

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Julio Robledo Bordas

El debate entre percepción conceptual y percepción no conceptual a partir de la obra de John McDowell: implicaciones epistemológicas

Trabajo de Fin de Máster para el Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia

Tutor: Manuel de Pinedo, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía I

Convocatoria: Julio de 2019

Resumen: En este trabajo pretendo mostrar que hay una alternativa epistemológicamente viable al conceptualismo de John McDowell, que a su vez entiende los conceptos como entidades eminentemente lingüísticas. Para ello, repaso los debates que McDowell mantuvo con Hubert Dreyfus, Charles Travis y Gareth Evans para argumentar que una teoría de la percepción no conceptualista adecuadamente entendida –concibiendo el proceso de categorización en un sentido no tan lingüísticamente mediado– no tiene por qué sufrir algunos de los problemas epistemológicos que McDowell aduce contra ellas en *Mente y mundo*.

Abstract: In this work I intend to show that there's an epistemologically viable alternative to John McDowell's conceptualism, who in turn understands concepts as being primarily linguistically-mediated entities. To that end, I review McDowell's debates with Hubert Dreyfus, Charles Travis and Gareth Evans in order to argue that a non-conceptualist theory of perception, adequately understood (involving a process of non-linguistic categorization), doesn't need to be subject to some of the epistemological objections raised by McDowell in *Mind and World*.

Palabras clave: John McDowell, Hubert Dreyfus, Charles Travis, Conceptos, Conceptos no lingüísticos, Percepción, Epistemología, Racionalidad no lingüística.

Keywords: John McDowell, Hubert Dreyfus, Charles Travis, Concepts, Non-linguistic concepts, Perception, Epistemology, Non-linguistic rationality.

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

El debate entre percepción conceptual y percepción no conceptual a partir de la obra de John McDowell: implicaciones epistemológicas

Julio Robledo Bordas

1. Introducción

2. El debate Dreyfus-McDowell

2.1. La cuestión de la racionalidad de la acción en el debate Dreyfus-McDowell

2.2. Mi solución: el argumento de los grados crecientes de explicitud

3. La cuestión de la conceptualidad: ¿es posible hablar de conceptos prelingüísticos?

3.1. La cuestión de la conceptualidad en McDowell: conceptos lingüísticamente mediados

3.2. Barbara Malt y la tesis de la disociación entre conceptos y palabras

3.3. La posibilidad de un tipo de conceptualización no lingüísticamente mediada

4. El debate Travis-McDowell

4.1. El argumento epistemológico de Travis contra el contenido representacional

4.2. La cuestión de la conceptualidad y la racionalidad en el debate Travis-McDowell

4.3. La nueva posición de McDowell a raíz del debate con Travis

5. El argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia y el argumento de los grados decrecientes de «resolución de imagen» aplicado a la experiencia

5.1. El argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia de Evans y la respuesta de McDowell

5.2. El argumento de los «grados decrecientes de resolución de imagen» aplicado a la experiencia

6. Consecuencias epistemológicas de las posturas conceptualistas y de las posturas no conceptualistas

6.1. Consecuencias epistemológicas de las posturas conceptualistas

6.2. Consecuencias epistemológicas de las posturas no conceptualistas y la noción de «corroboración» por oposición a la noción tradicional de «justificación»

7. Conclusiones

1. Introducción

El debate sobre si nuestra percepción es o no conceptual, que abarca desde la filosofía de la mente hasta la epistemología, tocando a su vez muchos otros campos (como la teoría de la referencia, la ontología, la psicología cognitiva o la inteligencia artificial), tuvo un punto de inflexión con la publicación en 1994 del libro *Mind and World*, de John McDowell (traducido como «*Mente y mundo*»). En él, a lo largo de varias conferencias (originalmente pronunciadas en 1991), McDowell argumentaba, tomando pie en la idea del «mito de lo dado» de Wilfrid Sellars y en la teoría de la percepción de Gareth Evans –entre otros–, que el contenido de la percepción humana es plenamente conceptual. Esta era una tesis atrevida y novedosa entonces, y en cierto modo lo sigue siendo, aunque el propio McDowell la ha ido matizando de diversas maneras que se verán a lo largo de las siguientes páginas. A su vez, esta tesis tiene como principales oponentes, en el bando «no conceptualista», a aquellos que afirman que el contenido de la percepción humana no está necesariamente (o no todo) organizado de manera conceptual; por ejemplo a la manera del empirismo clásico, mediante alguna derivación de la idea clásica de «*sense data*», o a la manera de algunos teóricos contemporáneos, como Christopher Peacocke con su noción de «escenarios», Evans con su idea de que la experiencia es mucho más rica en detalles de lo que nos permitiría expresar una teoría conceptualista, Hubert Dreyfus con su teoría fenomenológica de la experiencia o Charles Travis con su defensa de la «brecha fregueana» entre las realidades concretas y sus diversas posibles conceptualizaciones. A su vez, aunque McDowell ha entrado en discusión con todos estos autores –y muchos otros– a lo largo de su carrera, me centraré particularmente en los debates que mantuvo con estos dos últimos, Dreyfus y Travis, por haber sido especialmente relevantes de cara al desarrollo del debate más general entre posturas conceptualistas y no conceptualistas. Después de repasar los argumentos ofrecidos a lo largo de ambos intercambios, expondré una reformulación del argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia de Evans, en conjunción con la idea de la «brecha fregueana» de Travis, y defenderé que la posición conceptualista –incluso en sus versiones más matizadas, como la del último McDowell– no hace justicia a la complejidad real de la experiencia. Por último, identificaré algunas de las consecuencias epistemológicas de ambas posturas, conceptualista y no conceptualista, de cara a cuestiones como la de la justificación del conocimiento –central en la teoría de McDowell– o las distintas nociones de «conocimiento» que podrían derivarse de unas y otras, tomando partido por una noción de conocimiento práctico-operatorio no conceptual (pero no por ello menos racional) que solo *a posteriori* puede ser conceptualizado y convertido en conocimiento proposicional –y por tanto conceptual–, como el que conforman nuestros juicios y creencias explícitamente lingüísticas.

2. El debate Dreyfus-McDowell

2.1. La cuestión de la racionalidad de la acción en el debate Dreyfus-McDowell

Hubert Dreyfus, filósofo de la mente y de la acción, continuador de la tradición fenomenológica (Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger especialmente) y muy crítico con el optimismo computacionalista de los investigadores en inteligencia artificial de su época (como Marvin Minsky), dirigió contra McDowell y su visión conceptualista de la experiencia su conferencia de 2005 en la American Philosophical Association, titulada «Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise» (Dreyfus 2005). En ella, Dreyfus critica la teoría de McDowell como una forma de lo que él llama el «mito de lo mental» (por referencia al «mito de lo dado» de Sellars, tan apreciado por McDowell), que consiste básicamente en presuponer que nuestra experiencia es mucho más consciente, personal y conceptualmente organizada de lo que –según Dreyfus– realmente es. Para Dreyfus, la experiencia no consiste en la representación de *hechos* presentes en el mundo, en un sentido primordialmente proposicional (del tipo: «hay una silla en el extremo opuesto de esta habitación»), sino en una suerte de capacidad para navegar el entorno y responder a sus «solicitaciones» («*solicitations*» o «*affordances*») para realizar ciertas acciones. Por ejemplo: la silla «solicita» el que nos sentemos en ella en determinadas circunstancias, pero no porque hagamos una especie de inferencia proposicional a partir de captar el hecho de que «hay una silla en ese extremo de la habitación» y el hecho –también proposicionalmente articulado– de que «quiero sentarme», como propondría tal vez cierto computacionalismo clásico (como el de Jerry Fodor con su teoría del «lenguaje del pensamiento» o «*mentales*»), sino de una manera mucho más «intuitiva», y ciertamente no proposicional o lingüísticamente mediada.

El argumento principal de Dreyfus en esta primera parte de su intercambio con McDowell es que si uno examina fenomenológicamente los casos de lo que él llama «acción experta irreflexiva» (como un maestro ajedrecista jugando al ajedrez relámpago, con menos de dos segundos para realizar cada jugada, o un deportista de élite durante un partido) lo que se encuentra no es a una persona siguiendo reglas explícitamente –es decir, haciendo un «cálculo» o una serie de inferencias conscientes o inconscientes a partir de unas reglas más o menos explícitas en su mente–, sino que el proceso es mucho más tácito e intuitivo. «Así pues, la fenomenología sugiere que, aunque muchas formas de acción experta pasan por una fase en la que uno requiere de razones para guiar sus actos, tras la suficiente experiencia el aprendiz desarrolla una forma de acción en la que las razones ya no juegan ningún papel» (Dreyfus 2005).¹

McDowell no defiende que cuando uno está «absorbido» en este tipo de acción irreflexiva (que Dreyfus llama «*absorbed coping*» o simplemente «*coping*») uno tenga que tener las razones por las que actúa explícitamente en mente, ni seguirlas conscientemente en el momento, sino simplemente que tales razones son *reconstruibles a posteriori*, dadas nuestras capacidades conceptuales. Pero Dreyfus insiste en que esto tampoco hace justicia a la fenomenología de la acción irreflexiva: para él, algunas razones (quizás la mayoría) ni siquiera

¹ La traducción de todos los fragmentos citados de textos en inglés es mía.

son reconstruibles *a posteriori*, sino que nos pasan completamente desapercibidas. Así pues, por ejemplo, si preguntamos a un maestro ajedrecista jugando al ajedrez relámpago por qué ha realizado una determinada jugada, la idea de Dreyfus es que incluso su propia racionalización *a posteriori* (por ejemplo, «lo hice para liberar a mi reina y poder atacar sus alfiles», o cualquier otra cosa) se deja en el tintero multitud de «razones» de orden inferior, más intuitivo o inconsciente, que sin embargo han estado funcionando en el trasfondo, guiándole a tomar tal decisión: por ejemplo, la disposición de todas las piezas del tablero, con todas sus jugadas posibles a uno o dos turnos vista, que el experto ajedrecista reconoce y tiene en cuenta intuitivamente al elegir su jugada, aunque no podría explicitar exactamente el papel que cada una de las piezas por separado tuvo en su elección.²

Para McDowell, como él mismo señala en su resumen del debate con Dreyfus (McDowell 2013a), basta que el ajedrecista sea capaz de dar razones del tipo «hice esa jugada para amenazar a la reina de mi oponente», o incluso simplemente «hice esa jugada porque sentí que lo solicitaba la disposición de las piezas en el tablero» (ese grado de abstracción que, como Dreyfus explica, se deja muchas razones de orden inferior –pero sin duda también influyentes– en el tintero), para poder decir que su acción está guiada por razones y es, por tanto, plenamente racional y conceptual. Aunque la razón se dé en ese grado de abstracción máximo («lo hice porque sentí que era lo mejor que podía hacer en ese momento»), ya es una razón de pleno derecho. Más aún, McDowell insiste en esta última respuesta a Dreyfus en que no se trata tanto de la posibilidad de reconstruir sus razones *a posteriori*, sino de que el propio proceso de aprendizaje por el que ha pasado el ajedrecista para ser capaz de jugar al ajedrez relámpago ya es en sí mismo un proceso racional. En sus propias palabras:

El que el ajedrecista responda a las fuerzas en juego sobre el tablero es justamente su racionalidad en acción. Si explica su jugada como una respuesta a las fuerzas del tablero impulsándole a hacerla (...) está dando ya una explicación racional de ella (McDowell 2013a, pág. 47).

Es decir: el hecho de que el ajedrecista haya llegado, a lo largo de su experiencia con el juego, a poder «sentir» qué jugadas serían mejores en cada situación, lo que muestra –para McDowell– es justamente su racionalidad en acción, y no lo contrario, como propone Dreyfus. Y el que sea capaz de explicitar tales razones, aunque sea de una forma máximamente general o abstracta (del tipo «lo hice porque me sentí impelido a hacerlo»), muestra –de nuevo– que su acción es plenamente racional o está «permeada» por sus facultades conceptuales, y que no es por tanto ni sub-conceptual (o pre-conceptual) ni sub-racional (o pre-racional). Sin embargo, dado que la racionalidad para McDowell se define por referencia a nuestras facultades conceptuales, que a su vez McDowell concibe como intrínsecamente ligadas al lenguaje, o –al menos en *Mente y mundo*– a la capacidad de captar *hechos* proposicionalmente articulados (y por ello lingüísticamente articulados) del tipo «el alfil está en tal posición sobre el tablero», me parece que cabe pensar en algunos contraejemplos que ponen en cuestión su idea de que *ese tipo de racionalidad* permea toda nuestra experiencia y acción.

² Para ver otros ejemplos y otras líneas de argumentación de Dreyfus contra McDowell sobre este mismo tema, pueden consultarse (Dreyfus 2007a) y (Dreyfus 2007b).

2.2. Mi solución: el argumento de los grados crecientes de explicitud

Así pues, me parece que hay que tomarse en serio la objeción de Dreyfus cuando dice que el maestro ajedrecista *no podría dar razones* respecto a todas las circunstancias que tiene en cuenta al elegir su jugada, o que una razón del tipo «moví mi alfil así para amenazar a su reina» se deja en el tintero múltiples procesos que el jugador ha realizado en un sentido más intuitivo, implícito y no lingüísticamente mediado (y por tanto tampoco «conceptualmente mediado», en el sentido en el que McDowell entiende las capacidades conceptuales). Puede ser compatible aceptar la afirmación de McDowell de que en el caso de los seres humanos adultos siempre es potencialmente posible *dar razones* de por qué se ha actuado de una determinada manera –aunque sean razones máximamente generales o abstractas–, y que eso constituye un cierto ejercicio de racionalidad (y, al ser *siempre* potencialmente posible hacerlo, se trataría de una racionalidad que «permearía» en cierto sentido toda nuestra acción, como dice McDowell), y al mismo tiempo aceptar la idea de Dreyfus de que ese tipo de racionalizaciones *a posteriori* no captan del todo (o incluso pueden ocultar activamente, como en ciertos casos de autoengaño y mistificación)³ los procesos que verdaderamente han llevado a uno a actuar de tal manera. Así, para el ajedrecista, las «verdaderas razones» por las que hizo tal o cual jugada pueden ser mucho más complejas que las que él mismo es capaz de captar mediante su racionalización *a posteriori* (del tipo «hice tal jugada para amenazar a la reina del oponente»), pero si queremos seguir hablando de *razones* en este caso –y no meramente de *causas* de su actuar–, como presumiblemente así lo quiere McDowell (véase McDowell 2013a, pág. 47), no queda más remedio que aceptar que hay ciertas «razones subconscientes» (o «*subrazones*») que guían su actuar pero que, paradójicamente, escapan a las facultades conceptuales (o a la propia racionalidad, entendida a la manera de McDowell) del sujeto.⁴

En realidad, el argumento de McDowell y el de Dreyfus son complementarios si pasamos a ver la acción humana –y también la experiencia, como explicaré más adelante– en términos de *grados progresivamente crecientes de explicitud* (o, utilizando una metáfora fotográfica, grados progresivamente *decrecientes* de «resolución de imagen»). McDowell lleva razón en que para un ser humano normal *todo*, tanto en su acción como en su experiencia, es potencialmente explicitable (conceptualizable) en cierto sentido, aunque sea *a posteriori* y aunque sea en un grado máximo de generalidad o abstracción (del tipo «hice tal jugada porque sentí que era la mejor posible»), pero tales conceptualizaciones *nunca* pueden captar todos los factores relevantes de fondo. Incluso si se intenta ir más allá y empezar a explicitar todos los

³ Por ejemplo, cuando un adicto en proceso de desintoxicación o deshabitación decide dejar el tratamiento y recaer en su adicción, las razones que se dará a sí mismo –y que dará a quien le pregunte– rara vez serán del tipo «porque me apetecía volver a consumir X», sino de cualquier otra índole (por ejemplo, «porque necesito consumir X para ser más creativo», «porque quiero explorar más a fondo mi relación con X», «porque el tratamiento no me está funcionando», etc.), pero los psicólogos expertos en el tema tienen muy claro que en la gran mayoría de los casos estas supuestas razones no son más que formas de ocultar la «verdadera razón» para actuar así, que es el puro deseo de consumo.

⁴ Nótese que la posible respuesta de McDowell a esta afirmación, que vendría a ser presumiblemente algo así como que ninguno de esos procesos puede escapar realmente a las facultades conceptuales del sujeto (si es un ser humano adulto normal), caería en un círculo vicioso, pues cualquier posible conceptualización que el sujeto lleve a cabo sobre los procesos que le han llevado a actuar de determinada manera *se dejará a su vez en el tintero* multitud de subprocesos también relevantes desde un punto de vista personal (y por tanto no meramente «causas» ciegas de su actuar, sino «razones» en cierto sentido, aunque sean de orden muy inferior), por lo que el argumento se repetiría *ad infinitum*, a no ser que supongamos que existe un límite claro y preciso en este sentido, cosa que yo –como se verá más adelante– niego.

subprocesos o «subrazones» que han influido en la acción, conceptualizándolos de diversas maneras (p. ej. «hice tal jugada porque en ese momento los caballos del oponente estaban en tal posición, sus alfiles en tal otra, su reina en tal otra... y yo quería amenazar su reina, etc.»), *aun así seguirá siendo imposible dar cuenta de todos los factores relevantes*, por muy exhaustivos que pretendamos ser. (Explicaré por qué esto es imposible por principio en relación con el argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia en el apartado 5, que según mi versión del mismo no es sino la contraparte –relativa a la experiencia– de lo que este argumento –de los grados crecientes de explicitud– es a la acción.) De modo que *siempre* es posible conceptualizar o explicitar, en un cierto grado de «resolución» (más bajo), las razones de nuestro actuar, pero a su vez estas conceptualizaciones *nunca* pueden captar del todo la complejidad real de dichas razones.

Por tanto, mi posición es que McDowell lleva razón en cierto sentido al defender su visión de la «ubicuidad de la racionalidad» en la acción humana, pero Dreyfus también lleva razón al criticar ese sentido de «racionalidad» y señalar que no es realmente tan ubicua, sino que solo se puede dar, por así decir, a un nivel relativamente superficial (o de «baja resolución», en mis términos), y nunca captar del todo la realidad más profunda, tácita, intuitiva y subconsciente que subyace a la acción humana. Dicho de otro modo (y esto vale también para el argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia, que presentaré en la sección 5): toda conceptualización es siempre una abstracción de la realidad subyacente, y en esa misma medida es siempre una «representación» imperfecta de dicha realidad, incapaz –por principio– de captarla en toda su complejidad.

3. La cuestión de la conceptualidad: ¿es posible hablar de conceptos prelingüísticos?

3.1. La cuestión de la conceptualidad en McDowell: conceptos lingüísticamente mediados

Esto me lleva a la cuestión más general de si los conceptos pueden entenderse en un sentido más «intuitivo», prelingüístico, o solo como entidades lingüísticamente mediadas. McDowell, como he avanzado, parece defender lo segundo. En *Mente y mundo*, por ejemplo, McDowell caracteriza su noción de «capacidades conceptuales» como «capacidades que están insertas racionalmente dentro de la espontaneidad en general» (McDowell 1994, pág. 109). La *espontaneidad* de la que habla McDowell es algo así como el reino kantiano de la libertad, entendido como nuestra capacidad de *producir cosas* (por ejemplo juicios o representaciones) voluntariamente, sin que nada nos obligue a ello, por oposición a la mera *receptividad*, en la que tales cosas se nos imponen desde fuera, o a la *reactividad* propia de los animales (según la visión de McDowell). Por tanto, la «espontaneidad» de la que habla McDowell tiene mucho que ver con la facultad que normalmente llamamos «imaginación», pero también con nuestra capacidad racional de producir proposiciones o pensamientos –en el sentido fregueano del término– que no hemos tenido nunca. Por ejemplo, si yo ahora pienso el enunciado –y con ello la proposición consiguiente– «los peces de Saturno se alimentan de plutonio», es algo que no había pensado nunca, no he oído ni leído nunca antes, etc.; por tanto, es una producción de mi

espontaneidad en este sentido. Y lo mismo ocurre, para McDowell, con la mera imaginación: yo puedo imaginarme visualmente unos peces saturninos comiendo plutonio (cosa que no he visto ni concebido nunca antes) y de nuevo en este caso estará en acción ese tipo de «libertad de producción» que McDowell llama «espontaneidad». Sin embargo, este «ámbito de la espontaneidad» (que también podría llamarse, con Kant, «reino de la libertad») parece exclusivamente humano, en la medida en que parece ir intrínsecamente ligado al lenguaje. Sin los conceptos –lingüísticamente constituidos– de «pez», «Saturno» y «plutonio» yo no sería capaz de formular el *pensamiento* «los peces de Saturno se alimentan de plutonio». Aunque yo tuviera un «concepto intuitivo», prelingüístico, que pudiera aproximarse en la práctica –por coincidir en su extensión– con lo que nosotros llamamos «peces», seguiría sin ser el tipo de concepto que me permitiría formular enunciados como el anterior. Así pues, al caracterizar las «capacidades conceptuales» como «capacidades insertas racionalmente dentro de la espontaneidad en general», McDowell quiere decir inequívocamente, a mi juicio, que su noción de «concepto» es inseparable de la posesión y el ejercicio de un lenguaje natural. De modo que un concepto «intuitivo» o no lingüísticamente mediado, como el anterior, no sería para McDowell un concepto propiamente dicho, según su definición de «capacidades conceptuales».

De hecho, también en *Mente y mundo*, McDowell argumenta contra la idea de que la formación de conceptos pueda realizarse como una abstracción subjetiva a partir del encuentro con entidades particulares (sin conceptualizar), y lo compara con la noción de una «definición ostensiva privada», criticándola así luego mediante el célebre argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado, y un poco antes también conecta explícitamente su noción de lo conceptual con el lenguaje: «(...) *si el lenguaje pudiese incluirlos, ello significaría que están dentro de la esfera conceptual* (...)» (McDowell 1994, pág. 58, mi énfasis).

Esto quiere decir que los conceptos solo pueden ser, en su concepción, entidades objetivas – en el sentido fregueano–, cuya objetivación depende precisamente de estar *puestos en palabras*, o sea, de estar lingüísticamente constituidos.⁵ Esto también se muestra en su discusión con Dreyfus, donde al hacer referencia al ejercicio de las «facultades conceptuales» o «capacidades conceptuales» por parte de un agente se refiere siempre al mismo tiempo a algo así como la capacidad de *dar razones* o *justificaciones* sobre por qué hace lo que hace o por qué piensa lo que piensa, lo cual solo puede hacerse lingüísticamente (véase, p. ej., el caso del ajedrecista en McDowell 2013a, pág. 48, o el caso del *frisbee* en McDowell 2007b, pp. 368-369). Y todo esto va a su vez intrínsecamente ligado a su concepción de la racionalidad, pues sin «capacidades conceptuales» en este sentido lingüísticamente mediado no puede haber tampoco relaciones de *justificación* –y por ello «racionales»– entre lo percibido y lo pensado, según su teoría, y por tanto tampoco racionalidad en absoluto.

⁵ Para una alternativa no (lingüístico-) conceptualista respecto a la formación de conceptos y el surgimiento de cierto tipo de *objetividad*, véase (Cussins 1990).

3.2. Barbara Malt y la tesis de la disociación entre conceptos y palabras

Ahora bien, esta caracterización de aquello en lo que consiste «poseer un concepto práctico» (o simplemente «poseer un concepto»), que lo supone siempre mediado por el lenguaje, es muy discutible. Por ejemplo, Barbara Malt, psicóloga experta en teoría de conceptos, advierte de que en verdad no existe una relación tan clara como nos parece a primera vista entre los conceptos y las palabras, sugiriendo que nuestro proceso de categorización o conceptualización de la realidad no depende únicamente del lenguaje, sino que también entran en juego factores como la mera detección de patrones a un nivel intuitivo (justo lo que McDowell niega), que a veces nuestras palabras asociadas a dichos conceptos no llegan a captar. En sus propias palabras:

Aunque los hablantes de todas las lenguas no hacen la misma distinción entre *bottle* y *jar* que hacen los hablantes del inglés (...), todos tienden a captar las mismas diferencias entre recipientes de diversas formas y tamaños respecto a su utilidad para guardar o extraer varios tipos de sustancias. La posibilidad de la disociación [entre palabras y conceptos] sugiere que las representaciones no lingüísticas pueden ser sustancialmente compartidas a pesar de la variabilidad lingüística, sin por ello dejar de aceptar que el lenguaje también puede tener cierta influencia sobre las representaciones mentales. Esta posibilidad supone que podría haber muchas representaciones generales ampliamente compartidas por todos (Malt et al. 2015, pág. 295).

Aunque la propia Malt no abraza esta versión extrema de la teoría de la disociación entre conceptos y palabras, sí acepta que «la evidencia empírica sugiere que en efecto hay cierta disociación al menos en algunos ámbitos», y propone una versión moderada en la que en efecto hay cierta disociación entre los conceptos y las palabras que pretenden nombrarlos –al menos en algunos casos– pero a su vez las palabras moldean de manera importante la propia conceptualización. Sin embargo, la idea que me parece crucial en toda esta discusión es la de que existe la posibilidad de captar diferencias *en la realidad* (que influyan, por tanto, en nuestro proceso de categorización o conceptualización de la misma) sin necesidad de que se trate de un proceso lingüísticamente mediado, y sin necesidad de que el repertorio de palabras de uno haga justicia a esas diferencias. Esto quiere decir, en el fondo, que hay un proceso de *conceptualización* (entendida como la agrupación de diversos entes en base, justamente, a la captación de tales diferencias que los distinguen de otros entes) que no depende del lenguaje, y que incluso en ocasiones choca con la conceptualización lingüísticamente mediada. Malt repasa varios experimentos que muestran este efecto, por ejemplo al agrupar colores o artefactos (Malt et al. 2015, pág. 295). Es decir: parece que existe la posibilidad de captar diferencias, y hacer agrupaciones en base a tales diferencias (lo cual es, a mi juicio, la base de lo que llamamos «*conceptualización*») sin que medie el lenguaje, o incluso oponiéndose –como decía antes– a la práctica lingüística.

Pero esto es justamente algo que McDowell no puede aceptar desde su posición, pues supondría asumir que los conceptos (o algunos conceptos, o algún nivel de nuestra estructura conceptual) pueden funcionar al margen del lenguaje, y por tanto no podrían ser explicitables, y por tanto no podrían funcionar como «razones» para justificar –en el sentido en el que McDowell, coincidiendo con la gran mayoría de epistemólogos, habla de «justificación»– nuestros juicios y creencias, con lo cual su idea de que la racionalidad –entendida también a su manera– permea toda nuestra experiencia y acción se volvería insostenible. Para McDowell, la gran ventaja de su posición conceptualista (que los conceptos permean toda nuestra

experiencia, o que percibimos el mundo ya de forma conceptualizada) es precisamente que permite encajar la experiencia dentro de lo que Sellars llama el «espacio de las razones», permitiendo por tanto encajar racionalmente lo experimentado con los juicios y creencias ya proposicionalmente estructurados (y listos para entrar en relaciones lógicas, y por tanto «rationales», entre sí). Pero si los conceptos –o algunos conceptos, etc.– fuesen *primordialmente prelingüísticos* y solo después lingüísticos, o pudiesen funcionar, en ocasiones, al margen del lenguaje, este proyecto de justificación racional de nuestros juicios y creencias a partir de la captación de la realidad de manera lingüísticamente (o lingüístico-conceptualmente) estructurada, tal como lo concibe McDowell, sería inviable. En las secciones siguientes discutiré algunas posibles salidas para seguir hablando de racionalidad (e incluso de «justificación» en cierto sentido) en relación con la experiencia sin necesidad de abrazar una postura (lingüístico-) conceptualista como la de McDowell.

3.3. La posibilidad de un tipo de conceptualización no lingüísticamente mediada

Volviendo a la cuestión de la conceptualidad, entonces, ¿cabría pensar en conceptos no lingüísticos en absoluto –conceptos que pudieran tener, por ejemplo, un caballo, un gato o un bebé–? Depende de cómo se entienda el concepto de «concepto». Pero dado que no hay una definición plenamente aceptada por los investigadores que se dedican a la teoría de conceptos, sino muchas, parece que al menos entra dentro de lo pensable. Aunque se trata de una postura extremadamente impopular entre los filósofos, para algunos de los psicólogos que investigan los conceptos no resulta tan descabellado pensar en ellos en términos prelingüísticos o relativamente independientes del lenguaje. Por ejemplo, Gregory Murphy habla de los conceptos como «representaciones que nos permiten hacer (varias) cosas, especialmente identificar objetos y eventos como pertenecientes a una determinada categoría, extraer inferencias sobre entidades nuevas y comunicarnos sobre ellas» (Murphy 2004, pág. 3). Paul Bloom, por su parte, habla de «representaciones mentales acerca de clases [*kinds*]» (Bloom 2000, citado en Malt et al. 2015). La noción de «representación» o «representación mental» no tiene por qué entenderse en un sentido lingüísticamente mediado, y si a su vez entendemos las «clases» o «categorías» a las que los conceptos refieren (según las dos proto-definiciones anteriores) en un sentido no lógico-lingüístico sino en un sentido intuitivo, fruto de la mera agrupación cognitiva (principalmente memorística) llevada a cabo por el organismo al encontrarse con experiencias *similares*, podemos tener una idea aproximada de en qué podría consistir un «concepto» no lingüístico en absoluto. Serían algo así como *agrupaciones de fenómenos en base a sus similitudes percibidas* (y las diferencias percibidas entre tales grupos de fenómenos y otros).

Por ejemplo: mis gatos no tienen un concepto de «agua» como el mío o el nuestro, pero ciertamente saben reconocer dónde hay agua (su bebedero, los grifos, la bañera, el agua que gotea de las plantas del balcón cuando las riego...), pues reaccionan ante ella de la misma manera (o de maneras parecidas, p. ej. intentando beberla, o intentando evitar mojarse) ante todos sus distintos modos de aparición (en su bebedero, en los grifos, en la bañera...), lo cual sugiere cierta agrupación o conceptualización intuitiva de distintas instancias de una «clase» o «categoría» unificada (lo que nosotros llamamos «agua»). Es de suponer que, si a partir de

cierto momento, en su bebedero solo pudiesen encontrar leche (o algún otro líquido parecido al agua pero sin serlo), cuando tuvieran sed acudirían a las otras fuentes de agua disponibles: los grifos goteando, por ejemplo. Con lo cual su «representación mental» (entendida en un sentido laxo, no según el uso de «representación» común entre los filósofos de la mente) del agua parece ser *específicamente* del agua, aunque su «concepto» –insisto– no coincida con el nuestro (puesto que, por ejemplo, seguramente el agua salada quedaría fuera de su agrupación intuitiva, al no poder beberse, mientras que para nosotros no hay ahí una diferencia de clase: el agua salada sigue siendo «agua»).

De hecho, siguiendo con Malt, resulta ser el caso que distintas lenguas conceptualizan las formas de locomoción humana (cosas como correr, saltar, caminar, etc.) de maneras diferentes, por ejemplo de tal forma que lo que para un hispanohablante es «saltar» para un angloparlante puede dividirse en «*hop*», «*jump*», «*leap*», «*skip*», etc. (Malt 2015, pp. 300-301). Pero eso no quiere decir que los hispanohablantes seamos incapaces de entender intuitivamente las diferencias entre «*hop*», «*jump*», «*leap*», «*skip*», etc. al ver a alguien realizando tales acciones (por ejemplo en distintos *clips* de vídeo, como hicieron Malt y sus colaboradores en su experimento). Aunque para nosotros estén todas codificadas en un mismo «concepto-lingüísticamente-constituido» (o «*lexicalized concept*») –en este caso «saltar»–, lo cierto es que podemos discriminar perfectamente, de forma intuitiva (sin necesidad de tener palabras o «conceptos-lingüísticamente-constituidos» para ello), todos esos distintos tipos de movimientos mediante la captación de sus diferencias puramente fenoménicas y/o funcionales.

De momento esto no supone ningún problema para McDowell, puesto que tales diferencias también podrían expresarse lingüísticamente (por ejemplo mediante descripciones o cualificaciones del tipo «saltar a la pata coja», «saltar una distancia larga», «saltar en el aire sin moverse del sitio», etc.), pero de nuevo aquí cabría apelar a mi argumento anterior de los «grados de explicitud» (o «grados de resolución»): ¿Qué pasa si vemos a alguien saltando a la pata coja a cierta velocidad y luego a alguien hacer lo mismo un poco más rápido? De nuevo, se podrá expresar lingüísticamente esta diferencia percibida diciendo que uno salta «más rápido» que el otro, pero ¿hasta qué punto de precisión? Si en vez de dos personas saltando a la pata coja a distintas velocidades fuesen veinte personas haciéndolo (suponiendo que, en efecto, cada una de ellas saltase a una velocidad apreciablemente distinta), parece que ninguna descripción –o al menos ninguna que pudiéramos hacer sin medios técnicos lo bastante avanzados– podría hacer justicia a las diferencias percibidas intuitivamente, fenoménicamente, respecto a sus diferentes velocidades al saltar. Sin duda, podríamos establecer comparaciones y decir cosas como «el sujeto nº 3 salta más rápido que el sujeto nº 16», pero no podríamos nombrar en términos absolutos (no comparativos) las diferencias de velocidad de los veinte sujetos, puesto que nuestro lenguaje sencillamente no da para tanto (cosas como «saltar rápido», «saltar despacio» o «saltar a velocidad media» no harían justicia a todas esas diferencias).

Como respuesta a esto, McDowell podría decir (como de hecho hace en su discusión sobre los matices de color, en torno al argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia: véase más adelante en la sección 5) que basta con que podamos asignar conceptos arbitrarios (del tipo «saltar a velocidad 1», «saltar a velocidad 2»... «saltar a velocidad 20») o índices (del

tipo «saltar a esa velocidad», señalando a cada uno de los sujetos) para poder seguir diciendo que nuestra percepción está conceptualmente permeada. Pero he aquí la cuestión: si yo ya soy capaz de percibir las diferencias entre las distintas velocidades, y realizar *agrupaciones cognitivas* en función de ellas (por ejemplo, si apareciese un sujeto extra que saltase a la misma velocidad que el sujeto nº 6, pongamos, y yo fuese capaz de discernir esto y agruparlos intuitivamente en una misma categoría, sin necesidad de explicitarlo verbalmente como «estos dos sujetos saltan a la misma velocidad» o cosas así), ¿qué añade el que luego, además, sea capaz de ponerlo en palabras, mediante cualquier caracterización arbitraria o indéxica? Si el hecho de poder poner en palabras (mediante cualquier fórmula) lo que ya he diferenciado y categorizado intuitivamente no es una condición necesaria para que tal categorización se produzca, ¿realmente es tan importante el lenguaje para el ejercicio de nuestras «capacidades conceptuales»? Mi respuesta es que no tanto.

La percepción parece en efecto estar estructurada en un sentido que no contemplaba el empirismo clásico (por ejemplo el de Hume), en la medida en que en la experiencia no se percibe una mera amalgama de *sensaciones discretas* (por ejemplo la sensación de color rojizo, la sensación de una forma rectangular...), luego conectadas entre sí por cualesquiera procesos (...*ergo*, reconocemos lo visto como un ladrillo), sino que se perciben ya directamente *entidades u objetos* cognitivamente estructurados. De hecho, no podemos dejar de «asignar objetos» así estructurados a nuestras «impresiones» sensibles: es lo que algunas veces se llama *cognición* por oposición a *sensación*. Por ejemplo, en la famosa ilusión óptica de la mujer anciana o la mujer joven (un dibujo titulado «Mi mujer y mi suegra» de W. E. Hill), se muestra bien este efecto de «objetificación» o «entificación», por el cual no podemos simplemente percibir la imagen de manera «neutral», sino siempre ya «conceptual» o cognitivamente estructurada *como una cosa u otra*.



(Una versión retocada de «Mi mujer y mi suegra», de W. E. Hill, 1915)

Así pues, nuestra percepción está cognitivamente articulada, y a esa articulación en torno a entidades diferenciadas entre sí (no solo individualmente, sino también agrupándolas en distintas «categorías») se le puede llamar, en cierto sentido, «conceptual». Pero aceptar esto no es lo mismo que aceptar que nuestra percepción está articulada en torno a conceptos lingüísticamente mediados, como nuestros conceptos de «anciana» o de «mujer joven», con todas las implicaciones que éstos conllevan. La capacidad cognitiva de reconocimiento o articulación-en-entidades que estructura la percepción no es *intrínsecamente* lingüística.

De modo que el conceptualismo de McDowell, o su idea de que la percepción y la acción humanas están ya en sí mismas estructurada conceptualmente, me parece una posición razonable (más aún, *verdadera*) si entendemos a su vez las «capacidades conceptuales» en un sentido no tan fuertemente mediado por el lenguaje como él lo hace, de forma que se tengan también en cuenta los procesos de conceptualización intuitiva, prelingüística o no-lingüística como parte de la constitución misma de nuestra «conceptualidad», acercándola así también a la de los animales no humanos o los bebés. Pero la versión del propio McDowell, según la cual nuestra percepción está estructurada *ab initio* de manera no ya meramente conceptual, sino específicamente *lingüístico-conceptual*, de forma que –en su formulación en *Mente y mundo*– percibimos hechos proposicionalmente constituidos (del tipo «aquí hay una mesa con una lámpara...») o, en su formulación más reciente a raíz del debate con Travis (McDowell 2008, pág. 3), percibimos la realidad estructurada en conceptos (a su vez entendidos a la manera de McDowell, es decir, como lingüísticamente constituidos); esta versión suya del conceptualismo, decía, me parece insostenible a raíz de lo expuesto anteriormente.

4. El debate Travis-McDowell

4.1. El argumento epistemológico de Travis contra el contenido representacional

Además del conocido debate con Dreyfus, McDowell también entabló un diálogo con Charles Travis tras escribir este un artículo atacando su teoría de la percepción (entre otras), titulado «The Silence of the Senses» (Travis 2004), en el que argumentaba que la experiencia no puede tener contenido *representacional* como lo conciben McDowell y otros –es decir, como teniendo *condiciones de verdad* o estableciendo una relación *intencional* con la realidad externa– en la medida en que, según Travis, las cosas que vemos no se nos representan *como siendo una cosa determinada conceptualmente* (y por tanto con determinadas condiciones de verdad), sino que existe una variedad infinita de fenómenos –algunos de ellos hasta contradictorios entre sí– que podrían satisfacer de algún modo dichas condiciones de verdad, de modo que hablar de la percepción en términos de representación es inviable. Poniendo el ejemplo de dos hermanas que se parecen hasta el punto de resultar indiscernibles, Travis dice lo siguiente:

Al tener la apariencia de su hermana, Pia comparte esa apariencia con innumerables otras cosas: ella misma, una réplica de cera de sí misma (...), un buen holograma, un doble, una actriz haciendo de ella, un clon suyo, y así *ad infinitum*. Para cada una de éstas, hay una manera en que las cosas deberían ser para ser *realmente* lo que aparentan [según la visión representacionista típica]: Pia debería ser, respectivamente, ella misma, su hermana, una estatua de cera, un holograma, una actriz, un clon, etc. [Pero] Una experiencia que representase todo ello sería incoherente. La representación no puede formar parte de esto [del proceso de percibir] a no ser que algo seleccione *qué* hechos acerca de la apariencia de Pia deberían ser relevantes para ella (Travis 2004, pp. 72-73).

Básicamente, tal como yo lo entiendo, el argumento principal de Travis en este artículo –muy ligado al que ofrece en su segunda crítica a McDowell, «Reason's Reach» (Travis 2007)– es que si entendemos la experiencia como teniendo contenido representacional (y por ello

intencional, con condiciones de verdad, etc.), del tipo «(esto que veo es) la hermana de Pia», se genera el problema de que *eso mismo que veo* puede ser, de hecho, infinitas otras cosas (una réplica de cera, un clon, la propia Pia, etc.), y no hay ninguna manera de especificarlas todas como parte del *contenido representacional* de esa experiencia particular sin incurrir en contradicciones (lo que veo no puede ser Pia y no-Pia a la vez, etc.). De modo que, para Travis, lo que percibimos no puede estar *directamente* o *ab initio* estructurado en «hechos» (del tipo «estoy viendo a la hermana de Pia») o en un tipo de contenido representacional así entendido (como contenido intencional, con condiciones de verdad), pues las posibilidades de que lo que percibo sea una cosa u otra, en su infinita variabilidad, nunca podrán ser captadas por tal contenido (ni siquiera aunque lo establezcamos en forma de disyunción, del tipo: «esto que veo es o Pia o su hermana o una réplica de cera o un clon o... etc., pues siempre habrá posibilidades nuevas que se nos escapen –y en cualquier caso nadie funciona así al percibir–). De modo que la percepción, y su contenido –si se quiere hablar en términos de «contenido»–, tendrán que explicarse por otras vías que no incluyan suponer que en ella se nos da un *contenido representacional* así entendido.

Pero esto es justamente lo que defiende McDowell en *Mente y mundo*: que la percepción nos ofrece *directamente* contenidos representacionales *unívocos* del tipo «estoy viendo a la hermana de Pia», que a su vez –según su posición epistemológica realista– muestran la realidad «tal cual es», excepto en los casos de error perceptual, que por otro lado él considera relativamente irrelevantes. Pero el argumento de Travis tiene aquí una importancia crucial: tal como yo lo interpreto, lo que muestra no es que siempre podamos estar errados respecto al contenido representacional de nuestra experiencia (p. ej. que nos dice «[esto que veo es] la hermana de Pia»), sino que es *imposible por principio* que tal contenido se dé en la percepción, en la medida en que lo percibido no puede concretarse epistémicamente de una única manera (o en un sentido unívoco, como decía antes), sino que en todo caso tal concreción, para ser verdaderamente precisa –y por tanto *verdadera*– tendría que englobar infinitas posibilidades, algunas de ellas contradictorias entre sí, lo cual lo hace una tarea imposible.⁶

McDowell contesta, en una conferencia titulada «Are the Senses Silent?» en respuesta al artículo de Travis (McDowell 2013b), que la posición contra la que argumenta Travis no es de hecho la suya, y que Travis ni siquiera la considera en su argumentación, sino que la descarta desde el principio por parecerle una forma de «hacer trampas». La interpretación que defiende McDowell, y que Travis rechaza por principio, es algo así como que, al ver a la hermana de Pia (o al ver algo que al sujeto *le parece* ser la hermana de Pia, aunque sea un clon o un holograma), ese es exactamente el contenido representacional de su experiencia: «(esto que veo es) la hermana de Pia». Por supuesto, esto a Travis le parece «hacer trampas» puesto que no hace justicia a todas las posibilidades de que eso que veo *no sea* en verdad la hermana de Pia, que no quedan «indexadas» o contempladas en tal contenido representacional. Pero ciertamente, si aceptamos la posibilidad del error perceptual (es decir, si aceptamos que las representaciones, o su contenido, no tienen en efecto que hacer justicia a todas esas posibilidades, sino simplemente consistir en *una* de ellas que luego puede o no resultar ser la

⁶ Nótese que este argumento es epistemológico, no psicológico: no tiene nada que ver con la capacidad de los sujetos de conceptualizar la realidad, o con si de hecho lo hacen o no en su experiencia, sino con la imposibilidad epistemológica (por llevar a contradicciones) de entender el contenido de la experiencia en un sentido proposicional, como hace McDowell en *Mente y mundo*.

correcta), el argumento de Travis no resulta tan concluyente. Lo curioso del caso, no obstante, es que el propio McDowell, por su postura epistemológica disyuntivista (clasificada como un tipo de «realismo ingenuo» según la terminología más extendida), no parece tener especialmente en cuenta la posibilidad del error perceptual (McDowell 1994, pág. 45), diciendo más bien que en los casos de percepción verídica –que en su opinión son la gran mayoría– la realidad nos presenta las cosas «tal como son». Pero esta posición tiene algunos serios problemas epistemológicos a su vez, que trataré en la sección 6.

En cualquier caso, la argumentación de Travis señala ya uno de estos problemas: si Pia y la hermana de Pia son realmente indistinguibles en ciertas circunstancias –supongámoslo así por hipótesis–, y ambas apareciesen en un mismo lugar en un 50% de los casos (p. ej., la mitad de los días Pia, la otra mitad su hermana), cada vez que alguien conceptualice lo dado en su experiencia como «(esto es) Pia» o como «(esto es) la hermana de Pia», como propone McDowell que ha de ocurrir, estará teniendo una *representación falsa* en un 50% de los casos. ¿Qué hacemos, pues, con esta posibilidad de error? Si ha de estar de algún modo incluida en el «contenido representacional» de la experiencia, como propone Travis, entonces su argumento me parece irrefutable, pues es imposible que todas las posibilidades de error (como que se trate también, por ejemplo, de un holograma, un clon, una alucinación o cualquier otra cosa) lo estén. La única salida es suponer, como hace McDowell, que tales posibilidades alternativas no tienen por qué encontrarse dentro del «contenido representacional» de la experiencia, sino que éste contiene *una sola de ellas*, que se toma por verdadera. Pero para dar cuenta entonces de la (ineludible) posibilidad de error, hará falta una *teoría del error perceptual* que especifique en qué circunstancias o bajo qué condiciones una representación o conceptualización es verdadera o falsa. Y esto es algo que McDowell no hace, precisamente debido a su posición de «realismo ingenuo» según la cual la percepción es *eminente* de las cosas «tal como son», y por tanto *eminente verdadera*.

4.2. La cuestión de la conceptualidad y la racionalidad en el debate Travis-McDowell

McDowell también critica, en su respuesta a Travis, la posición de éste respecto al papel de los conceptos en la experiencia. Para Travis, las cosas no son percibidas automáticamente *como* conceptos, tal como propone McDowell, sino que *primero* se perciben y *solo después, a posteriori*, se categorizan o conceptualizan de diversas maneras. McDowell a su vez defiende su postura haciendo referencia a la idea kantiana de la *síntesis* entre la sensibilidad y el entendimiento que se da en la experiencia (o en la que la propia experiencia consiste). Para él, siguiendo el lema kantiano (parafraseado) de que «la sensibilidad sin conceptos es ciega y los conceptos sin contenido sensible están vacíos», la única manera de garantizar una relación racional –y no meramente causal– entre la percepción y el entendimiento (nuestros juicios acerca de aquella, p. ej.) es concebir a aquella como ya impregnada desde la base por éste, y por tanto impregnada desde la base por nuestras «capacidades conceptuales» (McDowell 2013b, pp. 11-12).

Sin embargo, como argumenté anteriormente, hay más de una manera de entender en qué consiste para la experiencia el estar «conceptualizada»: y entre todas ellas, al menos una en la cual puede entenderse dicha conceptualización (que coincidiría, a mi juicio, con el momento

cognitivo y no meramente sensible de la experiencia) como no lingüística, o no tan lingüísticamente estructurada como propone McDowell, sin por ello dejar de ser en cierto sentido «conceptual». De hecho, se me antoja la pregunta de hasta qué punto, si interpretásemos la filosofía de la percepción de Kant desde el momento presente, resultaría necesariamente en una concepción conceptualista como la de McDowell o si acaso no resultaría más bien en una concepción «cognitivista» como la que yo defiendo (y por tanto en cierto sentido también «conceptual», pero no en un sentido tan lingüísticamente mediado), concibiendo a su vez el «entendimiento» como una facultad de razonamiento en alguno de los sentidos alternativos de «razón» que barajan algunos psicólogos, etólogos y filósofos actuales, aplicables también a seres sin lenguaje (véase, p. ej., Dretske 2006 o Bermúdez 2006).⁷

Enlazando con esto, en otro artículo titulado «Reason's Reach» (Travis 2007), Travis argumenta explícitamente contra el conceptualismo de McDowell, en este caso atacando no ya la noción de «representación» o de «contenido representacional» en general, sino la idea de que la percepción pueda consistir en captar hechos proposicionalmente estructurados (y por ello también conceptualmente estructurados, a la manera en que entiende esto McDowell). En primer lugar, Travis trae a colación una distinción de Frege entre captar *cosas* en la percepción y captar *hechos*. «¿Acaso no vemos que el sol se ha puesto? ¿Y no vemos también que esto es verdadero? Que el sol se ha puesto no es un objeto que envíe sus rayos hasta mis ojos; no es una cosa visible como el propio sol lo es. Que el sol se ha puesto se reconoce *sobre la base* de las impresiones sensibles. (...) Ser verdadero no es una propiedad observable perceptualmente.» (Frege 1918, citado en Travis 2007, pág. 229, mi énfasis.)

Travis llama a esto la «línea de Frege» («*Frege's line*»), aunque también puede hablarse de la «brecha fregeana» (o «*Fregean gap*»). La idea fundamental, tal como la formula Travis, es que las cosas del mundo se nos presentan primero *tal cual*, como cosas situadas espaciotemporalmente, mientras que los *hechos* que podemos derivar de la percepción de tales cosas no están espaciotemporalmente situados, no están *en el mundo* en cierto sentido, y por tanto no podría decirse que la percepción los capta *directamente*, o que la propia percepción consiste en la captación de tales hechos (como defiende McDowell en *Mente y mundo*), pues la percepción lo que capta son las cosas espaciotemporalmente situadas en nuestro entorno, siendo lo otro (los hechos que podríamos derivar de dicha captación) un proceso posterior, no incluido en la percepción misma.

Sin embargo, el argumento de Travis se vuelve mucho más potente, a mi juicio, cuando se incorporan sus consideraciones respecto a la posibilidad de conceptualizar de maneras diferentes una misma experiencia, o un mismo fenómeno dado a la experiencia: este es su argumento de la *dependencia contextual* de los conceptos, llamada por él «*occasion-sensitivity*». En primer lugar, Travis define los conceptos como *generalidades* que pueden ser instanciadas por distintas cosas, a veces no de forma fija, sino dependiendo del contexto. Por ejemplo: el concepto de «carne» admite varias interpretaciones; para alguien unos riñones de cordero pueden contar como «carne» (p. ej. si es vegetariano), pero en otros contextos, como el mostrador de una carnicería, los riñones podrían estar en una sección diferente («casquería» frente a «carnes», p. ej.). Así pues, unos riñones de cordero instanciarán la

⁷ Entiendo que esta sería una interpretación muy heterodoxa de la teoría de Kant, pero quizás factible.

categoría o el concepto de «carne» en unas ocasiones pero no en otras (Travis 2007, pp. 236-237). Pero, si esto es así, ¿cómo se garantiza entonces que nuestra conceptualización de una experiencia dada (o un fenómeno dado a la experiencia) hace justicia a esa porción de realidad fenoménicamente presente?

Si conceptualizo un trozo de carne sobre la alfombra (que es el ejemplo de Travis) como «un trozo de carne sobre la alfombra», ¿no estoy asumiendo ciertas aplicaciones de los conceptos de «carne» y «alfombra» que en otros contextos, o para otros sujetos, podrían ser distintas? O la pregunta más interesante a mi juicio: si conceptualizo mi experiencia en un determinado momento como «estoy viendo un ave», ¿estoy realmente haciendo justicia a la *realidad* que estoy experimentando? Dado que el concepto de «ave» podría ser instanciado, en distintas circunstancias, por gorriones, petirrojos, canarios, colibríes, loros, búhos, águilas, gallinas o pingüinos, y también por representaciones pictóricas o audiovisuales de todas estas cosas, ¿no parece que caracterizar el *contenido representacional* de mi experiencia como «un ave» se deja en el tintero demasiados detalles importantes que, no obstante, yo estoy de hecho percibiendo, y que por tanto están también de algún modo formando parte de mi experiencia (e influyendo en mis estados cognitivos, en las futuras acciones que emprenderé, etc.)?⁸

En suma: para McDowell la percepción está impregnada de *lógica* (o de relaciones lógicas), mientras que para Travis la percepción y la lógica van por canales fundamentalmente separados para conectarse luego puntualmente. Pero esto es precisamente lo que McDowell, siguiendo a Sellars, llama el «mito de lo dado», afirmando que es imposible que tal conexión se dé si no concebimos la percepción misma como impregnada de «conceptualidad» (en el sentido de McDowell) o «lógica». Travis entiende que la conexión entre lo dado a la experiencia –sin conceptualizar, al principio– y la «lógica» o el pensamiento proposicional, lógicamente articulado, es posible gracias a que la experiencia se conceptualiza eventualmente, solo que no «en primera instancia», sino, por decirlo así, «en segunda instancia». Y a su vez, las relaciones entre lo puramente dado y sus distintas formas de conceptualizarlo *no son totalmente arbitrarias o carentes de sentido*, sino que existe en ello una cierta «racionalidad» (o dicho en palabras de Travis, «la racionalidad *alcanza más allá de lo conceptual*»; de ahí el título de su artículo): por ejemplo, mi conceptualización de lo que hay en la alfombra como «un trozo de carne» requiere que yo sea capaz de *reconocer, cuando lo veo*, ciertas cosas como «trozos de carne». Esto no requiere que el concepto «trozo de carne» esté operativo en mi propio acto perceptivo, como diría McDowell, sino simplemente que sea capaz de asignar ese concepto (según ciertas costumbres o cierta normatividad socialmente establecida, por ejemplo) a ciertos objetos y no otros. Y esto, para Travis, ya no está totalmente exento de racionalidad: de ahí que pueda establecerse una relación racional entre lo dado –sin conceptualizar– y lo «dado-ya-conceptualizado» que permita usar la percepción para fundamentar nuestros juicios y creencias –proposicionalmente articulados– sin que por ello sea necesario abrazar un conceptualismo como el de McDowell. Como dice Sofía Miguens en su artículo sobre el debate Travis-McDowell: «Travis identifica lo conceptual como “formas en que las cosas pueden entenderse” [“ways for things to be”]. Lo no conceptual son las formas particulares de ser de las cosas. Lo conceptual es el dominio de la lógica. Y su

⁸ Esto enlaza con mi reformulación del argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia, que presentaré en la sección 5.

argumento aquí es que la lógica no es suficiente para dar cuenta de lo que él llama el alcance de la razón [*reason's reach*], esto es, la racionalidad.» (Miguens 2017, pág. 87)

Para McDowell esta postura resulta incoherente, debido principalmente a su uso de la noción de «racionalidad» en un sentido tan restrictivo y –enlazando con lo que yo decía anteriormente– tan estrictamente lingüístico. Pero si hacemos caso de mi argumentación anterior (a lo largo de las secciones 2 y 3) podría empezar a vislumbrarse un sentido de «racionalidad» más débil, menos restrictivo y menos lingüísticamente mediado, que jugaría a favor de la posición de Travis (aunque no es exactamente lo que el propio Travis propone). Continuaré argumentando a favor de esta idea cuando considere las implicaciones epistemológicas de las posturas no conceptualistas, en la sección 6.

4.3. La nueva posición de McDowell a raíz del debate con Travis

Sin embargo, toda esta discusión con Travis llevó a McDowell a repensar una parte fundamental de su teoría: la cuestión de si la percepción conlleva la captación de «hechos» o contenidos *proposicionalmente articulados* o no. El intercambio con Travis, como él mismo comenta en «Avoiding the Myth of the Given» (McDowell 2008), le llevó a cambiar su postura original, propuesta en *Mente y mundo*, que era proposicionalista, por una postura no proposicionalista según la cual lo que se nos da en la percepción no está proposicionalmente articulado (y por tanto no son ya «hechos» del tipo «hay una silla en el extremo opuesto de la habitación»), aunque sí, todavía, conceptualmente articulado («conceptualmente» en el sentido de McDowell, es decir, *lingüístico-conceptualmente articulado*), aunque con matices.

Así, por ejemplo, según esta nueva versión de su teoría, McDowell afirma que los conceptos *no tienen por qué figurar como parte del contenido de la experiencia*, aceptando en parte la idea de Travis de que cierta «capacidad de reconocimiento» («*recognitionnal capacities*») permite enlazar lo visto –lo dado a la experiencia– con ciertos conceptos sin necesidad de que tales conceptos se estén dando en la experiencia misma. McDowell pone el ejemplo de ver un cardenal (un tipo de pájaro llamado así por su plumaje rojizo) y razona lo siguiente:

Según mi antigua suposición, dado que mi experiencia me sitúa en una posición en la que puedo conocer de manera no-inferencial que lo que veo es un cardenal, su contenido tendría que incluir una proposición en la que apareciese el concepto de «cardenal»: tal vez una expresable, en esa ocasión, por medio de la frase «esto es un cardenal». Pero lo que me parece [ahora] correcto es lo siguiente: mi experiencia me hace el pájaro visualmente presente, y mi capacidad de reconocimiento me permite saber de manera no-inferencial que lo que estoy viendo es un cardenal (McDowell 2008, pág. 3).

McDowell introduce entonces la idea de «un [tipo de] contenido que no es proposicional sino intuitivo, en un sentido kantiano» (McDowell 2008, pág. 4), bajo el rótulo de «*intuitional content*» (que traduciré por «contenido intuicional»). Este contenido intuicional no es *discursivo*, en el sentido en el que lo son los estados proposicionalmente articulados (como juicios, creencias, etc.), pero sigue siendo *conceptual*, en la medida en que «cada aspecto del contenido de una intuición está presente en ella en una *forma* que hace posible que se convierta en el contenido de una capacidad discursiva» (McDowell 2008, pág. 7, mi énfasis).

Dicho de otro modo: el contenido intuicional es conceptual porque puede, potencialmente, aparecer en enunciados o juicios.⁹ O en términos de McDowell: tiene la *forma* adecuada para aparecer en este tipo de estados discursivos –o proposicionalmente articulados– dado que nuestra propia forma de experimentar, y por ello de tener intuiciones, está informada por nuestras «capacidades conceptuales» o nuestro «entendimiento» en el sentido kantiano.

Esta es una posición más sutil que la que tenía McDowell en *Mente y mundo*: primero porque rechaza que el contenido de la experiencia sea ya en sí mismo proposicional (lo cual me parece un acierto, si se quiere hacer justicia a la fenomenología real de la experiencia), y segundo porque matiza que no se trata tanto ya de que dicho contenido esté *completamente explicitado desde el principio en términos (lingüístico-)conceptuales*, sino que puede *llegar a estarlo*. La diferencia con otros autores es que para McDowell las únicas relaciones racionales que pueden establecerse siguen siendo *solo* entre contenidos ya conceptualizados y estados discursivos o proposicionales, mientras que para Travis, por ejemplo, la propia «capacidad de reconocimiento» que me hace asignarle el concepto de «cardenal» a lo que veo (cuando tengo delante a ese tipo de pájaro), entendido esto a su vez como algo «dado», sin conceptualizar, es también racional de algún modo. O tal vez la diferencia es más sutil aún: tal vez la única diferencia, llegado este punto del debate, sea que para Travis existe una cierta «brecha» entre lo intuitivo y lo conceptual (la «brecha fregueana» mencionada anteriormente), que por otro lado no implica que lo primero no pueda informar a lo segundo (por medio de la mentada «capacidad de reconocimiento»), mientras que para McDowell no existe tal brecha, sino que todo contenido intuitivo, en la medida en que se da en una facultad permeada por nuestras «capacidades conceptuales», tiene la *forma* adecuada para ser un contenido conceptual, sin tener por qué serlo automáticamente.¹⁰ En cualquier caso, ambas posiciones (la de Travis y la de McDowell) se acercan en gran medida gracias a las matizaciones introducidas por McDowell.

Sin embargo, las objeciones de Travis respecto a los problemas de la posible conceptualización de un mismo fenómeno de maneras diversas (ver la subsección anterior) siguen suponiendo un problema epistemológico para una posición conceptualista como la de McDowell si además se pretende mantener una posición epistemológica realista –como él sin duda quiere–, como intentaré mostrar en las secciones siguientes.

⁹ Esta caracterización es de Manuel de Pinedo. Su formulación original puede encontrarse en De Pinedo (2010).

¹⁰ Y sin por ello dejar de reconocer que pueda haber casos en los que no tengamos conceptos lingüísticos preparados para conceptualizar de tal modo todo lo que la experiencia nos presenta (McDowell 2008, pág. 7).

5. El argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia y el argumento de los grados decrecientes de «resolución de imagen» aplicado a la experiencia

5.1. El argumento de la «riqueza de detalle» de la experiencia de Evans y la respuesta de McDowell

En *Mente y mundo*, McDowell trata con cierta minuciosidad un argumento propuesto por Evans respecto a la imposibilidad de captar mediante conceptos todo el «grado de detalle que el contenido de la experiencia puede llegar a tener» (McDowell 1994, pág. 106). La idea de Evans, *grosso modo*, es que los matices de color que podemos experimentar fenoménicamente son tantos y tan diversos que no tenemos conceptos (en el sentido de «conceptos-lingüísticos», o «*lexicalized concepts*» en términos de Malt) para captarlos. McDowell responde que no es necesario poseer palabras para nombrar los distintos matices de color –como «verde», «rojo» o «siena tostado»– para poder hacerlos, no obstante, de algún modo conceptuales. Bastaría, por ejemplo, con utilizar expresiones demostrativas (indéxicas) del tipo «ese matiz» o «ese color en particular».¹¹ Con ello podríamos, según McDowell, conceptualizar eventualmente cualquier matiz de color, por sutil que fuera, que tuviéramos fenoménicamente presente en la experiencia. McDowell deja claro también en este punto que su postura conceptualista no conlleva la necesidad de que contemos *ab initio* con todos los conceptos de (matices de) color que, a lo largo de nuestra experiencia, seremos capaces de ver (McDowell 1994, pág. 109). Tampoco sugiere que solo podamos captar fenoménicamente (esto es, visualmente, sensiblemente) solo aquellos colores para los que tengamos un concepto preparado. Su argumento se reduce a intentar demostrar la posibilidad de conceptualizar potencialmente cualquier matiz de color que tengamos fenoménicamente presente mediante fórmulas indéxicas o descripciones de algún tipo.

Hasta aquí, yo no tengo ninguna objeción que hacerle: efectivamente tal potencialidad existe. Sin embargo, enlazando con el caso visto en la sección 3.3 respecto a la posibilidad de captar diferencias sutiles en la velocidad de los saltos de diferentes personas (sin necesidad de hacerlo de manera lingüísticamente mediada), podría hacerse una crítica similar a la que hice allí. McDowell enfatiza durante su argumentación que para hablar de una «capacidad conceptual» propiamente dicha a la hora de conceptualizar matices de color de manera indéxica o demostrativa, tanto la memoria como cierta capacidad de reconocimiento del mismo matiz en instancias posteriores han de jugar cierto papel (McDowell 1994, pp. 107-108 y 264-265). Si no se mantuviese el concepto demostrativo del matiz (expresado como «ese matiz») más allá del momento mismo en el que tal color se encuentra presente visualmente a uno; es decir, si luego el sujeto no lo guardase en su memoria al menos durante un tiempo pasada la experiencia, o si no fuese capaz de volver a reconocerlo en instancias posteriores (aunque sea en un periodo corto de tiempo), McDowell afirma muy sensatamente que no podría hablarse entonces de una «capacidad conceptual» (y por tanto, entiendo yo, tampoco de un «concepto» propiamente dicho). Sin embargo, si solo tomásemos esos dos criterios (retención en la memoria y capacidad de reconocimiento de futuras instancias) como criterios definitorios de aquello en lo que consiste la conceptualidad, ya hemos visto (refiero de nuevo a

¹¹ Recuérdese la discusión en la sección 3.3 sobre la posibilidad de captar las diferencias de velocidad entre distintas personas saltando a la vez, donde adelanto ya esta argumentación mcdowelliana.

la sección 3.3) que ambas cosas pueden darse al margen del lenguaje. Si este fuera nuestro concepto de «concepto», podría hablarse sin problema de conceptualidad *tout court* en un sentido no lingüístico. Pero entonces, si estos dos criterios son justamente los que señala McDowell, ¿qué añade –pregunto de nuevo– a ese tipo de conceptualidad ya operativa, ya efectiva, el pasarla luego por el lenguaje? ¿Qué añade el poder ponerlo en palabras y llamarlo «ese matiz de color», al concepto intuitivo o prelingüístico de ese matiz de color, que puede darse igualmente sin ello?

Mi respuesta –para no abusar de las preguntas retóricas– es que algo añade, sin duda, pero no tanto como McDowell cree. Poder ponerlo en palabras permite poder encajarlo a su vez con otras palabras formando expresiones complejas que comunican pensamientos también complejos, que de otro modo serían muy difíciles –o imposibles– de formar. Por ejemplo: «ese matiz de color me recuerda al de las cortinas de la casa de mis abuelos, construida en 1947» es un pensamiento imposible de formular sin lenguaje, y en este caso McDowell lleva razón cuando le da importancia a la capacidad de conceptualizar (en su sentido lingüísticamente articulado) los matices de color de nuestra experiencia: ello permite combinarlos con otros conceptos (también lingüísticamente articulados) y formar así pensamientos que de otra manera serían imposibles de formar. Sin embargo, para mí la cuestión crucial es esta: ¿qué pasa si reducimos el enunciado anterior a «ese matiz de color me recuerda al de las cortinas de la casa de mis abuelos», omitiendo la fecha? ¿Hay alguna forma de imaginar una versión *no proposicional* de ese mismo pensamiento, o al menos de algo que se asemeje a ese pensamiento en lo fundamental? Creo que sí. Por supuesto esto implicaría tener una noción de «pensamiento» que ya no es la fregueana, en contra de como he venido utilizando el término a lo largo de este trabajo. Pero si cupiese hablar de algo así como *pensamientos no proposicionales* (por más que a muchos filósofos les parezca una *contradictio in terminis*), articulados en torno a conceptos intuitivos (como el concepto intuitivo de un matiz de color determinado) pero *significativos*¹² (por ejemplo, al poner en cierta relación significativa ese concepto intuitivo de color con el concepto de «las cortinas de la casa de mis abuelos»), se podría hablar de cierta racionalidad, de cierto pensamiento –como actividad racional– e incluso de cierta forma de «entendimiento» kantiano (y por tanto también de cierta forma de «espontaneidad») sin necesidad de pasar por los rigores de la articulación estrictamente lingüística; lo cual, a mi juicio, abriría el camino para desmontar parte del sólido edificio teórico de McDowell. Volveré sobre esta cuestión en la sección 6.

5.2. El argumento de los «grados decrecientes de resolución de imagen» aplicado a la experiencia

Por otra parte, me parece que el argumento de la «riqueza de detalle» de Evans puede ser reinterpretado en términos de mi propio argumento –expuesto en la sección 2.2– de los «grados crecientes de explicitud» o «grados decrecientes de resolución de imagen». Al conceptualizar algo –en el sentido lingüísticamente mediado que propone McDowell, esto es,

¹² Digo «significativos» por oposición a la idea de la «mera reactividad animal» de la que habla McDowell: la noción de «biosemántica» de Ruth Millikan podría tal vez aplicarse en este caso para hablar de relaciones significativas (semánticas) entre contenidos mentales no proposicionales y no lingüísticos (véase Millikan 1989).

al «ponerlo en palabras»– lo hacemos más explícito; lo traemos al *frente* de la experiencia (frente al *fondo* no conceptualizado), pero al mismo tiempo pierde «resolución». Si yo digo, por ejemplo, que «estoy viendo un coche rojo», una miríada de detalles fenoménica y funcionalmente relevantes para mí en esa situación se pierden, en la medida en que el concepto de «coche» contiene en potencia infinitud de modelos o tipos de coche particulares, y el concepto de «rojo» contiene en potencia infinitud de matices de color, formas de estar coloreado (no tiene por qué ser *todo* rojo para que lo llamemos «rojo»), etc. Por supuesto, puedo intentar afinar más mi descripción (diciendo, por ejemplo: «estoy viendo un Hyundai *coupe* de 1997 de color rojo carmín con alerones blancos»), pero eso sigue sin captar la complejidad fenoménica de la experiencia real: ¿qué hay de fondo? ¿Cómo es la calle? ¿Es de día o de noche? Al final, para intentar captar todos los matices de la experiencia tendría que inventar una descripción *infinitamente larga*, porque cada una de esas cuestiones puede subdividirse a su vez en otras *ad infinitum*. Pero el problema de fondo no es ese: el problema de fondo, que todo esto solo viene a indicar, es que *siempre habrá una desconexión entre lo conceptual y lo realmente experimentado*, dado que lo primero es *necesariamente* una abstracción a partir de lo segundo.

Esto no niega que todo lo percibido pueda conceptualizarse (en este sentido lingüísticamente mediado) potencialmente, que es la tesis del «segundo» McDowell, pero sí implica que la conceptualización (en este sentido) nunca puede hacer del todo justicia a la realidad experimentada. Por más que yo me esfuerce en poner en palabras lo experimentado mediante descripciones lo más complejas y detalladas posible, lo cierto es que cada uno de los conceptos («*lexicalized concepts*») que use en este proceso implicará una *pérdida de «resolución»* respecto a la experiencia misma. El problema del lenguaje es el de cómo hacer objetivo lo subjetivo, lo captado fenoménicamente (pero no necesariamente en un sentido puramente cualitativo, al estilo del empirismo clásico, sino también cognitivamente estructurado). La cognición de cada individuo agrupa los fenómenos experimentados de diversas maneras, a nivel prelingüístico, y el lenguaje lo que hace es *reorientar, por medio de los patrones de uso de las distintas palabras*, tales agrupaciones, para hacer que más o menos coincidan en su extensión entre los diversos hablantes. Sin embargo, en este proceso se sacrifica necesariamente buena parte de lo captado por el sujeto.

Una forma interesante de ilustrar esto se puede encontrar en el caso de la música. Si alguien intenta describir con palabras una canción, lo más probable es que no pueda hacerle justicia en absoluto. Mientras que «un Hyundai *coupe* de 1997 de color rojo carmín con alerones blancos» me trae a la mente una imagen bastante determinada, que podría contrastar luego con mis experiencias posteriores en busca de similitudes, la descripción de una canción de música electrónica en los términos siguientes es incapaz de transmitirme *cómo suena la canción*, más allá de algunas vagas generalidades: «*Featuring warping and intensely heavy basses, ethereal plucks and pads, reverb-filled vocal cuts and a vividly hard-hitting melodic lead theme, it shakes the atmosphere with its irrepressible energy*».¹³ Y sin embargo no hay otra forma mejor de hacerlo. No existen palabras (o «conceptos-lingüísticos») en el lenguaje natural que permitan describir cómo suena siquiera una melodía sencillísima, como los

¹³ Descripción de una canción titulada *Underworld*, por Moonlight Tunes, en <http://www.silentshorerecords.com/>

primeros compases del *Para Elisa* de Beethoven.¹⁴ Y sin embargo existe un tipo de conceptualización evidente en este caso, pero de naturaleza más intuitiva: podemos reconocer la melodía inicial del *Para Elisa* en distintas instancias, en distintas versiones y con distintos instrumentos, distintos tempos e incluso con modificaciones sustanciales (como en ciertas versiones *techno* que circulan por internet) y seguimos reconociéndolo como una misma cosa, sin necesidad de saber que esa cosa se llama «*Para Elisa*» y sin necesidad de ponerlo en palabras mediante una fórmula explícitamente lingüística del tipo: «esto que estoy escuchando ahora es la misma melodía que recuerdo haber escuchado antes en tales y cuales ocasiones».

Mi hipótesis, basada en los estudios de Malt y otros, es que no es necesario hacer nada de eso, ni tampoco poseer el concepto lingüístico (o «*lexicalized concept*») de «melodía», para distinguirlos o agruparlos. Tampoco el concepto de «matiz» para hacer lo propio con los colores, al contrario de lo que dice McDowell. Tener los conceptos lingüísticos de «melodía» o «matiz» permiten hacer muchas otras cosas, innegablemente, pero no son necesarios para la conceptualización en un sentido intuitivo. Y al mismo tiempo, «poner en palabras» algo, como por ejemplo una experiencia auditiva u olfativa, puede ser tremendamente inútil a la hora de *representarlo*. Básicamente, la línea de fondo es: hay infinitas cosas reales (fenómenos o situaciones reales) que pueden instanciar un mismo concepto; *ergo* percibir la realidad no puede ser percibir *conceptos*, pues así definida la percepción perdería toda su *concreción*: sería puramente abstracta. Y no lo es.

Por eso, esta reformulación del argumento de la «riqueza de detalle» sirve, a mi juicio, contra una teoría (lingüístico-) conceptualista como la de McDowell en *Mente y mundo*, según la cual lo experimentado en una «experiencia» propiamente dicha *solo* puede ser (lingüístico-) conceptual. Esto no casa bien con la fenomenología real de la experiencia, en la medida en que, como he intentado mostrar, los conceptos así entendidos nunca pueden hacer justicia a lo realmente experimentado. En cuanto a la teoría del «segundo» McDowell, como decía antes, este argumento no choca frontalmente con ella, pues en efecto todo lo percibido es *potencialmente* conceptualizable por medio de palabras, pero sí le abre ciertos problemas epistemológicos que trataré en la siguiente sección.

6. Consecuencias epistemológicas de las posturas conceptualistas y de las posturas no conceptualistas

6.1. Consecuencias epistemológicas de las posturas conceptualistas

Comencemos por las posturas conceptualistas, enlazando con el argumento expuesto en la sección anterior, y también con las objeciones de Travis al conceptualismo vistas en la sección 4.2. Si combinamos las observaciones de Travis respecto a la dependencia contextual de los

¹⁴ Podría responderse, tal vez, que una enumeración en orden de las notas musicales usadas en los primeros compases del *Para Elisa* podría resultar una descripción adecuada de su contenido fenoménico (al menos ese contenido que reconocemos como «el *Para Elisa*» al oírlo), pero piénsese, por ejemplo, en piezas de *ambient*, *noise*, *techno* o cualquier otro tipo de música no melódica.

conceptos (recuérdese el caso de los riñones como siendo «carne» en unas ocasiones pero no en otras) con el argumento de los grados decrecientes de resolución aplicado a la experiencia, creo que cualquier postura conceptualista (incluso una tan moderada como la del «segundo» McDowell) se vuelve incompatible con una epistemología realista, o al menos de «realismo ingenuo», como la que el propio McDowell defiende. La idea básica es la siguiente: si todo lo experimentado ha de conceptualizarse –en un sentido lingüísticamente mediado– para tener relevancia epistémica, como propone McDowell,¹⁵ pero al mismo tiempo dicha conceptualización implica sacrificar en parte (o en gran parte, como en el caso de la música) lo realmente experimentado, y teniendo en cuenta además que un mismo fenómeno puede conceptualizarse de maneras diferentes (Travis), ¿no estaremos reduciendo en exceso lo que consideramos epistémicamente relevante?

Como mencioné antes, la postura epistemológica de McDowell es una forma de realismo ingenuo, en concreto disyuntivista. Ahora bien, a mi juicio es incompatible sostener que en la experiencia las cosas se nos muestran *tal cual son*, en un sentido epistémicamente relevante, y además sostener que el ámbito de lo epistémicamente relevante se circunscribe al ámbito de lo «puesto en palabras» (o lo lingüístico-conceptual). Si los conceptos no hacen justicia a la realidad que conceptualizan, al ser necesariamente una abstracción de ésta, y además una misma cosa puede conceptualizarse de diversas maneras, la extensión de una expresión como «coche rojo» será potencialmente distinta en distintos contextos o para distintos hablantes, por más que coincida en la mayoría (o un «núcleo» lo bastante amplio y significativo) de casos. Pero, en la «periferia», en los extremos y los casos límite (¿es una furgoneta un coche?, etc.), habrá incompatibilidades. Más notablemente aún, una expresión como «una preciosa melodía acompañada de poderosos graves y ritmos pulsantes» directamente expresará cosas tan dispares como para hacerla epistémicamente inútil a muchos efectos: por ejemplo, a la hora de reconocer una canción concreta.

Tomemos por ejemplo el caso de ver un cisne negro, comentado brevemente por McDowell en *Mente y mundo*: «Fijémonos (...) en una experiencia cuyo contenido se pueda captar en parte con el enunciado “He aquí un cisne negro”. Tal experiencia plantea un problema racional para otro enunciado o creencia: la de que no existen cisnes negros» (McDowell 1994, pág. 248). Pero es que, en realidad, el propio *hecho* de que eso sea un «cisne negro» y no otra cosa es lo que está en disputa. Porque, por ejemplo, si se introdujese analíticamente en la definición de «cisne» que tiene que ser blanco, ese ente (aunque sea por lo demás morfológicamente idéntico a los cisnes, salvo por el color) no podrá ser considerado un «cisne» en absoluto, y por tanto, desde una perspectiva realista como la de McDowell, tampoco podrá decirse que la percepción o experiencia de ese sujeto esté siendo de un *cisne negro*, o que ese sea el contenido de su experiencia, pues un «cisne negro» sería un ente imposible, autocontradictorio, como lo podrían ser, por ejemplo, «soltero casado» o «triángulo cuadrilátero». Se podrá decir que esto no es más que un problema terminológico sin mayor importancia, pero desde una perspectiva realista ingenua que afirma que en general captamos la realidad *tal cual es*, si además añadimos una teoría conceptualista de la percepción, este

¹⁵ Con «tener relevancia epistémica» me refiero a poder entrar en relaciones lógicas dentro del «espacio de las razones» y eventualmente ser considerado como *verdadero* o *falso*. Para Travis la racionalidad se extiende más allá de las relaciones lógicas, pero para McDowell está confinada a éstas, y lo que ocurre es que según su teoría son dichas relaciones lógicas las que se extienden, por medio de la conceptualidad –tal como él la entiende–, hasta impregnar la experiencia desde la base.

tipo de aporías son más problemáticas de lo que parece. Es decir: desde una teoría no conceptualista no hay problema en decir que el sujeto está percibiendo *algo* al ver un cisne negro, y que ese algo es real (o que es una parte de la realidad tal cual ésta es), pero solo en la medida en que ese *algo* pueda entenderse en un sentido *no lógico*. Pues, si introducimos relaciones lógicas de por medio, puede ser perfectamente posible que el supuesto contenido de nuestra percepción resulte ser autocontradictorio, y por tanto imposible –de tal modo que la percepción de ese objeto solo podría clasificarse como «la percepción de algo que no existe (o no puede existir)»–, o simplemente falso.

Los problemas respecto a los *criterios definitorios* de los conceptos se colarían entonces en la propia percepción, y a través de ella (por virtud del realismo ingenuo) en la ontología, en lugar de limitarse a ser problemas conceptuales basados en la pugna entre distintas convenciones sociales, como yo propongo verlos. ¿Es «realmente» un cisne negro? ¿Es «realmente» Plutón un planeta? Estas serían preguntas que para la concepción de McDowell en *Mente y mundo* marcarían nada menos que la diferencia entre estar teniendo una percepción verídica o una ilusión perceptual, pues si el sujeto conceptualiza esa experiencia como «veo un cisne negro» y resulta que la ciencia –o el consenso social mayoritario– dice que eso no es un cisne negro (por cualquier razón), desde su marco no hay manera de decir: «bueno, tranquilos, el *ente* (más allá de lo conceptual) es el mismo, lo único que pasa es que unos lo conceptualizan como “cisne” y otros no». Desde su marco, donde lo epistémicamente relevante se reduce a lo (lingüístico-) conceptual, solo cabría decir que ese hombre está viendo algo que no existe (en un escenario en el que por definición no existen cisnes negros) o que *ese hombre no está percibiendo la realidad* (o no está experimentando la realidad).

Pero si el ejemplo del cisne parece muy exagerado, tómese el ejemplo de Plutón como planeta o como no-planeta, y el caso de alguien que mirando Plutón por un telescopio tuviese la experiencia (por no haberse enterado de la reclasificación de Plutón como no-planeta) de «estoy viendo el planeta noveno del Sistema Solar». Si su experiencia solo puede entenderse en términos de ese contenido conceptual o proposicional; es decir, si *eso* que ve por el telescopio solo puede tomarse como «un planeta» o «un planeta enano» o «el noveno planeta del Sistema Solar» (o cualquier otra conceptualización lingüística), y no como una pura aparición sin concepto, o como un «algo» previo a cualquier conceptualización lingüística, entonces parece que *la experiencia del hombre será de dos objetos ontológicamente distintos* dependiendo de si considera o no a Plutón un planeta, o bien estará teniendo una percepción verídica en un caso y sufriendo una ilusión en el otro, y por tanto no «percibiendo» estrictamente *ningún objeto del mundo* –o ningún objeto «real»–, según una epistemología diryuntivista.

Así pues, una postura epistemológica «realista ingenua» solo puede ser viable sin una teoría de la percepción conceptualista, admitiendo que el contenido de las experiencias de los sujetos no tiene por qué definirse en un sentido lógico-lingüístico, y a su vez una postura conceptualista solo puede ser viable sin pretensiones epistemológicas (tan) realistas, entendiendo que lo que conceptualizamos no tiene por qué corresponderse con la «realidad en sí». Pero la unión de ambas cosas, realismo ingenuo y conceptualismo, me parece que resulta, por lo ya explicado, inviable.

Por supuesto, la teoría del «segundo» McDowell, al no requerir ya que la experiencia sea *toda* conceptual –o que *todo* su contenido lo sea siempre– puede salvar en parte estos problemas. Pero el problema persiste en la medida en que lo conceptualizado se siga entendiendo en términos lógico-lingüísticos (y no, por ejemplo, en un sentido menos lingüísticamente mediado de «concepto»). Cada vez que digamos cosas como «esto que veo es un cardenal», estaremos a merced de este tipo de aporías o, cuando menos, arriesgándonos a no estar «percibiendo» (*sensu stricto*) la «realidad en sí». Lo cierto es que lo conceptual, en el sentido «fuerte» de McDowell, depende de las teorías humanas en boga en el momento, y por tanto no casa bien con un discurso realista que afirme que la percepción es de «las cosas en sí». Las «cosas en sí» están fuera de toda teoría; la conceptualización y la teorización solo pueden *aproximarse* a ellas.

De modo que, si se acepta mi argumentación anterior, las posturas conceptualistas respecto a la percepción solo son compatibles con posturas epistemológicas moderadamente realistas o directamente antirrealistas, pero nunca con el realismo ingenuo, en contra de lo que propone McDowell. ¿Qué es lo que ocurre, en cambio, con las posturas no conceptualistas?

6.2. Consecuencias epistemológicas de las posturas no conceptualistas y la noción de «corroboración» por oposición a la noción tradicional de «justificación»

Las posturas no conceptualistas parecen adolecer de los problemas agudamente señalados por McDowell en *Mente y mundo*: la (aparente) imposibilidad de conectar racionalmente lo experimentado (en un sentido no lingüísticamente-conceptual) con los estados de conocimiento proposicionalmente articulados, como juicios y creencias, y la imposibilidad de que lo primero sirva como *justificación* de lo segundo. Efectivamente, una amalgama de sensaciones sin conceptualizar difícilmente podría servir como justificación epistémica para un juicio perceptual del tipo «aquí hay un ruiseñor». De modo parecido, un concepto intuitivo o no lingüístico de «ruiseñor» que permita reconocer a los ruiseñores como *un mismo tipo de entidad* al aparecer, pero que no permita (por no estar «puesto en palabras») combinarlo con otros conceptos en enunciados complejos, difícilmente podrá formar parte del tipo de «espontaneidad» *tout court* que propone McDowell como consustancial a la racionalidad humana. La solución de McDowell, como ya se ha visto, es extender el ámbito de la «espontaneidad» a la propia experiencia: primero, en *Mente y mundo*, proponiendo que se captan directamente *hechos* ya proposicionalmente estructurados (el propio contenido de la experiencia sería ya «aquí hay un ruiseñor»), y después –como hemos visto– proponiendo que la experiencia humana nos presenta las cosas en una forma susceptible de ser en cualquier momento conceptualizada lingüísticamente, y por tanto que permite formar estados proposicionalmente articulados. Ahora bien, ¿son estos estados proposicionalmente articulados, como los juicios y creencias –tal como los entienden normalmente los filósofos–, lo único epistémicamente relevante? ¿Cabe otra forma de entender el conocimiento que le otorgue cierta estructura racional (no una mera «reactividad» conductista) y sin embargo no pase por el filtro lógico-lingüístico?

Voy a intentar responder negativamente a la primera pregunta y afirmativamente a la segunda. En primer lugar, creo que es posible hablar de un cierto «conocimiento» intuitivo o

práctico-operatorio, prelingüístico, que compartimos con los animales no humanos y los bebés. McDowell está seguramente de acuerdo con esto, pero para él las diferencias entre ambos tipos de conocimiento son abismales (el nuestro revela el mundo, el otro no; el nuestro es propio del ámbito de la espontaneidad y la libertad kantiana, el otro no; el nuestro es racional, el otro no), mientras que a mi juicio se acercan algo más de lo que él propone.

Pongamos un ejemplo. Cuando mi gato salta sobre la mesa del salón lo hace «suponiendo» que será una superficie sólida. Tiene un conocimiento práctico, a través de distintas experiencias acumuladas y agrupadas en la memoria, de que hay ciertas superficies sobre las que se puede saltar esperando que sean sólidas y otras que no. Ahora supongamos que la mesa del salón estuviese, a partir de cierto punto, recubierta de un aceite resbaladizo que le hiciera trastabillar y caerse cada vez que saltase sobre ella. Después de unos cuantos intentos mi gato seguramente *aprendería* que la mesa del salón ha dejado de ser una de esas superficies sobre las que se puede saltar esperando que sean sólidas: su concepto intuitivo de la mesa cambiaría. Pero además, si unos días estuviese recubierta de aceite y otros no, es fácil suponer que llegaría eventualmente a asociar el olor del aceite con la imposibilidad de saltar sobre ella, de tal modo que cada vez que percibiese dicho olor ni siquiera lo intentaría, pero en su ausencia seguiría saltando sobre la mesa como hace normalmente. Ahora bien, mi pregunta es: ¿qué hay de esencialmente distinto en este escenario, en el que el olor del aceite hace que mi gato deje de saltar sobre la mesa o siga saltando sobre ella, frente a un escenario similar para nosotros en el que pudiésemos poner todas estas cosas en palabras? La ausencia de olor a aceite actúa para mi gato como una suerte de «justificación» epistémica de su «creencia» de que ese día puede saltar sobre la mesa sin peligro.¹⁶ Poner todas estas cosas en palabras, en lugar de como estados de conocimiento intuitivo, permite unir esas «creencias» con cosas tan dispares como la hipótesis cartesiana del genio maligno o consideraciones físicas sobre la mecánica de fluidos, pero a nivel práctico-operatorio no añade nada relevante: cuando huele a aceite, el gato *sabe* que la superficie va a ser resbaladiza, tanto como lo *sabríamos* nosotros en una situación similar.

Una posible objeción es que el conocimiento proposicional, frente al intuitivo, permite la comunicación de ciertas cosas que de otro modo serían imposibles. Pero ya he concedido esto anteriormente, al examinar el enunciado «este olor me recuerda al de las cortinas de la casa de mis abuelos, construida en 1947»: no hay manera alguna de poner el conocimiento transmitido por «construida en 1947» en términos no lingüísticos. Sin embargo, como adelantaba al hablar de este ejemplo, creo que sí hay maneras de poner el conocimiento transmitido por «este olor me recuerda al de las cortinas de la casa de mis abuelos», o algo funcionalmente parecido, en términos no lingüísticos. Por supuesto, los conceptos lingüísticos de «olor», «recordar», «cortinas», «casa» y «abuelos», con todas sus cargas semánticas asociadas, no podrían transmitirse tal cual, pero cabría hablar de «olor» como algo experimentado mediante el olfato (por oposición, por ejemplo, al oído), «cortinas» como un *tipo* de entidad intuitivamente agrupada en términos práctico-operatorios o intuitivos (ya ha quedado establecido, espero, que no hace falta poseer el concepto lingüístico «cortinas» para

¹⁶ Desde luego los animales no poseen creencias *per se* ni justificaciones *per se*, en el sentido en el que se entienden ambas nociones en la epistemología contemporánea (necesariamente proposicionales), pero lo que quiero señalar es que la relación entre los estados epistémicos del gato es funcionalmente análoga (o tal vez hasta equivalente, de cara a ciertas circunstancias relevantes) a lo que nosotros llamamos «actuar conforme a una creencia» o «tener una justificación para una creencia».

reconocer y agrupar el tipo de fenómeno o entidad que nosotros llamamos «cortinas»), «casa de mis abuelos» como un lugar concreto, también reconocible por medio de la memoria, y «recordar» como una puesta en relación de un fenómeno o situación con otros fenómenos o situaciones anteriores. Si esto fuera así, parece que el *conocimiento* recogido por el enunciado anterior podría darse en una forma funcionalmente parecida sin necesidad de poseer un lenguaje o, al menos, sin necesidad de articularlo proposicionalmente. La distancia entre ambas cosas no me parece tan abismal como la que propone McDowell que existe. Que ese recuerdo lleve (a un bebé prelingüístico, pongamos) a tener estados epistémicos relativamente complejos que nosotros podríamos describir desde fuera como «estoy oliendo esto, pero no estoy en casa de mis abuelos, *ergo* no solamente las cortinas de casa de mis abuelos huelen así», es algo relativamente fácil de aceptar (y que de hecho los etólogos hacen, respecto a los animales no humanos, con total naturalidad), y a mi juicio muestra que el conocimiento práctico-operatorio, intuitivo o prelingüístico está ya *racionalmente* estructurado, aunque no por virtud de poder ponerlo en palabras. Muestra, en suma, que hay una cierta «lógica» en la propia cognición que *después* puede expresarse lingüísticamente, pero no es necesario hacer esto para que se dé a nivel intuitivo. Por tanto, la propia percepción está ya conceptual y racionalmente estructurada, sí, pero no exactamente en el sentido que propone McDowell. El conocimiento intuitivo de un animal o un bebé no consiste en una mera «reactividad ante las sollicitaciones del entorno», como dice McDowell, sino que está ya *racionalmente* estructurado en cierto sentido: en el sentido de que hay relaciones «lógicas» o «protológicas», y no puramente arbitrarias, entre los distintos estados.

Pero si esto es así, las preocupaciones de McDowell respecto a la imposibilidad de establecer relaciones epistémicas racionales entre lo experimentado y lo juzgado se desdibujan. Las creencias proposicionalmente articuladas (como «cuando huele a aceite la superficie de la mesa estará resbaladiza y no podré saltar») no son sino expresiones lingüísticas posteriores de estados mentales previos, prelingüísticos, pero funcionalmente parecidos o hasta *equivalentes*. Dicho de otro modo: la diferencia entre mi gato teniendo ese conocimiento intuitivo y yo teniéndolo en forma proposicional, puesto en palabras, es menos importante a nivel práctico o funcional de lo que le parece a McDowell. La mesa, para el gato, es un objeto definido, como lo es para mí; puede ser también incluso un *tipo* de entidad (si reconoce lo que nosotros llamamos «mesas» bajo una misma agrupación intuitiva), y la sensación de que saltar sobre ella será peligroso o no en función de ciertos indicadores (como el olor a aceite) no es esencialmente distinta de la que yo tengo respecto a la peligrosidad de caminar por un suelo bañado en aceite. De modo que una postura no conceptualista entendida en el segundo de los dos sentidos que presenté al principio de esta subsección (que conciba la percepción como permeada por los procesos cognitivos y cierta «conceptualización intuitiva» y no solo como la captación de meras amalgamas de «datos sensoriales») no tiene por qué sucumbir, a mi juicio, a las preocupaciones de McDowell en *Mente y mundo* respecto a su incapacidad de casar lo percibido con estados epistemológicamente *racionales* en cierto sentido.

Pero por supuesto esto implica abandonar la noción epistemológica tradicional de «justificación» por otra, o al menos diluirla en cierto modo. De hecho, esto implica diluir el «espacio de las razones» sellarsiano, de manera que pudieran considerarse «razones», en cierto sentido mínimo o muy matizado, esas ciertas relaciones «protológicas» que se dan, según mi argumentación anterior, entre los estados epistémicos de animales o infantes

prelingüísticos. De nuevo, si ciertos estados epistémicos pueden combinarse *de forma «lógicamente» ordenada*, por ejemplo realizando «inferencias» (como en el caso del bebé recordando el olor de las cortinas de la casa de sus abuelos, reconociendo que no se encuentra allí e «inferiendo» por ello que hay cosas que huelen así fuera de la casa de sus abuelos), habría que plantearse seriamente si el «espacio de las razones» ha de reducirse rígidamente a un terreno lingüísticamente constituido o si no podría, más bien, abrirse a estados prelingüísticos. Entiendo que esto pueda ser una tarea imposible, pero tal vez entonces el problema esté en la propia noción sellarsiana –aceptada luego por McDowell– de que solo puede haber relaciones racionales *dentro* de ese espacio. Esto es lo que, mediante otra línea de argumentación, impugna también Travis al decir que la racionalidad se extiende más allá de lo (lingüístico-) conceptual. Pero a efectos del presente trabajo, solo querría, por último, ofrecer una noción alternativa –y compatible con el escenario que estoy presentando– de «justificación epistémica», que consiste en lo que yo llamo «*corroboración*».

Cuando mi gato salta sobre la mesa del salón y no pasa nada especial, esto *corrobor*a su *expectativa* de que la mesa es una superficie sólida sobre la que puede saltar. Cuando, según mi ejemplo anterior, mi gato saltase sobre la mesa y se resbalase debido a que está bañada en aceite, y tras un número cualquiera de intentos llegase a asociar cognitivamente el olor a aceite con la imposibilidad de saltar sobre la mesa normalmente, eventualmente se *corroboraría* su (nueva) expectativa de que en ciertas circunstancias (por ejemplo, cuando huele a aceite), no puede saltar sobre la mesa con normalidad. Así pues, sus estados epistémicos intuitivos respecto a lo que va a pasar si salta sobre la mesa un día cualquiera estarían en cierto modo «justificados» por la captación –también intuitiva– de esas «ciertas circunstancias», en este caso el olor a aceite. En lugar de hablar de «creencias» y «justificación», puede hablarse en términos funcionalmente parecidos –o hasta equivalentes– de «expectativas» y «corroboración» para trasladar algunos estados epistémicos proposicionalmente articulados a estados epistémicos prelingüísticos y no proposicionales. Pero, de hecho, hacia lo que he ido apuntando a lo largo de todas estas páginas es a la idea de que los estados epistémicos proposicionales son, fundamentalmente, una *reformulación lingüísticamente mediada* de estados epistémicos intuitivos. O dicho de otra manera: los mecanismos cognitivos por los cuales tenemos un conocimiento *estructurado* (y por ello racional en cierto sentido) de la realidad, con ciertas relaciones «lógicas» o «protológicas» internas, no son esencialmente distintos de los mecanismos que están en juego en el caso de los animales con un aparato cognitivo lo bastante complejo.

En definitiva: la articulación lingüística –y por ello proposicional– del conocimiento permite hacer muchas cosas que de otro modo serían imposibles, como imaginar que los peces de Saturno se alimentan de plutonio, o saber que la casa de mis abuelos se construyó en 1947 (y entender lo que eso significa), pero ello no es suficiente para suponer que *solo* este tipo de conocimiento está racionalmente estructurado. También hay relaciones *racionales* (por ejemplo entre «expectativas» y «corroboración»), y no meramente *causales* en un sentido ciego (o de pura «acción-reacción») entre estados epistémicos no proposicionales –y no lingüísticamente mediados–, que a su vez no se limitan a los animales no humanos o los bebés, sino que, de hecho, forman también *la base* de nuestro operar y nuestro saber, como seres humanos adultos. No hay un abismo entre la cognición humana y la cognición animal debido al lenguaje: lo que hay es un *perfeccionamiento de lo mismo*.

7. Conclusiones

Mis argumentos principales a lo largo de las páginas anteriores podrían resumirse así:

- I. Respecto a la racionalidad en la acción humana, tanto la postura de Dreyfus como la de McDowell son parcialmente acertadas y compatibles, desde la perspectiva de mi argumento de los grados crecientes de explicitud: ambos llevan parte de razón respecto al alcance de la racionalidad y la conceptualidad en la acción humana.
- II. Respecto a la cuestión de los conceptos, existen a mi juicio suficientes bases empíricas para afirmar que el proceso de conceptualización puede darse al margen del lenguaje e incluso yendo en contra de la práctica lingüística (o de la conceptualización lingüísticamente mediada).
- III. Los argumentos de Travis respecto a la dependencia contextual de los conceptos y las dificultades epistemológicas de tomar el contenido de la experiencia como un «contenido representacional» proposicionalmente constituido (o lingüístico-conceptualmente constituido) dan pie a aplicar mi argumento de los grados crecientes de explicitud a la propia experiencia, en conexión también con el argumento de la «riqueza de detalle» de Evans, con la conclusión de que hay aspectos relevantes o cruciales de nuestra experiencia que los conceptos lingüísticos no pueden captar.
- IV. Esto da lugar a que una postura lingüístico-conceptualista como la de McDowell (especialmente en *Mente y mundo*, pero también en sus iteraciones posteriores) sea incompatible con una postura epistemológica de realismo ingenuo, como la que el propio McDowell defiende.
- V. A su vez, los problemas epistemológicos de las posturas no conceptualistas (o no lingüístico-conceptualistas) contra los que se levanta en su origen el edificio teórico de McDowell podrían resolverse *en parte* reduciendo las exigencias de la epistemología tradicional a la hora de hablar de «creencias» y «justificación» (que requiere que sean proposicionalmente articuladas), y pasando a entender que los procesos y estados epistémicos no lingüísticamente mediados pueden también funcionar de manera similar o hasta equivalente, y tienen cierta estructura «racional» en un sentido más débil del que propone McDowell. En particular, propongo como contrapartes no proposicionales de las creencias y las justificaciones epistémicas las nociones más débiles de «expectativas» y «corroboración». Si se acepta esto, la brecha tradicional (y también mcdowelliana) entre la cognición humana y la animal se cierra en parte, no pudiendo ya afirmarse que una sea racional y la otra no, y salvando así también en parte los problemas epistemológicos apuntados por McDowell respecto a las posturas no conceptualistas (o al menos aquellas como la que yo defiende, que entienden la percepción como mediada por la cognición y cierta conceptualización de base, pero no necesariamente lingüística).

Bibliografía

- Bermúdez, J. L. (2006), «Animal Reasoning and Proto-Logic», en Hurley & Nudds (eds.) *Rational Animals?*, Oxford University Press, pp. 127-137.
- De Pinedo, M. (2010), «En busca del agente racional», en *Teorema*, vol. 29, no. 2, pp. 147-162.
- Dretske, F. I. (2006), «Minimal Rationality», en Hurley & Nudds (eds.) *Rational Animals?*, Oxford University Press, pp. 107-115.
- Dreyfus, H. L. (2005), «Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise», en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* vol. 79, no. 2, pp. 47-65.
- Dreyfus, H. L. (2007a), «The Return of the Myth of the Mental», en *Inquiry* vol. 50, no. 4, pp. 352-365.
- Dreyfus, H. L. (2007b), «Response to McDowell», en *Inquiry* vol. 50, no. 4, pp. 371-377.
- Cussins, A. (1990), «The Connectionist Construction of Concepts», en Boden, M. (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, pp. 368-440.
- Malt, B. C. et al. (2015), «Where Are the Concepts? What Words Can and Can't Reveal», en Margolis, E. & Laurence, S. (eds.), *The Conceptual Mind: New Directions in the Study of Concepts*, MIT Press, pp. 291-326.
- McDowell, J. (1994/2003), *Mente y mundo*, Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 2003, traducción de Miguel Ángel Quintana Paz.
- McDowell, J. (2007a), «What Myth?», en *Inquiry* vol. 50, no. 4, pp. 338-351.
- McDowell, J. (2007b), «Response to Dreyfus», en *Inquiry* vol. 50, no. 4, pp. 366-370.
- McDowell, J. (2008), «Avoiding the Myth of the Given», en Lindgaard, J. (ed.), *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell Publishing, pp. 1-14.
- McDowell, J. (2013a), «The Myth of the Mind as Detached», en Schear, J. K. (ed.), *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, pp. 41-58.
- McDowell, J. (2013b), «Are the Senses Silent?», discurso pronunciado en la UCD (Dublín) como parte de las Agnes Cuming Lectures. Se puede encontrar en internet.
- Miguens, S. (2017), «Apperception or Environment: J. McDowell and Ch. Travis on the Nature of Perceptual Judgment», en *Con-Textos Kantianos*, vol. 6, diciembre de 2017, pp. 79-92.
- Millikan, R. (1989), «Biosemantics», en *The Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 6, pp. 281-297.
- Murphy, G. L. (2004), *The Big Book of Concepts*, MIT Press.
- Travis, C. S. (2004), «The Silence of the Senses», en *Mind*, vol. 113, no. 449, pp. 57-94.
- Travis, C. S. (2007), «Reason's Reach», en *European Journal of Philosophy*, vol. 15, no. 2, pp. 225-248.



FACULTAD DE FILOSOFÍA

Campus Miguel de Unamuno, Edificio F.E.S.
37007 - Salamanca
Tel . (34) 923 29 46 42
e-mail: masterfia@usal.es, adm.ffi@usal.es
<http://www.usal.es/webusal/node/29>

Declaración de integridad intelectual

Trabajo Fin Máster

Curso: 2018-2019

Título del trabajo:

1. Sé que copiar es una forma de deshonestidad académica.
2. He leído el documento sobre cómo ser intelectualmente íntegro, estoy familiarizado con sus contenidos y he evitado todas las formas de plagio allí recogidas.
3. Cuando utilizo las palabras de otros, lo indico mediante el uso de comillas.
4. He referenciado todas las citas e igualmente el resto de ideas tomadas de otros.
5. No he plagiado mi propio trabajo.
6. No permitiré a otros que plagien mi trabajo.

Fecha:

26 de junio de 2019

Firma: