a la fiesta juntos (Noë 2012). (Noë 2015: 2. TP)

Este trabajo parte de la observación de que existen otros modos de actividad conceptual, otras formas de entendimiento que pueden encontrar expresión en nuestras vidas. Al menos en la luz de estas consideraciones, el juicio no parece ser el único modo de comprensión conceptual (Noë 2015: 3.TP).

Alva Noë defiende un enfoque enactivo y no-intelectualista de la percepción, de acuerdo con el cual percibir conceptualmente es *saber hacer* algo a nivel sensorio-motriz (Noë 2004: cap. 1 y 2). No estoy interesado aquí en examinar la propuesta de Noë, pero me gustaría rescatar una intuición interesante del diagnóstico que Noë efectúa respecto al intelectualismo y la noción de los conceptos como predicados de juicios posibles. Hasta ahora, he defendido un

enfoque conceptualista de la percepción, de acuerdo con el cual en la experiencia perceptiva consciente se ejercitan capacidades discriminatorio-clasificadoras con sensibilidad normativa al error. Percibir, en otras palabras, es discriminar objetos como siendo de cierto modo y no otros de una manera normativa. Pero si la percepción involucra una suerte de clasificación de objetos bajo conceptos generales, entonces, ¿en qué se diferencian la percepción y el juicio? Después de todo, enjuiciar no es otra cosa que subsumir, de una manera normativa, una representación de un objeto o conjunto de objetos bajo conceptos generales. Mi propuesta, en otras palabras, parecería colapsar la percepción con el pensamiento y el juicio de manera análoga a como lo hacen algunas posiciones intelectualistas (por ejemplo, Brandom 2002b y Davidson 1983). En este apartado, quiero apartarme de este tipo de críticas.

En la percepción, hemos visto, los objetos –y no representaciones de los mismos– son discriminados como siendo de tal y cual modo. En este sentido, en la percepción los objetos son subsumidos bajo conceptos generales. Sin embargo, el modo en que son clasificados los objetos en la percepción es distinto al modo en que se los clasifica en el pensamiento. En el pensamiento, los que son subsumidos bajo conceptos generales no son los objetos sino representaciones de los mismos. Como tales, estas representaciones contienen información de los objetos a los que hacen referencia. Por ejemplo, en el pensamiento o juicio “mi perro es negro”, “mi perro” es un concepto que refiere a aquel objeto animado, cuadrúpedo, amigable, que mueve la cola, huele feo, ladra, y que es de mi propiedad; el concepto “negro”, por su parte, refiere al color oscuro que tienen los objetos cuando hay ausencia de luz, y que en este pensamiento o juicio particular es atribuido al pelaje de mi perro. Ahora bien, en el pensamiento o juicios los objetos son pensados en virtud de reglas materiales de inferencias que vinculan los conceptos de estos objetos y propiedades con los conceptos de sus distintas notas características. Por lo tanto, para poder pensar o juzgar que mi perro es negro, tengo que ser capaz de inferir todo lo que está materialmente implicado en este pensamiento –por ejemplo, que es un cuadrúpedo amigable, que ladra, mueve la cola, tiene feo olor, etc. En el pensamiento, en otras palabras, se explotan capacidades inferenciales que en la percepción no. Por ejemplo, en la percepción puedo discriminar un perro como perro en virtud de su ladrido, su olor, o su forma. La razón de mi discriminación del perro como perro, podría decirse, es justamente su ladrido o su olor. Sin embargo, mi aplicación del concepto “perro” al perro en mi percepción no

descansa inferencialmente en mi percepción auditiva de su ladrido o en mi percepción olfativa de su olor –en otras palabras, la razón por la que discrimino al perro como tal (esto es, su ladrido u olor) no es una razón que *yo* pondero como tal para discriminarlo de este modo. Discrimino directamente al perro como perro por medio de mi audición u olfato. En el pensamiento o juicio, en cambio, puedo pensar en mi perro en virtud de distintas inferencias que toman como input la discriminación de sus distintas notas características –por ejemplo, la discriminación auditiva de su ladrido, olfativa de su olor, etc– y que, en un sentido importante, pueden servir de razones para mi pensamiento “mi perro anda en la calle”. Otros pensamientos o creencias también podrían cumplir ese rol. Por ejemplo, podría llegar a pensar que mi perro está en la calle porque sé quién y qué cosa es mi perro, sé que a él le gusta pasear por allí, y que mi señora siempre lo deja salir a pasear a la calle a esta hora del día. El pensamiento o juicio es el reino de las razones, donde se piensan los objetos como siendo de ciertos modos y no otros en virtud de todo lo que estos modos implican.

A partir de estas consideraciones, podemos trazar, entonces, una distinción entre el contenido de la percepción y el contenido del juicio. El primero, quiero sostener, es intuicional en un sentido especial en tanto es predicativo, pero es no-proposicional. El segundo, en cambio, es estrictamente proposicional. Déjenme aclarar este punto. Cuando digo que los contenidos perceptivos son intuicionales, no me refiero a intuicionales en el sentido que McDowell, en continuidad con Sellars, hacen referencia. Para McDowell y Sellars, los contenidos perceptivos pueden ser expresados lingüísticamente por medio de expresiones demostrativas del tipo “este cubo rojo”. Estoy parcialmente de acuerdo con esta idea. Sin embargo, me aparto de Sellars y McDowell en el siguiente sentido. Para estos autores, el contenido perceptivo que capturan expresiones lingüísticas del tipo “este cubo rojo” es un contenido que puede participar perfectamente en diferentes pensamientos y juicios como *sujetos lógicos*: por ejemplo, en pensamientos tales como “este cubo rojo es mi preferido”. Esto es incompatible con lo que he vendido defendiendo hasta ahora. Los conceptos observacionales no pueden participar como sujetos lógicos de posibles pensamientos empíricos, a menos que uno sea sensible inferencialmente a los contenidos que se encuentran implicados en esos conceptos. Pero si este fuera el caso, entonces no estaríamos realmente percibiendo el objeto sino pensándolo. Esto no significa, sin embargo, que los conceptos que operan en la percepción no puedan cumplir ningún rol en el

pensamiento. Las reglas materiales de inferencia que operan en el pensamiento pueden tomar como inputs discriminaciones conceptuales que son efectuadas en la percepción. Como he señalado en reiteradas oportunidades, es posible que llegue a pensar que mi perro está en la calle en virtud de que discrimino perceptivamente su ladrido como un ladrido, e infiero su presencia con ayuda de otros pensamientos que tengo tales como “los perros ladran”, “mi perro suele encontrarse en la calle a esta hora”, “no hay otros perros en el vecindario”, etc.

En la percepción, entonces, no se representa el objeto, el objeto es dado. Sólo se representa el aspecto general bajo el cual es discriminado el objeto. En este sentido, la percepción involucra una predicación mínima. Es mínima, en tanto el objeto no es representado como siendo el objeto que es en virtud de satisfacer sus notas características. El objeto es dado *de re* y, como tal, esta relación puede ser capturada por medio de demostrativos lingüísticos tales como “esto” que no se encuentran acompañados o escoltados por conceptos que especifican o determinan al objeto. Esto no sucede en el pensamiento, donde uno se relaciona con el objeto por medio de descripciones que lo especifican, y que pueden tomar la forma de expresiones lingüísticas tales como “el cubo rojo” o “el actual presidente de Argentina”. Esto no significa, sin embargo, que la percepción constituya una mera relación *de re* con el objeto. Si así fuera, las experiencias perceptivas serían cognitivamente ciegas. El “esto” no llegaría realmente a alcanzar a ningún objeto. Por este motivo, en la percepción se explotan capacidades discriminatorias. Allí uno se vincula a los objetos siempre desde algún punto de vista o perspectiva, esto es, hay predicación, pero mínima. Esta forma mínima de predicación, sin embargo, no tiene que confundirse con la proposición que figura en los pensamientos o juicios. La proposición enlaza distintos conceptos, algunos de los cuales juegan el rol de sujetos lógicos y otros de predicados. Cuando uno piensa un objeto, no sólo le predica una propiedad general al objeto. Lo hace en virtud de una concepción que uno tiene del objeto, la cual involucra múltiples conceptos que se encuentran implicados en esta concepción; implicaciones frente a las cuales uno tiene que ser inferencialmente sensible si ha de poder pensarlos de una manera genuina.

En resumen, el contenido de la percepción –sostengo– es predicativo, esto es, tiene forma sintáctica predicativa, pero no tiene forma proposicional, en tanto se explotan conceptos observacionales, los cuales equivalen a reglas que gobiernan la actividad discriminativo-perceptiva –esto es, reglas que no implican que uno sea inferencialmente sensible a los rasgos que lo hacen caer al

objeto bajo el aspecto que ha sido discriminado⁷⁷. El contenido del pensamiento, en cambio, es predicativo y proposicional, en tanto allí se explotan conceptos empíricos, los cuales equivalen a reglas materiales de inferencia que explicitan todo lo que está conceptualmente contenido en los conceptos bajo los cuales son discriminados los objetos en la percepción.

	Percepción	Pensamiento
Contenido	Predicativo no-proposicional <i>Objeto de re</i> + “cubo”+“rojo”	Predicativo proposicional “Este cubo rojo”+“preferido”
Conceptos	Conceptos observacionales	Conceptos empíricos
Operación	Reglas para la discriminación perceptiva de objetos	Reglas de inferencia que explicitan el contenido de las reglas para la discriminación perceptiva.

Una vez distinguida la percepción del juicio, me gustaría examinar ahora cómo la propuesta conceptualista mínima que definiendo aquí puede dar cuenta de casos paradigmáticos en donde la percepción se separa nítidamente del juicio. Estoy pensando en fenómenos perceptivos tales como la ilusión óptica de Müller-Lyer, la figura del pato-conejo y otros casos de ilusión perceptiva. Pensemos, por ejemplo, en la ilusión de las líneas Müller-Lyer. Esta ilusión óptica se encuentra constituida por dos o más líneas paralelas de igual longitud,

⁷⁷ Se podría objetar que cuando digo que el contenido de la percepción es no-proposicional, parece que estoy asumiendo un punto de vista fregeano de las proposiciones, de acuerdo con el cual las proposiciones se encuentran estructuradas por representaciones conceptuales que refieren a objetos (singulares o abstractos) y a propiedades generales. Sin embargo, si se asume una interpretación russelliana de las proposiciones, de acuerdo con la cual las mismas se encuentran constituidas por los objetos y propiedades mismos, mi concepción parece colapsar. Sin embargo, mi tesis de que el contenido perceptivo es no-proposicional se sostiene bajo ambas interpretaciones. En mi opinión, el contenido perceptivo involucra tanto un objeto como una representación conceptual del aspecto general bajo el cual es discriminado dicho objeto. En este sentido, los contenidos perceptivos no llegan a ser ni proposiciones russellianas ni fegeanas. En este sentido, sostengo que el contenido perceptivo es predicativo pero no-proposicional.

a una de las cuales se le añade en sus extremos dos flechas que apuntan hacia adentro, y a las otras dos flechas que apuntan hacia fuera. Esta figura produce un efecto óptico en donde una de estas líneas –la primera– se percibe como menos extensa que las otras –aunque todas ellas tienen la misma extensión.

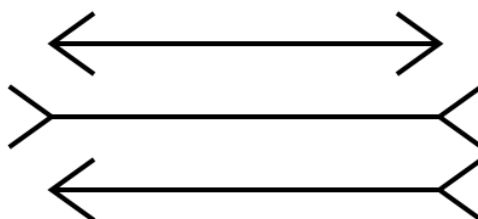


figura 1

La ilusión óptica Müller-Lyer ha servido de fuente empírica para mucha discusión filosófica. Algo característico de esta ilusión es que, a pesar de que sabemos que las líneas paralelas son de igual extensión, no podemos evitar percibir las como siendo de longitudes distintas. Este fenómeno, en otras palabras, prueba que juzgar y percibir son, en un sentido importante, fenómenos cognitivos diferentes. En este momento, por ejemplo, juzgo con verdad que las tres líneas presentadas en la *figura 1* son idénticas en extensión. Sin embargo, no puedo evitar, al mismo tiempo, discriminar visualmente la primera de ellas como siendo menos extensa que las otras dos. No importa cuánto esfuerzo cognitivo haga, sigo discriminando las líneas de este modo.

Posiciones intelectualistas de corte coherentista como las de Davidson y Brandom tienen problemas para dar cuenta de esta clase de fenómenos, en tanto hacen colapsar las experiencias perceptivas en creencias o juicios perceptivos y, por lo tanto, se quedan sin herramientas teóricas para dar cuenta de la diferencia entre percibir las líneas Müller-Lyer como siendo de una manera y creer que son de otra. Posiciones intelectualistas de corte empirista como la de McDowell también tienen cierto problema para dar cuenta de este fenómeno. McDowell, por ejemplo, analiza el fenómeno de las líneas Müller-Lyer en *Mind and World* en el marco de su concepción pasiva de la experiencia perceptiva (McDowell 1994: 11, nota al pie 9). Recordemos que para McDowell –o al menos para el de *Mind and World*– los contenidos de la experiencia perceptiva son proposicionales y, en este sentido, también pueden participar en los juicios perceptivos (cf. McDowell 1994: 9-10). Lo que para McDowell diferencia a la

percepción del juicio no es, entonces, el contenido sino la actitud que uno asume frente dicho contenido. La experiencia, sostiene McDowell, nos *invita* a juzgar que la primera de las líneas Müller-Lyer es más corta que las otras dos, pero no implica un compromiso con la verdad de esa proposición. El juicio, en cambio, sí implica un compromiso con esta verdad. En el juicio, uno juzga que las líneas son de igual extensión, a pesar de que la experiencia perceptiva lo invita a uno a tomar por verdadero el contenido proposicional de que las líneas son desiguales en extensión. Ahora bien, distinguir la percepción del juicio en virtud del tipo de actitud que involucra cada tipo de estado mental es una movida desafortunada por el siguiente motivo. Si, como afirma McDowell, en el pensamiento o juicio hay un compromiso que uno adopta respecto a la aplicación de un concepto, mientras que en la experiencia uno se encuentra pasivamente invitado a asumir tal compromiso, entonces en la experiencia uno no se compromete realmente con ningún concepto. Pero entonces, surge el problema que examinamos a finales del capítulo 2, a saber: que la pasividad de la experiencia perceptiva vuelve ininteligible cómo los episodios perceptivos pueden jugar el rol cognitivo y normativo que McDowell quiere que jueguen. Después de todo, si en la experiencia uno no asumiera ningún compromiso respecto a la aplicación de ningún concepto, entonces ésta no podría servir para apoyar el compromiso que uno adopta en el juicio. Pero si lo hiciera, entonces ya habría, por mínimo que sea, en la percepción un compromiso al respecto.

A diferencia de McDowell, sostengo que la experiencia perceptiva no es una mera capacidad que se explota de manera pasiva. Percibir ya es discriminar activamente los objetos como siendo de ciertos modos y, por lo tanto, implica explotar activamente capacidades clasificatorias. A diferencia de lo que sostiene McDowell, sostengo que es posible percibir incorrectamente, al igual que es posible juzgar incorrectamente, en la medida que percibir ya es tomar –y no meramente ser invitado a tomar– los objetos como siendo de cierta manera. Sin embargo, de allí no se sigue que sean el mismo fenómeno. Puedo percibir algo como siendo de un cierto modo y, al mismo tiempo, juzgar que el objeto realmente no es como lo discrimino en la percepción, como sucede en el caso de la ilusión de Müller-Lyer. En este momento estoy percibiendo las líneas Müller-Lyer como siendo desiguales en extensión. En otras palabras, discrimino activamente la primera línea como siendo menos extensa que las otras dos, y no puedo evitar discriminarlo de este modo. Si alguien me pidiera que clasifique la longitud de las líneas en base a lo que percibo, no podría hacer otra cosa más

que agruparlas bajo distintas etiquetas que agrupan líneas de distinta extensión. Hay una regla que gobierna mi conducta discriminatorio-perceptiva que para este caso arroja como outputs respuestas discriminatorias equivocadas. Sin embargo, al mismo tiempo soy capaz de juzgar que son de igual extensión porque en el juicio pongo a jugar razones que en la percepción no; razones tales como que sé que las líneas son de igual extensión, que si eliminara las flechas que se encuentran añadidas a los extremos de las líneas, podría discriminarlas como realmente son, que cuando dos líneas paralelas de similar extensión se encuentran unidas en sus extremos a flechas que corren en direcciones opuestas, las líneas tienden a ser de igual extensión, etc.

Pero ¿no había dicho que percibir es discriminar objetos bajo conceptos generales con sensibilidad normativa al error? ¿No debería, entonces, dispararse una respuesta correctiva en el caso de la ilusión Müller-Lyer? No necesariamente. Los casos como el del fenómeno de Müller-Lyer son justamente casos atípicos en donde no se dispara la disposición autocorrectiva. Cada vez que percibo visualmente estas líneas, no importa con el cuidado que lo haga, siempre me encuentro dispuesto a discriminarlas de la misma manera: como siendo de distinta extensión. Éste es el modo en que se perciben las líneas. En la percepción, en otras palabras, las líneas *son* de esa manera. Por este motivo, la respuesta autocorrectiva sencillamente no se dispara. Y es justamente porque no se dispara que estos casos de ilusión nos sorprenden tanto. Es posible, por ejemplo, que pueda discriminar dos líneas cualesquiera como siendo de distinta extensión cuando de hecho son de la misma extensión, y es esperable que se dispare mi respuesta correctiva, esto es, que sea capaz de discriminarlas, bajo una mirada más atenta, de la manera correcta. Pero en las líneas Müller-Lyer, *el modo correcto de percibirlas es discriminarlas equivocadamente como siendo de distinta extensión*. Si las percibiera visualmente como realmente son, entonces algo andaría mal con mi sistema visual. Percibir correctamente estas líneas es, por más paradójico que parezca, clasificarlas de un modo equivocado.

Me gustaría cerrar el capítulo recapitulando los principales puntos aquí tratados. En la percepción, sostuve, se ejercitan capacidades discriminatorio-clasificadoras. Estas capacidades son explotadas con ayuda de conceptos “observacionales”, los cuales deben ser identificados con reglas que organizan la actividad perceptiva. La aplicación de conceptos observacionales, por lo tanto, no es sensible a inferencia o razón alguna, sino que en la percepción uno sigue la regla de un modo mínimo, esto es, con sensibilidad normativa al error.

Asimismo, sostuve que los conceptos observacionales contrastan con los conceptos empíricos, los cuales encuentran su lugar natural en el juicio, en donde se explicitan las relaciones inferenciales que mantienen los distintos contenidos conceptuales implicados en estos conceptos. En este sentido, al final del capítulo tracé una distinción entre la percepción y el pensamiento o juicio, y mostré cómo ambos tipos de estados mentales se vinculan entre sí. Finalmente, sostuve que, si bien los conceptos que participan en la percepción son autónomos respecto a los conceptos que participan en el pensamiento, pueden sin embargo participar indirectamente en el pensamiento como inputs que toman las reglas materiales de inferencia que gobiernan los conceptos que participan en el pensamiento. En el próximo capítulo, voy a examinar el rol epistemológico de la experiencia perceptiva desde una concepción mínima del contenido conceptual de la percepción. Este rol se enmarcará dentro de un internismo mínimo, capaz de dar cuenta de cómo criaturas que carecen de las habilidades reflexivas podrían alcanzar genuino conocimiento perceptivo.

CAPÍTULO 8

INTERNISMO MÍNIMO

En los capítulos anteriores, articulé y defendí una concepción conceptualista mínima de la experiencia perceptiva, de acuerdo con la cual en la percepción se ejercitan capacidades discriminatorio-clasificadoras. Estas capacidades, he argumentado, son explotadas con ayuda de conceptos muy peculiares, a los que denomine “observacionales”, los cuales difieren de los conceptos que participan en el pensamiento, a los que denominé “empíricos”, en tanto los primeros organizan la actividad perceptiva y, por lo tanto, su aplicación no es sensible a inferencia o razón alguna, mientras que los segundos encuentran su lugar natural en el juicio, en donde es posible explicitar las relaciones inferenciales que mantienen los distintos contenidos conceptuales. En este sentido, al final del capítulo anterior tracé una distinción entre la percepción y el pensamiento o juicio, y mostré que, si bien los conceptos que participan en la percepción son autónomos respecto a los conceptos que participan en el pensamiento, pueden sin embargo participar indirectamente en el pensamiento como inputs que toman las reglas materiales de inferencia que gobiernan los conceptos que participan en el pensamiento. En este capítulo, me propongo examinar el rol epistemológico que la experiencia perceptiva ha de jugar en el marco de una concepción conceptualista mínima del contenido de la percepción. A tal efecto, voy a realizar dos cosas: por un lado, examinar críticamente una novedosa propuesta epistemológica que corre en la misma dirección de la propuesta que quiero defender aquí: el internismo mínimo de Daniel Kalpokas (2014b). Por otro lado,

ofrecer una concepción internista mínima alternativa a la de Kalpokas, que pueda explicar de manera sustantiva cómo criaturas que carecen de habilidades reflexivas pueden, no obstante, llegar a adquirir conocimiento perceptivo.

El capítulo se estructura en dos partes. En el apartado 8.1, examino críticamente el internismo mínimo de Kalpokas. En particular, en el sub-apartado 8.1.1., reconstruyo brevemente la principal crítica que Kalpokas efectúa a la teoría de la autorización perceptiva de Tyler Burge –a saber, que las autorizaciones perceptivas no pueden evitar la irresponsabilidad epistémica– mientras que en el sub-apartado 8.1.2., presento la propuesta alternativa que ofrece Kalpokas, el internismo mínimo, y seguidamente efectúo una crítica a esta teoría –a saber, que tampoco puede evitar la irresponsabilidad epistémica. En el apartado 8.2, esbozo las líneas generales que un internismo debe perseguir a fin de constituirse como un verdadero internismo mínimo, esto es, un internismo capaz de albergar en su seno a criaturas que carecen de las habilidades necesarias para ingresar en lo que los intelectualistas han denominado “el juego de dar y pedir razones”, pero sin sucumbir ante la irresponsabilidad epistémica. Veremos que un enfoque internista de estas características puede alejarse, por un lado, de las concepciones intelectualistas de la cognición, en tanto logra explicar cómo en un sentido mínimo las criaturas pueden alcanzar genuinos conocimientos perceptivos sin ejercitar capacidades o competencias que son propia del juicio –y que involucran la reflexión– y, al mismo tiempo, de las concepciones confiabilistas de la justificación, que dejan sin explicar la dimensión normativa del conocimiento perceptivo.

8.1. El internismo mínimo de Kalpokas

8.1.1. Autorizaciones perceptivas vs. internismo mínimo

En “¿Autorización perceptiva?” (2014b), Daniel Kalpokas efectúa una poderosa crítica al concepto de autorización perceptiva de Burge (2003)⁷⁸. En el capítulo 5, vimos que para Burge la autorización perceptiva es un subtipo de garantía epistémica atribuible a criaturas que carecen de capacidades reflexivas.

⁷⁸ En la versión original, Burge utiliza la expresión “perceptual entitlement”. Aunque la palabra “entitlement” es una palabra de difícil traducción –y que suele ser traducida al español como “derecho”, “privilegio” o “habilitación”– sigo aquí la traducción que eligió Kalpokas (“autorización”) y que, en mi opinión, captura muy bien la idea que Burge pretende significar.

Recordemos que, de acuerdo con Burge, las garantías epistémica pueden ser de dos tipos: o justificaciones o autorizaciones. Las primeras suponen el arte del razonamiento y, por lo tanto, son atribuibles únicamente a criaturas que gozan de capacidades reflexivas. Las segundas, en cambio, descansan en la confiabilidad de los mecanismos que tienen por función producir creencias perceptivas y, por ende, no requieren que el sujeto epistémico posea ninguna capacidad para acceder cognitivamente ni reflexionar sobre los hechos que autorizan sus propias creencias. Para Burge, una criatura que es incapaz de comunicarse lingüísticamente, de reflexionar activamente, o que sencillamente carece de los conceptos epistémicos necesarios para entrar en el juego de dar y pedir razones, puede no obstante encontrarse autorizada a creer un contenido proposicional, digamos que p , siempre que la creencia de que p sea fruto de un mecanismo confiable que produce, en la mayoría de los casos, y en las circunstancias apropiadas, creencias verdaderas.

Kalpokas centra su atención en este segundo tipo de garantías. Para este filósofo, el concepto de autorización perceptiva de Burge arrastra consigo las debilidades de las teorías confiabilistas de la justificación. En particular, sostiene que, dado que la autorización perceptiva es una forma de confiabilismo, y dado que el confiabilismo, como hemos visto, vuelve irresponsable a los agentes epistémicos, la autorización epistémica vuelve irremediamente irresponsables a las criaturas que se encuentran autorizadas perceptivamente. Veamos el argumento un poco más en detalle.

Kalpokas sigue a Laurence Bonjour (2002, 2010) en su famosa crítica al confiabilismo. En el capítulo 5, vimos que para Bonjour el confiabilismo no puede evitar dos consecuencias igualmente insatisfactorias. Por un lado, no puede evitar casos donde uno intuitivamente diría que una persona se encuentra racionalmente justificada en creer que p y, sin embargo, dado que el proceso que produjo la creencia de que p no es confiable, no se encontraría justificada desde el punto de vista confiabilista (el argumento del genio maligno). Por otro lado, tampoco puede evitar el efecto contrario, esto es, no puede evitar casos donde uno diría intuitivamente que una persona es irracional e irresponsable al sostener una creencia que, al haber sido causado por un mecanismo confiable, se encuentra no obstante justificada desde el punto de vista confiabilista (el argumento del clarividente). Kalpokas le imputa a las autorizaciones de Burge este segundo tipo de crítica. En efecto, para Kalpokas el concepto de autorización perceptiva "... disocia a tal punto la noción de garantía de las de

racionalidad y responsabilidad epistémica, que resulta extremadamente difícil reconocer al portador de creencias garantizadas como un verdadero sujeto epistémico” (Kalpokas 2014b: 23).

A fin de probar su punto, Kalpokas nos invita a atender el siguiente caso. Supongamos –nos dice Kalpokas– que una persona ha llegado a tener razones de peso para creer que se encuentra en circunstancias anormales para adquirir creencias perceptivas. Supongamos, sin embargo, que esta persona se encuentra equivocada, pues tales circunstancias son óptimas para adquirir creencias perceptivas. De hecho, supongamos que sus creencias han sido producidas por un proceso confiable y son verdaderas. Prima facie, sus creencias deberían estar garantizadas. Después de todo, fueron producidas por un proceso confiable que brinda respaldo respecto de su verdad. Sin embargo –señala Kalpokas– a los ojos de cualquiera esta persona sería irracional e irresponsable en aceptar semejantes creencias. Burge podría argüir a su favor que la persona no se encuentra realmente autorizada porque, aunque equivocadas, sus razones ponen en cuestión el carácter confiable del proceso que generó sus creencias perceptivas y, por lo tanto, las autorizaciones pierden su efecto epistémico. Es que para Burge, las autorizaciones perceptivas pueden ser vencidas si la criatura posee razones de peso para no confiar en sus propios procesos perceptivos (Burge 2003: 544). Pero si las razones pueden derribar el estatus epistémico de las autorizaciones –sostiene Kalpokas– entonces bien podrían hacer lo contrario, esto es, bien podrían justificar creencias en aquellos casos donde no hubo un proceso confiable que las respalde. En efecto, supongamos ahora –nos dice Kalpokas– que una persona ha llegado a tener razones de peso para pensar que se encuentra en condiciones óptimas para adquirir creencias perceptivas, aunque éste no es el caso. Aunque esta persona tiene buenas razones para sostener su creencia, no se encontraría –de acuerdo con la teoría de Burge– autorizada y, por ende, sus creencias no podrían estar garantizadas. Sin embargo, señala Kalpokas, “[u]na respuesta negativa pareciera ir en contra de nuestras intuiciones como sujetos racionales” (Kalpokas 2014b: 24). Después de todo, la persona tiene buenas razones para creer lo que cree y, por ende, sería absurdo sostener que a pesar de ello no se encuentra garantizada en ningún sentido en sostener su creencia. Pero esto es lo que debería sostener Burge a fin de mantener consistencia con su posición. En pocas palabras, el problema de la teoría de la autorización perceptiva de Burge es que no puede evitar un divorcio entre las garantías que ofrecen las justificaciones y las garantías que ofrecen las

autorizaciones, abriendo el campo de juego para que la irresponsabilidad epistémica se entrometa en las autorizaciones perceptivas⁷⁹.

Ahora bien, en un intento por zanjar la cuestión, Kalpokas rescata un punto importante a favor de Burge, a saber: que el internismo epistemológico, al menos tal como es concebido por los intelectualistas, deja fuera del ámbito de la justificación y el conocimiento a muchísimas criaturas que no poseen, o son incapaces de poseer, conceptos epistémicos tales como el de “justificación”, “garantía” y “razones”, y habilidades cognitivas de orden superior –necesarias para participar del juego de dar y pedir razones– tales como el lenguaje y la reflexión. En efecto, Kalpokas acuerda con Burge en que, si la justificación implicara el dominio de este tipo de conceptos y habilidades –como piensan los intelectualistas– entonces el internismo debería abandonar su ambiciosa aspiración de constituirse como única garantía de conocimiento. Después de todo, es intuitivo pensar que niños, e incluso adultos, que no son capaces de dominar conceptos tales como el de “justificación” o “razón” pueden conocer hechos acerca de su entorno. Sin embargo, a diferencia de Burge (quien introduce un nuevo tipo de garantía), Kalpokas abre “... una posibilidad sumamente atractiva: la de que una persona o, más en general, una criatura participe del espacio de las razones aun cuando carezca de los conceptos epistémicos que Burge piensa que debería tener para poder hacerlo” (Kalpokas 2014b: 26-27). En otras palabras, Kalpokas nos invita a concebir una forma de internismo que, a diferencia del internismo tradicional o de acceso fuerte, sea capaz de albergar en su seno a criaturas no-reflexivas, o que sencillamente

⁷⁹ Por “divorcio” me refiero a que la teoría de Burge no puede conciliar aquellos casos donde una criatura satisface las condiciones para la justificación con aquellos donde sólo satisface las condiciones para la autorización perceptiva, de modo tal que, ante una misma creencia, es posible que una criatura, o bien tenga buenas razones pero no se encuentre autorizada, o bien suceda lo contrario. El problema, sin embargo, es que la justificación y la autorización son dos subtipos de un mismo fenómeno epistémico: la garantía epistémica. Por lo tanto, si una criatura satisface las condiciones para la justificación pero no para la autorización, esa criatura en algún sentido estará garantizada epistémicamente (y, por ende, tendrá conocimiento) sin que su creencia se encuentre confiablemente atada a nada, lo cual va en contra de las intuiciones de Burge. En cambio, si la creencia de una criatura satisface las condiciones para la autorización, pero la criatura al mismo tiempo presenta malas razones para sostenerla (o presenta buenas razones para *no* sostenerla), esa criatura estará igualmente garantizada epistémicamente (y por ende tendrá conocimiento) pero de una manera completamente irracional e irresponsable. En este sentido, ser epistémicamente irresponsable no significa simplemente no poseer responsabilidad respecto a las operaciones que lleva a cabo el propio sistema cognitivo, sino poseer conocimiento en aquellos casos donde uno explícitamente se apoya en muy malas razones para sostenerlo (o muy buenas razones para no sostenerlo).

carecen de los conceptos necesarios para ingresar en la práctica discursiva de las razones. Éste es el internismo mínimo.

Kalpokas distingue entre la práctica de *justificar* lo que uno cree y el *estar justificado* en lo que uno cree (Kalpokas 2014b: 27). Lo primero –nos dice Kalpokas– tiene lugar cuando uno reflexiona activa y deliberadamente sobre las razones que lo llevaron a uno a creer de cierto modo. Lo segundo, en cambio, tiene lugar cuando uno simplemente arriba a una creencia, digamos de que p, en virtud de percibir el hecho de que p, aun cuando no haya evaluado epistémicamente, ni sea capaz de hacerlo, las credenciales epistémicas de la creencia de que p, ni las vinculaciones lógicas entre ella y las experiencias que, en un sentido importante, la produjeron. Así pues, para Kalpokas:

... puede decirse plausiblemente que para *estar justificado* en lo que uno cree (como algo diferente de *justificar* sus creencias) no es preciso hacer, ni ser capaz de hacer, una consideración reflexiva y explícita acerca de las credenciales epistémicas de las propias creencias y experiencias. No es preciso que uno se represente o pueda representarse sus propias creencias y experiencias, considere si las circunstancias de la percepción son normales, y evalúe si efectivamente las experiencias justifican las creencias que uno pretende sostener. Ver que p puede ser una razón para creer que p aun cuando uno no haya evaluado críticamente –ni sea capaz de hacerlo– la vinculación lógica entre ambas actitudes (Kalpokas 2014b: 28).

La propuesta de Kalpokas se ubica, entonces, en un lugar intermedio entre el intelectualismo, que hace descansar el conocimiento y el pensamiento en general en una concepción internista de acceso muy fuerte de la justificación, y el confiabilismo, que reduce el conocimiento a meras covariaciones estadística entre los procesos que causan creencias y la tasa de verdad que arrojan estos procesos. Para Kalpokas, un sujeto S puede estar justificado en creer que p es el caso y, por ende, adquirir conocimiento perceptivo de que p, siempre que S perciba (visualmente, auditivamente, etc.) que p, en tanto que percibir que p le brinda a S una *razón* para creer que p, aunque S no pueda concebir esta razón como una razón para su propia creencia. Esta concepción internista se aleja claramente de las principales intuiciones intelectualistas –las cuales, como hemos visto en el capítulo 4, hacen carne en Bonjour– en la medida que para tener una razón uno no debe ser capaz de ponderarla como tal de una manera reflexiva. Sin embargo, también se aleja de las posiciones confiabilistas –o al

menos eso parece sugerir Kalpokas— en la medida que S cree que p en virtud de una *razón* perceptiva, y no en virtud de un proceso que confiablemente causa su creencia, aunque esta razón no sea cognitivamente accesible como razón a S.

8.1.2. Problemas del internismo mínimo de Kalpokas

Kalpokus ofrece un punto de vista interesante acerca de la posibilidad de que criaturas no-reflexivas puedan estar justificadas en creer contenidos perceptivos. Su internismo mínimo intenta conciliar el hecho intuitivo de que la percepción nos brinda razones para creer contenidos perceptivos, y el hecho, también intuitivo, de que criaturas no-reflexivas pueden adquirir conocimiento, al menos mínimo, acerca de su entorno. El problema que encuentro, no obstante, es que el internismo que avanza Kalpokas es tan mínimo que parece terminar disfrazando de internista una concepción confiabilista de la justificación y, por lo tanto, le son imputables, de un modo u otro, los mismos problemas que a cualquier teoría confiabilista. En otras palabras, el internismo mínimo de Kalpokas es tan mínimo que no puede evitar la irresponsabilidad epistémica. A fin de probar mi punto, invito a que analicemos el siguiente caso.

Tomando prestado el famoso experimento mental de Bonjour (2002) que hemos examinado en el capítulo 5, supongamos que el presidente de Argentina se encuentra en la ciudad de Buenos Aires. Supongamos, sin embargo, que debido a un protocolo de seguridad nacional, se les ha solicitado a todos los medios televisivos, radiales, periodísticos e institucionales del país que informen falsamente que el presidente se encuentra descansando en la ciudad de Bariloche. Supongamos, además, que el 98% de la población argentina está convencida falsamente de que el presidente se encuentra alojado en la ciudad de Bariloche. Supongamos ahora que, a pesar de todo lo anterior, he arribado sin motivo aparente a la creencia verdadera de que el presidente se encuentra en la ciudad de Buenos Aires. Toda la información que dispongo a través del testimonio de familiares, vecinos, medios nacionales y redes sociales me señala lo contrario. Sin embargo, yo sostengo mi creencia férreamente basándome únicamente en una suerte de intuición o corazonada poco fiable. *Prima facie*, cualquiera podría acusarme, al menos epistémicamente, de irresponsable. Después de todo, las corazonadas no son el tipo de cosas que justifican en ningún sentido nuestras creencias.

Ahora bien, supongamos que la verdadera razón por la que he llegado a creer que el presidente se encuentra en Buenos Aires es que efectivamente lo *vi* caminando por las calles de Buenos Aires. Supongamos, sin embargo que, por motivos que no vienen al caso (digamos que soy una persona distraída), fui incapaz de advertir que mi percepción visual fue la verdadera razón a través de la cual llegué a creer tan enérgicamente que el presidente se encuentra en Buenos Aires. Me pregunto ahora, ¿me encuentro verdaderamente justificado en creer lo que creo? Analicemos el caso tanto desde el punto de vista de Burge como de Kalpokas. Para Burge, yo no estaría justificado, pero sí estaría autorizado a creer que el presidente está en Buenos Aires, por el sencillo motivo de que mi percepción visual, que es ciertamente un mecanismo confiable, causó esta creencia. Para Kalpokas, sin embargo, esto constituiría un caso de irresponsabilidad epistémica. Pero, ¿acaso Kalpokas se encuentra en una mejor situación que Burge para dar cuenta de mi responsabilidad frente a esta creencia? Kalpokas podría aducir que me encuentro justificado mínimamente en creer que el presidente se encuentra en Buenos Aires ya que, aunque soy incapaz de *advertir* cuál es mi verdadera razón para sostener mi creencia, mi razón finalmente es que lo vi caminando por las calles de esa ciudad. Pero, ¿cambia esta movida el panorama con respecto a Burge? Parecería que no, pues, después de todo, ¿qué agregaría al estatus epistémico de mi creencia el hecho de haber visto al presidente paseando por las calles de Buenos Aires si, a fin de cuenta, no he podido *percatarme* en ningún sentido de que mi percepción fue la verdadera razón de mi creencia? Kalpokas podría reiterar que me encuentro justificado en creer que el presidente está en Buenos Aires simplemente *porque* lo vi. Pero, ¿acaso esta movida es suficiente para evitar la irresponsabilidad epistémica a la que se ven enfrentadas las autorizaciones de Burge? Claramente no, pues a los ojos de cualquiera, e incluso bajo mis propios ojos, yo seguiría siendo un irresponsable epistémico. Después de todo, *mi* razón a favor de mi creencia, esto es, la razón que yo podría brindarme a mí mismo y a los demás para derrotar toda la falsa información que circula acerca de la locación del presidente argentino seguiría siendo una simple y poco fiable corazonada.

A fin de evitar esta objeción, Kalpokas podría aducir –como parece hacerlo– que, a diferencia de Burge, cuando veo al presidente caminando por las calles de Buenos Aires, no sólo me veo causalmente movido a creer lo que creo, sino que además tengo *acceso perceptivo* a la razón que es responsable de mi creencia perceptiva y, por lo tanto, no sólo estoy confiablemente contactado con la fuente

de mi creencia, sino que me encuentro cognitivamente atado a la verdadera razón de mi creencia. Después de todo, Kalpokas nos dice:

Con ello no pretendo defender una posición externista en teoría de la justificación, pues, según lo que quiero sugerir, el “porque” que vincula la creencia del sujeto con su experiencia no es meramente causal, sino racional y normativo. La *razón* por la cual el sujeto cree que *p* es que ve que *p*, y, por ende, la razón que sustenta su creencia es *accesible cognitivamente hablando* desde su propia perspectiva (Kalpokas 2014b: 27).

Sin embargo, esta movida no es lícita. Pues, una cosa es tener acceso perceptivo a un evento del mundo –acceso que constituye la causa o razón de mi creencia perceptiva– y otra cosa es tener acceso cognitivo a la razón que justifica mi creencia. Lo primero requiere únicamente ser capaz de percibir eventos del entorno. Lo segundo requiere, en cambio, ser capaz de acceder cognitivamente a los estados perceptivos que son las razones de mis creencias. En efecto, mi razón es la percepción de que el presidente camina por las calles de Buenos Aires. Mi percepción me revela este hecho, y es justamente porque me revela este hecho que mi percepción constituye la razón de mi creencia. Pero la percepción no me revela una razón. Mi percepción *es* la razón⁸⁰. Acceder cognitivamente a mi razón perceptiva implicaría, por lo tanto, un esfuerzo cognitivo mucho más demandante. Implicaría, pues, que sea capaz de acceder cognitivamente, no ya al evento del mundo, sino al estado perceptivo que me releva un evento del mundo, lo cual implicaría ejercer una suerte de capacidad meta-representacional –ejercida sobre los contenidos de mi percepción– lo que, a su vez, implicaría poner a trabajar conceptos tales como el de “percepción” y “razón”. Kalpokas inexplicablemente hace colapsar ambos niveles,

⁸⁰ Una razón perceptiva no puede ser el hecho objeto de la percepción, pues en ese caso dicha razón no sería una razón perceptiva sino, a lo sumo, una razón física. Para que una razón sea perceptiva, dicha razón debe ser una percepción, que también es un hecho, pero mental. Las percepciones son –en principio– hechos mentales *acerca de* hechos físicos. Por lo tanto, una razón perceptiva no puede, si ha de ser perceptiva, ser el objeto intencional de la percepción (el hecho físico), sino la percepción en sí misma (con su contenido intencional). Hay autores que sostienen que los hechos físicos del mundo también pueden ser razones para las creencias perceptivas (Ginsborg 2006b). De cualquier modo, esto no podría ayudar a Kalpokas, quien explícitamente sostiene que “la razón por la cual el sujeto cree que *p* es que ve que *p*”. En efecto, Kalpokas quiere mantener la discusión al nivel de razones perceptivas tales como veres, oírse y tocarse. Pero al mismo tiempo pareciera sostener que la percepción es la facultad que brinda acceso cognitivo a dichas razones, lo cual resulta absurdo –sería como afirmar que la percepción brinda acceso cognitivo a la percepción.

confundiendo el acceso cognitivo que brinda la percepción –a saber, a eventos del entorno– con el acceso cognitivo que requiere el concepto internista de justificación –esto es, el acceso a las razones perceptivas⁸¹.

Si todo lo anterior es cierto, entonces parece no haber más que una diferencia nominal entre las posiciones de Burge y Kalpokas. Pues, tanto para Burge como para Kalpokas es mi percepción la responsable de mi creencia. Sólo que Burge la llama autorización, y Kalpokas razón. En ambos casos, sin embargo, el sujeto es por principio incapaz de acceder cognitivamente a los contenidos perceptivos que autorizan o justifican su creencia. Y siendo que las autorizaciones vuelven irresponsable a los agentes epistémicos, ¿por qué no podría decirse lo mismo de las razones de Kalpokas? Después de todo, las razones mínimas de Kalpokas son garantías epistémicas tan débiles como las autorizaciones de Burge y, por lo tanto, son igualmente incapaces de superar la brecha entre, por un lado, ser responsivo a las razones perceptivas –esto es, creer a causa de encontrarse en ciertos estados perceptivos– y, por otro, tener al alcance de la mano estas razones perceptivas –esto es, creer en virtud de acceder cognitivamente a las razones perceptivas– abriendo, una vez más, el campo de juego para que la irresponsabilidad epistémica se entrometa⁸².

⁸¹ En una nota, Kalpokas (2014b) acusa a McDowell de intelectualista, ya que de acuerdo a este último, ser racional implicaría ser capaz de creer y/o actuar en virtud de razones en cuanto tales, lo que su vez implicaría ser capaz de saber en virtud de qué razón uno ha llegado a creer o actuar del modo que uno lo hizo. Estoy de acuerdo con Kalpokas que esta tesis representa un claro exceso de intelectualismo. Curiosamente, sin embargo, Kalpokas parece terminar sosteniendo una idea afín, en tanto caracteriza la percepción como aquella facultad que brinda acceso cognoscitivo a las razones perceptiva, algo que, o bien es contradictorio –tal como señalo– o es tan intelectualista como el modelo de racionalidad de McDowell.

⁸² Aquí trazo una distinción intuitiva entre tener una razón perceptiva y acceder cognitivamente a una razón perceptiva. Una percepción (digamos, ver algo rojo) puede ser una buena razón perceptiva, en tanto puede ser la causa de una creencia perceptiva (por ejemplo, “esto es rojo”). Una autorización perceptiva también puede ser una buena razón para una creencia perceptiva, pues resulta ser –por definición– una fuente confiable de creencias perceptivas. Ser responsivo a una razón perceptiva es simplemente responder apropiadamente a ella. Acceder a razones perceptivas, en cambio, involucra un esfuerzo cognitivo mayor. Involucra ser responsivo a las razones perceptivas en tanto que razones perceptivas, lo cual exige –prima facie– capacidades reflexivas o meta-representacionales. Esta distinción es equivalente a la famosa distinción que traza McDowell en “Conceptual Capacities in Perception” (2009a), y que hemos examinado en el capítulo 2, entre responder a razones y responder a razones *qua* razones.

8.2. Hacia un internismo verdaderamente internista

El problema al que se enfrenta Kalpokas es uno difícil. Por un lado, resulta intuitivo pensar que la justificación constituye un ingrediente esencial e imprescindible del conocimiento. Sin embargo, también resulta intuitivo atribuirle estados de conocimiento a criaturas que son incapaces de satisfacer las condiciones cognitivas que requiere el concepto internista de justificación –esto es, acceder cognitivamente a las razones perceptivas. En un sentido importante, celebro los esfuerzos de Burge y Kalpokas por avanzar tesis sustantivas en esta dirección. De Burge, rescato la idea intuitiva, característica de quienes sostienen el confiabilismo, que el conocimiento tiene algo de fiable, esto es, que para que haya conocimiento es necesario cierto ingrediente externo que de garantías reales de la verdad de una creencia. Pero también rescato de Kalpokas que la fiabilidad por sí sola no es suficiente. Como bien señala Kalpokas, a fin de evitar un divorcio total entre la racionalidad característica de los estados de conocimiento y las garantías que brindan los procesos externos es necesario incorporar algún ingrediente internista. En las líneas que siguen a continuación, me propongo avanzar hacia una teoría internista mínima de la justificación que pueda incorporar y dar cuenta de ambas intuiciones, sin caer en la irresponsabilidad epistémica y sin confundir las razones con el acceso cognitivo a las mismas. A tal efecto, me voy a servir libremente de algunas ideas defendidas por Wilfrid Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), a fin de delinear el marco general de mi explicación.

En el apartado VIII del citado libro, Sellars desarrolla –no sin antes desenmascarar el “corazón” del mito de lo dado– un análisis profundo del rol que cumple la percepción en el conocimiento empírico. De acuerdo con Sellars, para que un reporte de observación exprese genuino conocimiento empírico, se deben satisfacer las siguientes dos condiciones:

- (i) El reporte debe tener autoridad, esto es, debe ser la manifestación de una tendencia confiable a producir ejemplares de este reporte en las circunstancias apropiadas de modo tal que, a partir de su producción, pueda inferirse legítimamente la presencia del estado de cosas reportado.

- (ii) La autoridad del reporte deber ser *reconocida* por el propio sujeto que efectúa el reporte.

En efecto, para que un reporte de observación exprese genuino conocimiento empírico, esto es, sea dignos de ser reportado –sostiene Sellars– debe poseer autoridad. Que un reporte de observación posea autoridad significa que dicho reporte es efectuado en las circunstancias apropiadas en virtud de algún mecanismo que confiablemente produce estos reportes en las circunstancias apropiadas –en otras palabras, en virtud de un mecanismo que produce reportes observacionales mayoritariamente verdaderas– de modo tal que, a partir de su realización, pueda inferirse legítimamente la presencia del estado de cosas reportado. Tenemos aquí el ingrediente confiabilista del que veníamos hablando. Después de todo, un observador podría inferir la verdad del reporte de un sujeto a partir de saber que ese sujeto es un reportador confiable (recuérdese el caso del sexador de pollos). Sin embargo –destaca Sellars– la autoridad por sí misma no es suficiente para que un reporte constituya conocimiento. Además, afirma Sellars, el sujeto que efectúa el reporte debe ser capaz de *reconocer* la autoridad de su propio reporte. Por lo tanto, para que una criatura sea digna de conocer hechos empíricos de la forma “esto es rojo” –sostiene Sellars– no sólo debe ser capaz de reportar contenidos de la forma “esto es rojo” en las circunstancias apropiadas (esto es, frente a objetos rojos) en virtud de un mecanismo que confiablemente produce tales reportes en tales circunstancias, sino que, además, ella misma debe ser capaz de *advertir* que su reporte “esto es rojo” posee autoridad. Sin embargo, aquí nos enfrentamos a un primer obstáculo, pues ¿qué significa que una criatura *reconozca* que su propio reporte posee tal autoridad?

A fin de responder esta pregunta y evitar, al mismo tiempo, el mito de lo dado –esto es, apelar a episodios de percataciones no-conceptuales sobre los cuales hacer descansar la autoridad de los reportes observacionales– Sellars recurre a un artilugio epistémico bastante sofisticado que Brandom ha denominado “la inferencia de confiabilidad” (Brandom 1997; McDowell 2009b). A grandes rasgos, Sellars sostiene que para que un sujeto S advierta o reconozca que su propio reporte P goza de autoridad, S no sólo debe efectuar P en las circunstancias apropiadas en virtud de algún mecanismo que confiablemente produce ejemplares de P en dichas circunstancias, sino que, además, debe *advertir* que se encuentra bajo ciertas circunstancias (reportando P), y *saber* que encontrarse bajo tales circunstancias es un indicador confiable

de la presencia del estado de cosas reportado. De este modo, S es capaz de reconocer que su propio reporte observacional P tiene autoridad si y solo si S es capaz de *inferir* dicha autoridad a partir de saber (i) que se encuentra bajo determinadas circunstancias (reportando P) y (ii) que hallarse bajo estas circunstancias es un indicador confiable de la verdad de su reporte P⁸³.

Ahora bien, seguir una estrategia semejante nos enfrenta a uno de los problemas característicos del internismo de acceso fuerte, a saber: cómo dar cuenta del conocimiento perceptivo en criaturas epistémicas poco sofisticadas. Después de todo, llevar a cabo la inferencia de confiabilidad implica poner en práctica conceptos epistémicos tales como el de “indicador confiable”, y habilidades cognitivas de orden superior tales como la meta-representación y el conocimiento de principios o reglas generales. Sin embargo, el desafío que planteé a lo largo de esta investigación es justamente articular una concepción verdaderamente internista de la justificación, que pueda capturar la intuición de Bonjour que el conocimiento implica reconocer la autoridad de la propia creencia, pero que al mismo tiempo pueda dar cuenta de la capacidad de criaturas epistémicas poco sofisticadas –criaturas que carecen de las habilidades y los recursos conceptuales mencionados arriba– para conocer, al menos mínimamente, hechos del mundo. A estas alturas, la siguiente pregunta se nos impone: ¿es posible sostener el internismo y, al mismo tiempo, dar cuenta del conocimiento en criaturas poco sofisticadas? Estoy persuadido de que ello es posible. A fin de probar este punto, voy a apartarme completamente de la inferencia de confiabilidad de Sellars, aunque retendré el marco general de su análisis sobre la naturaleza particular del conocimiento perceptivo.

Para conocer perceptivamente un hecho de la forma “esto es rojo” no es suficiente, hemos visto, con ser responsivo a objetos rojos. En otras palabras, no es suficiente que uno haya llegado a discriminar o reportar “rojo” en las circunstancias apropiadas en virtud de algún mecanismo que confiablemente

⁸³ Cabe señalar que, si bien Sellars originalmente desarrolla su análisis del conocimiento empírico y la inferencia de confiabilidad para los reportes de observación, perfectamente puede ser aplicado para el caso de las discriminaciones perceptivas que hemos examinado en el capítulo anterior. Reconocer la autoridad de una discriminación perceptiva propia podría perfectamente ser concebido como la capacidad para inferir la presencia del estado de cosas discriminado –esto es, la verdad de dicha discriminación– a partir de la premisa de que uno mismo es un discriminador perceptivo altamente confiable. Por razones que veremos a continuación, el modelo inferencial de Sellars presupone habilidades reflexivas que justamente minan el internismo mínimo que quiero defender aquí. Sin embargo, sirve como marco general para entender la naturaleza peculiar del conocimiento observacional.

produce tales respuestas en tales circunstancias (ingrediente externista). Hace falta, además, que uno reconozca la autoridad de su propia respuesta, esto es, hace falta que uno reconozca (i) que se encuentra bajo determinadas circunstancias responsivas (discriminando perceptivamente objetos rojos) y (ii) que encontrarse bajo tales circunstancias es un indicador confiable de la verdad de la respuesta discriminatoria en cuestión (ingrediente internista). Pero esto, hemos visto, requiere del ejercicio de habilidades que criaturas poco sofisticadas justamente no poseen. Supongamos, sin embargo, que una criatura poco sofisticada epistémicamente hablando, un niño pequeño (*toddler*), aprende a discriminar perceptivamente la rojez de sus juguetes. Supongamos que el niño ha sido sometido a un entrenamiento ostensivo-causal de modo tal que, ante la presencia visual de objetos rojos, ha adquirido la disposición confiable a discriminar o reportar estos objetos como rojos. En algún sentido, el niño ha atravesado la valla externista del conocimiento. Sus discriminaciones o reportes, podemos afirmar, poseen autoridad. Sin embargo, aún le queda atravesar la valla internista del conocimiento, esto es, aún le falta reconocer la autoridad de sus propias respuestas discriminatorias. Pero, ¡ay!, el niño carece de los recursos conceptuales necesarios para reflexionar en tal sentido.

Supongamos, sin embargo, que aunque incapaz de reflexionar sobre la autoridad de sus propias discriminaciones o reportes, el niño es capaz de advertir mínimamente que las mismas poseen autoridad. En efecto, supongamos que el niño, al discriminar sus juguetes como rojos, no sólo es capaz de hacerlo en virtud de alguna disposición conductual confiable que dispara estas respuestas discriminatorias ante objetos rojos, sino que además exhibe una disposición confiable de *segundo orden* a dotar de autoridad a sus propias discriminaciones o reportes “rojo”, señalando una y otra vez en su percepción visual sus juguetes rojos y repitiendo “rojo”, “rojo” –o agrupándolos insistentemente en la misma caja de objetos rojos. El niño es capaz de advertir mínimamente la autoridad de sus propias respuestas discriminatorias. Sin embargo, cuando se le pregunta por la *razón* de su insistencia, esto es, cuando se le indaga al niño el motivo en virtud del cual arroga autoridad a sus respuestas discriminatorias, éste es incapaz de responder en ningún sentido. Estamos aquí ante un caso que, a todas luces, es distinto al de la mera respuesta confiable ante estímulos perceptivos. En un sentido importante, el niño discrimina el color rojo en las circunstancias apropiadas. Sin embargo, hace algo más que responder apropiadamente. El niño ha adquirido una disposición confiable de segundo orden a arrojarle, más no sea

mínimamente, autoridad a sus propias discriminaciones visuales o reportes del tipo “rojo” en las circunstancias perceptivas que justamente la dotan de autoridad (frente a objetos rojos). Y sin embargo, el niño hace menos que un sujeto epistémico sofisticado que es capaz de reconocer o advertir la razón en virtud de la cual sus discriminaciones o reportes gozan de autoridad. El niño sencillamente es capaz de *reconocer* la autoridad de sus propias discriminaciones *en* la percepción misma, señalando los eventos del entorno que la justifican, e insistiendo en su curso de acción, pero es incapaz –a diferencia del sujeto epistémico sofisticado– de inferir dicha autoridad poniendo sus discriminaciones perceptivas (o su propia confiabilidad) a jugar como razones en algún proceso de razonamiento. Por lo tanto, en un sentido importante el niño hace más que la criatura de Burge o Kalpokas que sólo responde apropiadamente siempre que se encuentra perceptivamente frente a objetos rojos. Pero en otro sentido, hace menos que el sujeto epistémico de Sellars quien es capaz de inferir la autoridad de sus propias respuestas discriminatorio-perceptivas a partir de saber que es un sujeto discriminador confiable. Estamos aquí ante lo que creo es un modelo mínimo pero verdaderamente internista de la justificación epistémica.

Como más de uno habrá advertido, el modelo internista mínimo que defiendo aquí comparte un parecido de familia con la propuesta normativa defendida por Ginsborg en “Primitive Normativity” (2011a), y que hemos examinado ampliamente en el capítulo 6. Allí, la autora afirma que seguir una regla no siempre requiere ser capaz de *reconocer* la regla que uno sigue. En casos mínimos, seguir una regla significa simplemente tener la disposición a responder tal y como la regla lo ordena acompañado de cierta conciencia primitiva de que, al actuar del modo que uno lo hace, uno está haciendo lo *apropiado*, aunque uno sea incapaz de citar la regla que dictamina la corrección de su curso de acción (Ginsborg 2011a: 234). Lo interesante de esta conciencia primitiva, sin embargo, es que la misma es caracterizada en términos de disposiciones confiables de segundo orden, esto es, disposiciones normativo-conductuales sobre disposiciones doxástico-conductuales. Por ejemplo, de acuerdo con Ginsborg, seguir la regla “ $n+2$ ” es tener (i) la disposición de primer orden a reportar “2, 4, 6, 8...” y (ii) tener la disposición de segundo orden a tomar lingüísticamente por apropiados los cursos de acción en (i) (Ginsborg 2011a: 237). En el capítulo 6, vimos que la propuesta de Ginsborg es prometedora, pero adolece de un error fundamental: la conciencia primitiva de

lo apropiado, al menos en la forma lingüística que Ginsborg la caracteriza, es susceptible de regresos viciosos. En este sentido, al final del capítulo, avancé una propuesta alternativa a la de Ginsborg, que entiende esta capacidad normativa en términos de una sensibilidad primitiva o mínima al error. Ser sensible al error, hemos visto, es tener la disposición de segundo orden a corregir las propias discriminaciones que han sido efectuados en las circunstancias equivocadas.

Ahora bien, el internismo mínimo que defiendo aquí comparte la idea de una capacidad de respuesta primitiva o mínima de segundo orden. Pero, a diferencia de Ginsborg, quien la propone para el ámbito de la semántica en términos de una “conciencia primitiva de lo apropiado”, la propongo para la epistemología en términos de disposiciones confiables de segundo orden a dotar de autoridad a las propias actuaciones epistémicas. Estas disposiciones de segundo orden no deben ser confundidas, sin embargo, con la conciencia primitiva de lo apropiado de Ginsborg. En un sentido importante, estas disposiciones no son más que la otra cara de la sensibilidad normativa al error. En efecto, cuando la sensibilidad auto-correctiva que analizamos en los capítulos anteriores sencillamente no se dispara respecto a una discriminación particular, entonces es legítimo afirmar que la criatura toma como autoritativa su propia respuesta discriminatoria. Esto no significa que la criatura advierta lingüísticamente que la misma posee autoridad. El reconocimiento de la autoridad de su propia respuesta se da en la práctica discriminatoria misma. De allí que la autoridad de las discriminaciones perceptivas no derive de razones previas, sino que su posibilidad misma se da *en* la percepción misma. Por lo tanto, podemos afirmar que para que una criatura esté justificada mínimamente, ésta debe satisfacer las siguientes dos condiciones:

- (i) Debe haber adquirido la disposición confiable de primer orden a discriminar perceptivamente objetos bajo conceptos generales en las circunstancias apropiadas (e.g., “rojo” frente a objetos rojos).
- (ii) Debe haber adquirido la disposición confiable de segundo orden a atribuir autoridad a sus propias discriminaciones, esto es, debe exhibir la tendencia confiable a responder conductualmente de manera autoritativa ante aquellas discriminaciones o reportes perceptivos (tales

como “rojo”) que ha sido efectuados en las circunstancias perceptivas que justamente las dotan de autoridad (ante objetos rojos).

La primera condición garantiza la autoridad de las discriminaciones o reportes de observación. Después de todo, garantiza que las mismas son efectuadas en las circunstancias apropiadas. La segunda condición garantiza que quien discrimina perceptivamente no sólo responde con autoridad frente al entorno –como sucede en los casos de Burge y Kalpokas– sino que además lo hace de una manera autoritativa, aunque mínima. Resulta importante señalar que la capacidad responsiva de segundo orden aquí caracterizada no es otra cosa que un conjunto de disposiciones *conductuales* ante disposiciones discriminatorias, esto es, un conjunto de disposiciones conductuales que se actualizan cuando las disposiciones auto-correctivas no se actualizan, y que pueden ser caracterizadas como disposiciones a insistir y reiterar determinadas respuestas discriminatorias, señalando *en* la percepción los objetos de dichas discriminaciones o reportes (objetos rojos). En este sentido, estas disposiciones de segundo orden no requieren que la criatura meta-represente sus propias respuestas discriminatorias o reportes perceptivos –y mucho menos que los juzgue como autoritativos. Tampoco requieren que la criatura sea capaz de inferir la autoridad de sus respuestas perceptivas. Por ello mismo, el internismo mínimo que defiende aquí puede dar cuenta de la justificación en casos mínimos sin exigirle a los agentes epistémicos que ejerciten habilidades cognitivas de orden superior. A fin de cuentas, este internismo nos permite separar aquellos casos donde uno discrimina correctamente un objeto, digamos como rojo, en virtud de un mecanismo que confiablemente produce discriminaciones perceptivas correctas, de aquellos casos donde uno discrimina el mismo objeto, de la misma manera y a través del mismo mecanismo, pero al mismo tiempo, es capaz de reconocer en esta respuesta algún tipo de autoridad, aunque uno sea incapaz de reconocer que aquellas circunstancias perceptivas son las razones que le brindan su autoridad. En otras palabras, cuando discrimino que p, y esta discriminación fue causada por el hecho de que p –donde discriminar es un mecanismo confiable que produce discriminaciones perceptivas mayoritariamente verdaderas–; y si además, exhibo una disposición conductual confiable de segundo orden a conferir autoridad a mi propia respuestas discriminatoria, reiterando mi conducta y señalando las circunstancias que la hacen correcta, aunque sea

incapaz de advertir que aquellas circunstancias son las razones que brindan autoridad a mi respuesta, entonces tengo conocimiento mínimo de que p.

Ahora bien, uno podría legítimamente preguntarse en qué sentido esta propuesta normativa mínima avanza una solución a los problemas a los que se ven enfrentado Burge y Kalpokas. Recordemos que, al producir un divorcio entre las autorizaciones o razones mínimas y las justificaciones plenas o reflexivas, las propuestas de Burge y Kalpokas sucumben ante la irresponsabilidad epistémica. Después de todo, permiten atribuir conocimiento en aquellos casos donde los sujetos tienen muy malas razones para sostenerlo (o muy buenas razones para no sostenerlo). Si bien el internismo mínimo que he defendido aquí tiene como objetivo dar cuenta del conocimiento en criaturas que carecen de recursos para proveer buenas o malas razones para sus creencias –en tanto sólo explica cómo las discriminaciones perceptivas, y no las creencias, pueden constituir, en casos mínimos, conocimiento perceptivo– creo que también puede ayudar a resolver estas dificultades, en tanto hace descansar el peso epistémico de los estados de conocimiento, no en la confiabilidad de los procesos perceptivos que los produjeron (Burge), ni en las razones que los sustentan (Kalpokas), sino en la autoridad que el sujeto mismo le arroga a estos episodios en los contextos apropiados. Por lo tanto, si un sujeto tiene razones de peso para no creer que p (o malas razones para creer que p), y si a su vez no se ve conductualmente dispuesto a arrojar autoridad a su creencia en los contextos perceptivos apropiados, luego, no importa cuán confiables sus percepciones hayan sido, o cuántas razones perceptivas tenga a mano, el sujeto no estará autorizado ni justificado en ningún sentido –pues a fin de cuentas es incapaz de arrojarle autoridad a su creencia en los contextos perceptivos apropiados– y, por lo tanto, no podrá ser reprochado de conocer irresponsablemente. En otras palabras, si al caminar por las calles de Buenos Aires *veo* al presidente argentino, pero no me veo dispuesto a dotar de autoridad a mi creencia “El presidente argentino se encuentra en Buenos Aires”, señalando al presidente en mi percepción; y si, al mismo tiempo, cuando se me pregunta por la razón de mi creencia, sostengo que lo creo debido a una corazonada poco fiable, luego difícilmente pueda decirse que estoy justificado en sostener mi creencia y, por ende, no tendré conocimiento en absoluto –aun cuando haya habido una razón perceptiva que legítimamente produjo esta creencia (i.e., que lo vi).

En resumen, el internismo mínimo que defiende aquí logra superar la brecha entre las razones mínimas de Kalpokas (y las autorizaciones de Burge) y las

justificaciones plenas o reflexivas, en tanto *no* permite que una persona pueda estar justificada mínimamente en su creencia pero, al mismo tiempo, declare razones en contra (o muy malas razones a favor) de ella. Por ejemplo, si al pasear por las calles de Buenos Aires veo sorpresivamente al presidente argentino; y si asimismo, al verlo, me veo inmediatamente dispuesto a dotar de autoridad a mi reporte “El presidente argentino se encuentra en Buenos Aires”, señalándolo en mi percepción e insistiendo en ello, luego, no me sería lícito declarar que mi razón a favor de esta creencia es una corazonada o clarividencia poco fiable. De lo contrario, no estaría realmente dispuesto a dotar de autoridad a mi creencia en los contextos perceptivos apropiados, esto es, no estaría realmente dispuesto a adoptar una actitud normativa hacia ella al ver al presidente caminando por una calle de Buenos Aires. En otras palabras, si al ver al presidente argentino caminando por Buenos Aires me veo inmediatamente dispuesto a arrogar autoridad a mi creencia del modo recién descrito, entonces cualquier corazonada o clarividencia perdería todo su peso epistémico. A fin de cuentas, ante la pregunta de alguien sobre en qué me apoyo para sostener que el presidente se encuentra en Buenos Aires, no podría hacer otra cosa sino insistir en mi creencia señalando las circunstancias que justamente la dotan de autoridad y, por ende, no podría hacer otra cosa sino delatar mi verdadera razón –esto es, aquella que *yo* tomo como autoritativa– a favor de mi creencia de que el presidente argentino se encuentra en Buenos Aires. Cuando me veo dispuesto a responder de esta manera en las circunstancias que justamente dotan de autoridad a mi respuesta, entonces estoy justificado mínimamente en creer lo que creo y, por ende, poseo legítimamente conocimiento empírico.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación, hemos arribado a una serie de conclusiones que me gustaría, a modo de cierre, recuperar aquí.

En primer lugar, he argumentado que las concepciones conceptualistas del contenido perceptivo defendidas por McDowell y Brewer colapsan en virtud de sus compromisos con un modelo intelectualista de la cognición conceptual. Este modelo sostiene que la posesión de conceptos es un asunto esencialmente reflexivo-inferencial y, por ende, lingüístico. En particular, mostré que el intelectualismo es incompatible con cualquier teoría empirista que intente arrojarle a la experiencia un rol normativo-justificadorio en las condiciones de aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento empírico. Esto es así, ya que si la experiencia perceptiva tiene la función normativa de proveer razones al sujeto para la aplicación de conceptos observacionales en el pensamiento, y si al mismo tiempo la experiencia es conceptual, entonces o bien en la experiencia se aplican conceptos, lo cual reproduce el problema (¿sobre qué descansa la aplicación de estos conceptos en la experiencia?), o bien en la experiencia los conceptos no se aplican sino que se explotan de manera pasiva, lo cual vuelve a los contenidos perceptivos incapaces de jugar el rol normativo-justificadorio que McDowell y Brewer quieren que jueguen.

Asimismo, he examinado críticamente distintos argumentos a favor del contenido no-conceptual de la percepción. Sostuve que los argumentos que derivan de las condiciones para la posesión de conceptos son los más poderosos

para probar el no-conceptualismo. Sin embargo, argumenté que aquello que los vuelve más poderosos es también aquello que los condena: el intelectualismo. En particular, mostré que, si uno acepta que la posesión de conceptos –incluidos los observacionales– es un asunto inferencial, reflexivo y, por ende, lingüístico, entonces el no-conceptualismo se presenta como la mejor opción para dar cuenta no sólo de la adquisición y posesión de conceptos observacionales de manera no circular, sino también para dar cuenta de habilidades perceptivas en criaturas no-lingüísticas. El problema es que, si la aplicación de conceptos observacionales depende de la percepción, y si el contenido de la experiencia perceptiva es no-conceptual, entonces o bien los contenidos de la experiencia no tienen la forma predicativa “s es P” y, por ende, no pueden formar parte de las condiciones de aplicación de conceptos observacionales, o tienen la forma predicativa “s es P”, lo cual constituye paradigmáticamente el mito de lo Dado –después de todo, ¿sobre qué descansa la aplicación de predicados P en la percepción?

En la segunda parte de la tesis examiné dos concepciones opuestas acerca de la justificación epistémica: el internismo y el externismo en su variante confiabilista. Mostré que el intelectualismo descansa en una de las formas más fuerte de internismo epistemológico. En efecto, vimos que para los intelectualistas, la posesión de conceptos es un asunto epistémico internista en su modalidad más demandante. Frente al intelectualismo, examiné algunas propuestas no-conceptualistas que se apoyan en concepciones confiabilistas de la justificación. Entre ellas, analicé el caso del externismo internista de Alston y la autorización perceptiva de Burge. A diferencia de las posiciones no-conceptualistas que se apoyan en el modelo intelectualista, estas posiciones escapan fácilmente al mito de lo dado. Sin embargo, argumenté que se enfrentan a un problema de igual calibre: no pueden capturar la dimensión cognitivo-normativa de los episodios perceptivos, reduciendo a la experiencia a un mero mecanismo causal de producción de creencias. En efecto, mientras los intelectualistas piden demasiado a la percepción, los confiabilistas le piden tan poco que terminan volviendo irrelevante la noción misma de contenido perceptivo. Después de todo, una concepción no-cognitiva o no-representacional de la percepción *à la* Davidson podría jugar exactamente el mismo rol causal que los confiabilistas le arrojan a la percepción. Al final de la segunda parte, planteé la necesidad de defender una propuesta que incorpore la dimensión normativa de la experiencia perceptiva, pero que escape al intelectualismo.

En la tercera y última parte de este trabajo, articulé y defendí un conceptualismo mínimo. Primero, sostuve que los conceptos deben ser identificados, o al menos explicados, en términos de reglas para la discriminación (o clasificación) perceptiva y la inferencia. De este modo, sostuve que poseer un concepto es saber seguir una regla correctamente. Esta concepción captura la dimensión normativa de la posesión de conceptos, pero se aleja de las posiciones intelectualistas en la medida que, al menos para casos básicos, seguir una regla para la discriminación perceptiva no implica actuar en conformidad con lo que la regla dicta en virtud de que uno representa el contenido de la regla, advierte que se encuentra bajo las circunstancias que la regla ordena, e infiere que uno debe actuar en conformidad con ella. En casos básicos, al contrario, seguir una regla es sencillamente actuar en conformidad con lo que ella ordena con sensibilidad primitiva al error. A partir de allí, tracé una distinción entre conceptos que participan en la experiencia perceptiva y conceptos que participan en el pensamiento empírico. Sostuve que mientras los segundos sí involucran sensibilidad inferencial a las razones, los primeros son más básicos en la medida que su función se agota en la discriminación perceptiva misma. En este sentido, argumenté que, si bien los conceptos que participan en la experiencia son más básicos que los conceptos que participan en el pensamiento empírico, pueden no obstante participar en este último como inputs para la aplicación de conceptos empíricos. Por último, a partir de estas consideraciones expliqué cómo la experiencia perceptiva puede constituir genuino conocimiento, sin requerir que el sujeto ejercite capacidades inferenciales o reflexivas. A este modelo lo denominé “internismo mínimo”, el cual se aparte, por un lado, de las fuertes demandas cognitivas que requiere el intelectualismo y, por otro lado, de las teorías confiabilistas, en la medida que captura la propiedad normativa del conocimiento perceptivo.

Me gustaría cerrar este trabajo planteando una serie de interrogantes, los que dejaré abiertos para futuras reflexiones. Por un lado, hemos visto que el modelo conceptualista mínimo del contenido perceptivo que he defendido a lo largo de esta tesis se aplica a casos básicos. Allí se espera que la criatura sea capaz de discriminar perceptivamente su entorno con sensibilidad normativa al error sin que el pensamiento se entrometa. Esta intuición responde a la necesidad de apartarse del intelectualismo y de los problemas conceptuales que este modelo arrastra. En este sentido, sostuve que la percepción debe ser entendida como una capacidad conceptual más básica que el pensamiento o juicio, en la medida que

allí no se explotan capacidades inferenciales ni reflexivas y, por ende, sensibilidad normativa a razones –aunque los episodios perceptivos sí pueden participar, en la medida que son conceptuales, en el pensamiento indirectamente como inputs que toman las reglas materiales de inferencia que gobiernan los conceptos involucrados en el pensamiento. A estas alturas, más de un lector se habrá preguntado: ¿qué sucede con la percepción en casos no tan básicos? ¿Acaso el pensamiento nunca puede penetrar nuestra actividad perceptiva? ¿Qué sucede con adultos que sí son capaces de reflexionar o pensar acerca de los propios contenidos de la percepción? ¿Acaso no es posible pensar en la percepción? Si bien no he dicho demasiado al respecto, el conceptualismo mínimo es perfectamente compatible con una respuesta afirmativa a estas preguntas. Aunque en la percepción se explotan conceptos distintos que en el pensamiento, comparten el hecho de ser conceptos acerca de los mismos objetos o propiedades. Lo que varía entre ellos, entonces, no es su contenido sino su estructura. Así, mientras que los conceptos de la percepción no pueden participar, dada su naturaleza, directamente como sujetos o predicados en el pensamiento, sí pueden participar –como lo he reiterado en distintas oportunidades– de manera indirecta como elementos inferenciales contenidos adentro de los conceptos empíricos. En otras palabras, los conceptos que participan en el pensamiento pueden contener adentro de sí mismos conceptos que participan en la percepción, pero no al revés. Esto significa que los conceptos que se explotan en el pensamiento sí pueden llegar a influir en cómo percibimos el entorno. Si dentro de mi concepto empírico de perro se encuentra contenido el concepto observacional “ladra”, entonces es esperable que, ante mi pensamiento de que hay un perro en la calle, pueda anticipar la presencia de un ladrido de manera auditiva, lo cual, si se efectiviza, me brindará mayor soporte epistémico a favor de mi pensamiento.

Por otro lado, el conceptualismo mínimo, con su concepción internista mínima subyacente, se encuentra modelado a partir del caso de niños pre-lingüísticos –aunque ciertamente también aplica a adultos– quienes son incapaces de llevar a cabo reflexiones sobre sus propios contenidos perceptivos, pero sí son buenos adoptando actitudes normativas hacia sus propias respuestas discriminatorias. Estas actitudes pueden ser explicadas, en parte, en virtud de que los niños pre-lingüísticos son instruidos socialmente a discriminar de manera normativa, esto es, a discriminar, por caso, distintos colores poniéndolos en las cajas de colores que corresponden y aprendiendo a asumir actitudes

normativas hacia estos comportamientos. Uno podría legítimamente preguntarse si este modelo puede aplicarse a criaturas no-lingüísticas o, lo que es lo mismo, a animales no-humanos. Creo que una respuesta tanto afirmativa como negativa a esta pregunta es complicada, y dependen fundamentalmente de la evidencia empírica que pueda arrojar la etología, especialmente para el caso de la discriminación perceptiva con sensibilidad normativa al error. Mis intuiciones, sin embargo, corren hacia una dirección afirmativa.

Las conclusiones aquí alcanzadas no esperan ser completamente definitivas, con el efecto negativo de obturar el debate. La investigación teórica es, por su naturaleza misma, siempre abierta y sujeta a la crítica y la revisión. Espero, sin embargo, haber logrado con esta investigación una contribución genuina a un debate filosófico tan rico y estimulante como el que aquí me ocupa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, M. (2013), "Pensamiento de primer orden", *Crítica*, 45 (133): 55-81.
- Aguilera, M. (2016), "Cartographic Systems and Non-linguistic Inference", *Philosophical Psychology*, 29 (3): 349-364.
- Alston, W. (1983), "What's Wrong with Immediate Knowledge?", *Synthese*, 55: 73-95.
- Alston, W. (1988a), "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, Vol. 2: 257-299
- Alston, W. (1988b), "An Internalist Externalism", *Synthese*, 74: 265-283.
- Alston, W. (2002), "Sellars and the 'Myth of the Given'", *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (1): 69-86.
- Armstrong, D. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, New York: Cambridge.
- Ayer, A. J. (1954), "Basic Propositions", in *Philosophical Essays* (pp. 105-129). London: Macmillan Press.
- Barsalou, L. (1990), "On the indistinguishability of exemplar memory and abstraction in category representation", in T. K. Srull & R. S. Wyer (Eds.), *Advances in social cognition Vol. 3* (pp. 61-88). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Beck, J. (2012), "The Generality Constraint and the Structure of Thought", *Mind*, 121: 563-600
- Beck, J. (2013), "Sense, Mentalese, and Ontology", *Protosociology*, 30: 29-48.

- Bermúdez, J. L. (1995), “Nonconceptual Content: from Perceptual Experience to Sub-personal Computational States”, *Mind and Language*, 10: 333–369.
- Bermúdez, J. L. (1998), *The Paradox of Self Consciousness*, Cambridge: The MIT Press.
- Bermúdez, J. L. & Macpherson F. (1998b), “Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience” *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 6: <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1998/bermmacp98.html>.
- Bermúdez, J. L. (2003), *Thinking without Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (2007), “What is at Stake in the Debate on Non-Conceptual Content?”, *Philosophical Perspectives*, 21: 55-72.
- Bermúdez, J. L. (2010), “Two Arguments for the Language-Dependence of Conceptual Thought”, in J. Langkau, & C. Nimtz (Edits.), *New Perspectives on Concepts, Grazer Philosophische Studien* (pp. 37-54). Amsterdam: the Netherlands.
- BonJour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BonJour, L. (2002), *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- BonJour, L. (2010), *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, 2nd edition, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- BonJour, L. (2010a), “Recent Work on the Internalism-Externalism Controversy”, in Dancy, J., Sosa, E. y Steup, M. (eds), *A Companion to Epistemology* (pp. 33-43), Singapore, Blackwell.
- Brandom, R. (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. (1997), “Wilfrid Sellars’ ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’ - Study Guide”, en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (pp. 119-181), Cambridge, Harvard University Press.
- Brandom, R. (2002a), “Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology”, in *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (pp. 178-209), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2002b), “The Centrality of Sellars’s Two-Ply Account of Observation to the Arguments of ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’”, in *Tales of Mighty Dead* Cambridge, MA: Harvard Press.

- Brandom, R. (2010), "Conceptual Content and Discursive Practice", in J. Langkau & C. Nimtz (Eds.), *New Perspectives on Concepts. Grazer Philosophische Studien* (pp. 13-35). Amsterdam: Rudopi.
- Brewer, B. (1999), *Perception and Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Brewer, B. (2005), "Perceptual Experience Has Conceptual Content", in Matthias Steup & Ernest Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 217-230), Malden: Blackwell.
- Brewer, B. (2006), "Perception and Content", *The European Journal of Philosophy*, 14: 165–81.
- Brewer, B. (2007), "Perception and its Object", *Philosophical Studies*, 132: 87–97.
- Bronner, B. (2015), "Maps and Absent Symbols", *Australasian Journal of Philosophy*, 93 (1): 43-59.
- Burge, T. (2003), "Perceptual Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research*, 68: 503-548.
- Burge, T. (2010), *Origins of Objectivity*, Oxford, Clarendon Press.
- Byrne, A. (2005), "Perception and Conceptual Content", in E. Sosa and M. Steup (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell.
- Camp, E. (2007), "Thinking with Maps", *Philosophical Perspectives*, 21 (1): 145-182.
- Camp, E. (2009), "Putting Thought to Work. Concepts, Systematicity, and Stimulus-Independence", *Philosophy and Phenomenological Research*, 78: 275-311.
- Campbell, J. (2002), *Reference and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2004), "On Being Simple Minded", *American Philosophical Quarterly*, 41: 205-220.
- Carruthers, P. (2009), "Invertebrate Concepts Confront the Generality Constraint (and Win)", in R. Lurz (Ed.), *The Philosophy of Animal Minds* (pp. 89-107), New York: Cambridge University Press.
- Carruthers, P. (2010), "Introspection: Divided and Partly Eliminated", *Philosophy and Phenomenological Research*, 80 (1).
- Castellano, F. (2014), "Representación y causalidad en las discusiones actuales sobre cognición: el caso Watt Governor", *Ludus Vitalis*, 22: 157-178.
- Castellano, F. (2015), "Intellectualism against Empiricism", *Grazer Philosophische Studien*, 90: 231-251.

- Castellano, F. (2017), “¿Internismo mínimo?”, *Teorema*, 36 (2): 31-52.
- Chuard, (2006), “Demonstrative Concepts Without Re-Identification”, *Philosophical Studies*, 130 (2): 153–201.
- Conee, E. & Feldman, R. (1998), “The Generality Problem for Reliabilism”, *Philosophical Studies*, 89 (1): 1-29.
- Conee, E. & Feldman, R. (2001), “Internalism Defended”, *American Philosophical Quarterly*, 38(1): 1–18.
- Cussins, A. (2003), “Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content”, in York H. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press: 133-163.
- Crane, T. (1988), “The waterfall illusion”, *Analysis*, 48: 142–147.
- Crane, T. (1992), “The nonconceptual content of experience”, in T. Crane (Ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Danón, L. (2013), “Conceptos de sustancias y conceptos de propiedades en animales no humanos”, *Crítica*, 45 (133): 27-54.
- Davidson, D. (1982a), “Rational Animals”, in *Subjective, Intersubjective Objective* (pp. 95-105), Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Davidson, D. (1982b), “Empirical Content”, in *Subjective, Intersubjective, Objective* (pp. 159-175). Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1983), “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in *Subjective, Intersubjective Objective* (pp. 137-157), Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Davidson, D. (1997), “The Emergence of Thought”, in *Subjective, Intersubjective Objective* (pp. 124-134), Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Davidson, D. (2001), “Comments on Karlovy vary papers”, in P. Kotatko, P. Segal, & P. Pagin (eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 285–308). California: CSLI Publications.
- Dennett, D. (1987), *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Dretske, F. (1981), “Sensation and Perception”, in York H. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press: 25-41.
- Dretske, F. (1982), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: MIT Press.
- Dummett, M. (1993), *Seas of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Engmann, J. (1978), “Aristotelian Universals”, *Classical Philology*, 73: 17-23.
- Fodor, J. (1975), *The Language of Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Fodor, J. (1983), *The Modularity of Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Fodor, J. (1987), *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. (1993), “Fodor's Guide to Mental Representation: The Intelligent Auntie's Vade-Mecum”, in A. I. Goldman (Ed.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. (1995), “Concepts; A Potboiler”, *Philosophical Issues*, 6: 1-24.
- Fodor, J. (1998), *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. (2003), *Hume Variations*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. (2004), “Having Concepts: A Brief Refutation of the Twentieth Century”, *Mind & Language*, 19 (1): 29-47.
- Fodor, J. (2007), “The revenge of the given”, in B. McLaughlin, & J. Cohen (eds.), *Contemporary debates in philosophy of mind* (pp. 105–116). Singapore: Blackwell.
- Fodor, J. (2008), *LOT 2: The Language of Thought Revisited*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J., & Pylyshyn, Z. (1988), “Connectionism and Cognitive Architecture”, *Cognition*, 28: 3-71.
- Frege, G. (1891), “Function and Concept”, in P. Geach & M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Frege, G. (1892), “On Sense and Reference”, in P. Geach & M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Gunther, Y. (2001), “Content, illusion, partition”, *Philosophical Studies*, 102: 185–202.
- Ginsborg, H. (2006a), “Empirical concepts and the content of experience”. *European Journal of Philosophy* 14 (3): 349-372
- Ginsborg, H. (2006b), “Reasons for Belief”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 72 (2): 286–318.
- Ginsborg, H. (2008), “Concepts as Rules: A Kantian Proposal”, Unpublished manuscript.
- Ginsborg, H. (2011a), “Primitive Normativity and Skepticism about Rules”, *Journal of Philosophy*, 108 (5): 227-254.
- Ginsborg, H. (2011b), “Perception, Generality and Reasons,” in A. Reisner and

- A. Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H. J. (2006), "Concepts: Representations or Abilities?", in E. Di Nucci & C. McHugh (eds.), *Content, Consciousness, and Perception: Essays in Contemporary Philosophy of Mind* (pp. 37-61), Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Glock, H. J. (2010), "What Are Concepts?", *Conceptus*, 96: 7-39.
- Glüer, K. (2004), "On perceiving that", *Theoria*, 70: 197-212.
- Goldman, A. (1967), "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64: 357-372.
- Goldman, A. (1979), "What is Justified Belief," in G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel.
- Goldman, A. (1999), "Internalism Exposed", *The Journal of Philosophy*, 96 (6): 271-293.
- Hanna, R. (2011), "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content", *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (3): 323-398.
- Heck, R., (2000), "Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons'", *The Philosophical Review*, 109 (4).
- Heck, R. (2007), "Are There Different Kinds of Content?", in J. Cohen & B. McLaughlin (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (pp. 117-138). Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1929), *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Kalpokas, D. (2014a), "The Experience Not Well Lost", *Contemporary Pragmatism*, 11: 43 - 56
- Kalpokas, D. (2014b), "¿Autorización perceptiva?", *Teorema*, 33(1): 19-37.
- Kalpokas, D. (2016), "Experience and Justification: Revisiting McDowell's Empiricism", *Erkenntnis*, (In print): 1-24.
- Kant I. (1788), *Critique of Practical Reason*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Kelly, S. (2001a), "The Non-Conceptual Content of Perceptual Experience: Situation Dependence and Fineness of Grain", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: 601-8.
- Kelly, S. (2001b), "Demonstrative Concepts and Experience", *Philosophical Review* 110 (3): 397-420.

- Kelly, S. (2012), "Heidegger, Kant, and Conceptualism", manuscript.
- King, J. (2007), *The Nature and Structure of Content*, Oxford: Oxford University Press.
- Kornblith, H. (2001), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard: Harvard University Press.
- Machery, E. (2009), *Doing without Concepts*, Oxford: University Press.
- Margolis, E. & Laurence, S. (1999), "Concepts and Cognitive Science", in E. Margolis & S. Laurence (Eds.), *Concepts: Core Readings* (pp. 3-81). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Margolis, E. & Laurence, S. (2007), "The Ontology of Concepts. Abstract Objects or Mental Representations?", *Nous*, 41(4): 561-593
- Markman, A. B. (1999), *Knowledge Representation*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Marr, E. (1982), *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York: Freeman.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998), "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 403-431
- McDowell, J. (1998), "Knowledge and the Internal", in *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. (1999), "Scheme-Content Dualism and Empiricism", in L. E. Hahn (ed.), *The philosophy of Donald Davidson* (pp. 87-104), Illinois: Open Court.
- McDowell, J. (2009a), "Experiencing the World", in *The Engaged Intellect: Philosophical Essays* (pp. 243-256), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009b), "Conceptual Capacities in Perception", in *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 127-144), Cambridge, MA: Harvard University Press,.
- McDowell, J. (2009c), "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant", in *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 69-89), Cambridge, MA: Harvard University Press.

- McDowell, J. (2009d), "Self-Determining Subjectivity and External Constraint", in *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 90-107), Cambridge, MA: Harvard University Press..
- McDowell, J. (2009e), "Why is Sellars's Essay Called 'Empiricism and the Philosophy of Mind'?", in *Having the World in View* (pp. 221-238), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009f), "Avoiding the Myth of the Given", in *Having the World in View* (pp. 256-272), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2013), "Perceptual Experience: Both Relational and Contentful", *European Journal of Philosophy*, 21(1): 144–157.
- Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, tr. Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
- Millikan, R. G. (2000), *On Clear and Confused Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morales, J (2014), "When Behavior is not Enough: Reading Metacognition from the Brain", manuscript, con acceso: <http://blog.narotama.ac.id/wp-content/uploads/2014/12/WHEN-BEHAVIOR-IS-NOT-ENOUGH-READING-METACOGNITION-FROM-THE-BRAIN.pdf>
- Murphy, G. L. (2002), *The Big Book of Concepts*, Cambridge: MIT Press.
- Noë, A. (2015), "Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence", in T. Metzinger & J. M. Windt (Eds). *Open MIND*: 27.
- Peacocke, C. (1992a), *A Study of Concepts*, Cambridge, MA: MIT Press
- Peacocke, C. (1992b), "Scenarios, Concepts, and Perception", in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peacocke, C. (1998), "Nonconceptual Content Defended", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 381-388.
- Peacocke, C. (1999), "Précis of 'A Study of Concepts'", in *Eric Margolis & Stephen Laurence (Eds.), Concepts: Core Readings* (pp. 335-338). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Peacocke, C. (2001), "Does Perception Have a Nonconceptual Content?", *Journal of Philosophy*, 98 (5), 239-264.
- Peacocke, C. (2005), "Rationale and Maxims in the Study of Concepts", *Noûs*, 39: 167-178.
- Pitchford, N. & Mullen K. (2006), "The Developmental Acquisition of Basic Colour Terms", in N. Pitchford and C. Biggam (eds.), *Progress in*

- Colour Studies: Volume II. Psychological aspects* (pp. 139-158). Amsterdam: Benjamins.
- Prinz, J. (2002), *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Prinz J. & Clark, A. (2004), "Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twentyfirst Century", *Mind and Language*, 19 (1): 57-69.
- Putnam, H. (1975), "The meaning of 'meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7: 131-193.
- Pylyshyn, Z. (1984), *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (pp. 20-46), Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B. (1912a), "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", in *The Problems of Philosophy* (pp. 46-59), Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. (1912b), *Los problemas de la filosofía*, Joaquín Xirua (trad.), Barcelona, Labor, 1937.
- Russell, B (1936), "The Limits of Empiricism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 36: 131-150.
- Schellenberg, S. (2011), "Perceptual Content Defended", *Nous*, 45 (4): 714–750.
- Schneider, S. (2011), *The Language of Thought: New Philosophical Directions*, Cambridge: MIT Press.
- Schlick, M. (1959), "The Foundation of Knowledge", in Alfred Ayer (ed.), *Logical Positivism* (pp. 209-227), New York: Free Press.
- Schmidt, E. (2015), *Modest Nonconceptualism: Epistemology, Phenomenology, and Content*, Studies in Brain and Mind, Bd. 8. Springer.
- Searle, J. (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1954), "Some Reflections on Language Games", *Philosophy of Science*, 21: 204-228.
- Sellars, W. (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Robert Brandom (Ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Sellars, W. (1964), "Notes On Intentionality", *Journal of Philosophy*, 61: 655-664.

- Sellars, W. (1968), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Sellars, W. (1981), "Mental Events", *Philosophical Studies*, 39(4): 325-345.
- Sellars, W. (1991a), "Language as Thought and as Communication", in *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co.
- Sellars, W. (1991b), "Inference and Meaning", in *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co, 127-196.
- Solomon, K., Medin, D., & Lynch, E. (2000), "Are there kinds of concepts?", *Annual Review of Psychology*, 51: 121-147.
- Speaks, J. (2005), "Is There a Problem about Nonconceptual Content?", *The Philosophical Review*, 114 (3).
- Spelke, E. (1990), "Principles of object perception", *Cognitive Science*, 14: 29–56.
- Stalnaker, R. (1998), "What might nonconceptual content be?", in E. Villanueva (ed.), *Concepts*, Atascadero: Ridgeview.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen & Co.
- Toribio, J. (2008), "State versus content: the unfair trial of perceptual nonconceptualism", *Erkenntnis*, 69: 351–361.
- Travis, C. (2004), "Silence of the Senses", *Mind*, 113: 57–94.
- Tye, M. (2006), "Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain", in Tamar S. Gendler & John Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience* (pp. 504-530), Oxford University Press.
- Wagner, K., Dobkins, K., & Barner, D. (2013), "Slow mapping: Color word learning as a gradual inductive process", *Cognition*, 127: 303-317.
- Weiskopf, D. & Bechtel, W. (2004), "Remarks on Fodor on Having Concepts", *Mind and Language*, 19 (1): 48-56.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, C. K. Ogden (trans.), London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell.