

UNA CRÍTICA AL ARGUMENTO KANTIANO DE McDOWELL EN CONTRA DE LA PERCEPCIÓN ANIMAL

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara
Instituto de Investigación Filosóficas, UNAM
jmorales@filosoficas.unam.mx

Abstract:

John McDowell claims that perception is always filtered by concepts or, to say it with the traditional Kantian term, by spontaneity. Without concepts that support perception, it would turn out impossible to have intelligible and ordered perceptions of the external world to justify beliefs. A possible consequence of this kind of argumentation is that non-human animals, unable to generate structured concepts as required by McDowell, are also unable to have ordered perceptions of the outer world. In this paper, I will reconstruct McDowell's arguments against non-conceptual perception. In second place, I will show the difficulties that arise regarding animal behavior when holding these arguments. I will support my conclusions on Ruth Millikan's remarks about concepts. In order to do so, I will try to show the possibility of having perceptions, or even concepts, which do not necessarily involve the Kantian spontaneity required by McDowell, but a practical encounter with the world, as suggested by Millikan.

Keywords: Concepts, The Myth of the Given, Conceptualism, Pragmatism, Representation

William James dijo hace más de un siglo que las percepciones de los bebés son una “condenada confusión zumbante” (*a buzzing blooming confusion*). Esta metáfora sugiere que las percepciones de los bebés humanos son inarticuladas y prácticamente ininteligibles. Su percepción está, por decirlo de alguna manera, llena de interferencia, como una televisión sin señal que recibiera una estática ruidosa y confusa. Estas percepciones no estructuradas, se supone, las tienen también todos los animales no humanos. La razón más usual por la que se le atribuye semejante falta de estructuración de las percepciones es su carencia de conceptos. Se parte del supuesto de que ni los niños prelingüísticos ni los animales no humanos tienen conceptos. Estos, se supone, ordenarían y estructurarían las entregas de las percepciones, haciéndolas inteligibles.

En este *paper*, criticaré, en primer lugar, el argumento con el que tradicionalmente se ha defendido el contenido no-conceptual en la percepción animal. En segunda instancia, criticaré algunos aspectos de las réplicas de John McDowell a los no-conceptualistas. En la tercera sección reconstruiré los argumentos con los que Ruth Millikan defiende los conceptos y las representaciones mentales en los animales. Mostraré que es mucho más fácil dar cuenta del fenómeno de la percepción animal con esa teoría que con una que, a pesar de las aspiraciones de McDowell, sostenga el tercer dogma del empirismo —a saber: la dicotomía esquematismo-contenido—. Finalmente, y a modo de conclusión, quiero esbozar rápidamente algunas posibles dificultades de la teoría de Millikan.

La concepción tradicional de la percepción animal

En general, la cuestión filosófica de la percepción se debate entre dos posturas: conceptualistas y no-conceptualistas. Se puede entender como una disputa entre kantianos y no-kantianos. Según las ideas kantianas, la percepción, para ser inteligible, necesita ser *justificada* por el entendimiento. De ahí su famoso *dictum* de que las percepciones sensibles son ciegas, sin conceptos, a la vez que los conceptos, sin percepciones sensibles, son vacíos (Kant, 1787: B75). Una de las es-

trategias argumentativas que más utilizan los no-conceptualistas para desactivar este exigente requisito de la filosofía kantiana consiste en aludir a la percepción animal. Esta, al parecer, carece de conceptos y, sin embargo, parece estructurada. Sería bastante contraintuitivo negarle a los animales no-humanos (por lo menos a los mamíferos y especialmente a los primates) percepciones adecuadas, a la vez que sería igual de contraintuitivo atribuirles conceptos. Este razonamiento conduce a la conclusión de que la percepción humana no está necesariamente filtrada por el entendimiento —o sea: por conceptos—. Llamaré a este, el Argumento Tradicional (AT) de la percepción animal. El siguiente pasaje lo resume:

El contenido no-conceptual ha sido reclutado para muchos propósitos. En mi opinión, la principal razón de ello —en la que otras razones deben respaldarse, si el conceptualista lo encajona— descansa en la necesidad de describir correctamente el traslape existente entre la percepción humana y la de algunos animales no-lingüísticos. A la vez que somos renuentes a atribuirle conceptos a los animales inferiores, también querriamos insistir en que la propiedad de, digamos, representar una superficie plana color marrón como si estuviera a cierta distancia de uno, puede ser común a las percepciones humanas y de los animales inferiores (Peacocke, 2001: 613).¹

El argumento puede reconstruirse en las siguientes proposiciones:

(P1) Compartimos con los animales no-humanos muchos mecanismos neuropsicológicos.

(P2) Los animales no son capaces de formar conceptos.

(P3) Los animales son capaces de tener percepciones adecuadas.

Por lo tanto,

.....

(C) Los humanos no requieren conceptos para tener percepciones adecuadas.

1. Es importante aclarar que Peacocke no suscribe este argumento, solo lo enuncia.

A continuación me ocuparé de criticar el AT por dos motivos: a) el uso del término “concepto” es poco claro y b) la conclusión (C) resulta ambigua.

Sin duda, el término “concepto” es altamente teórico y es muy difícil estudiarlo empíricamente sin haberse comprometido de antemano con ciertas asunciones sobre su naturaleza. En general, el AT trata de oponerse al conceptualismo por el que los contenidos de las percepciones no deban estar justificados o estructurados por conceptos. Sin embargo, me parece que quienes utilizan este argumento² tienen en mente la definición de concepto que utilizan sus rivales conceptualistas. Y si bien las distintas definiciones de *concepto* que se encuentran en la literatura son muy variadas e incluso rivales entre sí, en general presuponen que los conceptos son representaciones mentales (compuestas o no, es decir, estructuradas o atómicas); además, se considera que los conceptos son los constitutivos de los estados mentales, es decir, aquello que conforma o, para decirlo de alguna manera, de lo que están hechos, los estados mentales (ver Fodor, 1998: p. 6). Pero, como veremos más adelante, conceder esto a los conceptualistas es quizá ceder demasiado.

En lo que respecta a la conclusión, me parece bastante desorientadora. El término “adecuado” resulta problemático pues, en primer lugar, no parece usarse en el mismo sentido en (P3) y en (C). En (P3) por “adecuado” se puede comprender solamente la idea de que las percepciones resultan accesibles para los organismos que las tienen, es decir: que tienen conciencia fenoménica sobre ellas y que se refieren a los objetos y propiedades del mundo (son reales). Mientras que en (C), lo que esperaríamos determinar como “adecuado” para un ser humano probablemente se trate de mucho más que meramente percepciones conscientes y reales ligadas al entorno presente del sujeto en cuestión.

Ahora, ¿qué hay de (P1) y (P2)? (P1) parece trivialmente verdadera. Las investigaciones en neurociencia, biología comparada y evolución nos han enseñado que la naturaleza no da pasos agigantados. Hay una continuidad a través de toda la escala filogenética, de modo tal que no debe sorprender a nadie que los humanos y, por lo menos, los

2 Solo por referir algunas aproximaciones, ver: Gunther, 2003.

grandes simios, pero seguramente también muchos otros mamíferos, compartamos muchos mecanismos neuropsicológicos.³ Sin embargo, vale la pena aclarar que (P1) en ocasiones ha sido tomada demasiado literalmente. La continuidad natural no significa que estas similitudes puedan tomarse como prueba de mecanismos *idénticos*, o siquiera de vidas mentales *análogas*.⁴ Povinelli (2003) lo deja muy claro cuando habla de genética. Se ha repetido infinitamente que el material genético humano es compartido en un 98.6% con los simios. Pero, ¿qué puede significar esto? (ver: Marks, 2002). Compartimos un alto porcentaje de material genético con moscas y pulgas, pero eso no puede significar que nuestras vidas mentales o, siquiera, nuestros aparatos neurológicos, estén al menos cerca de los de ellos. Claro está, sin embargo, que las similitudes son relevantes y no pueden ser despreciadas. Así que, es posible considerar a (P1) verdadera en términos generales.

Ahora bien, en lo que respecta a (P2), sea que se considere verdadera o no, surgen varios problemas. Aun siendo verdad que los animales no-humanos no forman conceptos, parecería que el argumento depende de otra premisa no explícita, (P0), donde se presupone que las facultades humanas son una ganancia evolutiva que simplemente se suma cuantitativamente al resto de las facultades compartidas con los animales. Esto implicaría que la vida mental humana y animal son idénticas y a la primera simplemente se le suma la racionalidad. No parece verdad, sin embargo, que la vida mental humana sea igual a la

3 Para una defensa filosófica de las similitudes animales y humanas, ver: Searle 1994, 64-9. Para una defensa neurobiológica, ver: Díaz 2007, 125-68, especialmente 134-9. El neurólogo mexicano José Luis Díaz muestra, a través de pruebas experimentales de discriminación de drogas en animales, que éstos deben tener propiocepción de sus estados alterados y, por tanto, estados conscientes funcionalmente similares a los estados humanos.

4 Hasta cierto punto es imposible comparar la vida mental humana con las vidas mentales animales. Algunos estudios neurológicos han mostrado que, a pesar de la aparente similitud estructural entre los cerebros de los chimpancés y los cerebros humanos, estos últimos tienen una especialización distintiva, una especie de arquitectura neural que no se haya ni siquiera en los chimpancés (Ver Todd, Preuss et al. 1999; Koch 2004, 70-1; Rizzolatti & Craighero 2004). Filosóficamente, además, nuestro lenguaje científico impide la expresión de la experiencia subjetiva en términos completamente intersubjetivos, razón suficiente para ser precavidos en los juicios de similaridad entre humanos y otras especies animales (Ver Nagel 1974).

vida animal —sin conceptos, hasta cierto punto—, primero, y racional, pasado ese punto. Así que, si fuera el caso que (P2) es verdad y los animales no forman conceptos, McDowell tendría razón en criticar el argumento tradicional. Y de hecho lo hace aseverando que la racionalidad permea *todo* estado mental, de tal suerte que, incluso en un nivel perceptivo, de hecho se da una percepción con contenido conceptual. Afirma que,

no necesitamos decir que nosotros tenemos lo que los animales tienen, contenido no-conceptual, y tenemos algo más también, pues podemos conceptualizar esos contenidos y ellos no. Al contrario, podemos decir que tenemos lo que los animales tienen, sensibilidad perceptual de los rasgos de nuestro medio ambiente, *pero la tenemos de una forma especial*. Nuestra sensibilidad perceptual de nuestro medio ambiente se continúa en el ámbito de la facultad de la espontaneidad, que es la que nos distingue a nosotros de ellos (1994: p. 64, las cursivas son mías).

En la siguiente sección retomaré esta afirmación de McDowell pero por el momento bastará con señalar que si (P2) es verdad, el AT está en serios problemas. ¿Y si (P2) es falso? Quizá los animales sí pueden formar conceptos. Si este fuera el caso, definitivamente el AT fallaría en explicar la posibilidad del contenido no-conceptual en los seres humanos, pues parecería que inclusive los animales tienen conceptos infiltrados en sus percepciones. Un sinnúmero de etólogos, psicólogos, científicos cognitivos y filósofos piensan más bien que los animales definitivamente forman conceptos.⁵ Povinelli (2003) piensa que los chimpancés con los que ha trabajado son capaces de formar, de hecho, ciertos conceptos de cosas materiales visualmente accesibles a ellos.⁶

5 Solo por mencionar a algunos, ver: Hauser, 1986, 1988; Allen & Hauser, 1991; Bekoff, Allen & Burghardt, 2002.

6 Para una noción de formación de conceptos más rígida (donde tener un concepto implica distanciarse de la información perceptiva), ver Allen & Hauser 1991.

Bien, salta a la vista que el AT tiene severas fallas. Ahora bien, quizá lo importante sea recordar los motivos por los que se esgrimió el argumento en primer lugar. Me parece que son dos. El más explícito es, por supuesto, mostrar la posibilidad de la existencia de contenido no-conceptual en los estados mentales humanos. Sin embargo, si bien parece una herramienta para lograr lo primero, en el fondo, el AT también desea dejar clara la posibilidad de percepciones adecuadas en animales no-humanos. En lo que sigue, me enfocaré exclusivamente a esta segunda posibilidad.

La respuesta respuesta de McDowell al mito de lo dado

En esta sección reconstuiré algunos de los argumentos conceptualistas de John McDowell, para, en la tercera parte, mostrar una salida alternativa a sus críticas a través de la propuesta de Ruth Millikan.

El argumento de McDowell en contra de la posibilidad de la percepción no-conceptual, que cité en la sección anterior, es de naturaleza kantiana-sellarsiana. McDowell piensa que ni la mera intuición ni la mera percepción otorgan ningún contenido inteligible por sí mismas. El entendimiento humano está “inextricablemente implicado en las entregas mismas de la sensibilidad” (1994: 46) y “las capacidades conceptuales son ya operativas en la experiencia misma” (1994: 62). Esta interpretación neo-kantiana de la sensibilidad elimina la posibilidad de una percepción libre de conceptos. Toda percepción deberá estar guiada por la espontaneidad o racionalidad, es decir, por la conceptualización. Las percepciones con contenido no-conceptual son ciegas desde la perspectiva de McDowell (ver Peacocke 1998: 385). Algo bastante parecido a la “condenada confusión zumabante” de James, pero extendida a humanos adultos.

Su propuesta es sellarsiana en tanto que rechaza, junto con Sellars, lo que este denomina “el mito de lo dado” y considera que el concepto de conocimiento es de naturaleza normativa: “Al caracterizar un episodio o estado como *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de dicho episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar o ser capaz de

justificar lo que uno dice” (Sellars, 1956: pp. 298-9). Con esto, las nociones mismas de conocimiento empírico y contenido no-conceptual se tornan en sí mismas ininteligibles. Todo contenido mental que se precie de ser conocimiento, por definición, debe ofrecer razones que lo justifiquen. Sin embargo, la mera percepción, al pertenecer al mero espacio lógico de la naturaleza, a diferencia del espacio lógico de las razones, es incapaz de justificar por sí mismo su contenido (ver la “Introducción” en McDowell: 1994).⁷

Uno de los problemas de la teoría de McDowell es que deja sin explicar la percepción animal y de niños humanos pre-lingüísticos, pues considera que la espontaneidad (o la capacidad conceptualizadora) no está presente en ninguno de ellos. Pero es muy probable que deje sin explicar también buena parte de las percepciones de humanos adultos. McDowell establece claramente que “los bebés humanos son meros animales, distinguibles solo en su potencial, y nada oculto ocurre a un ser humano durante su crianza” (1994: p. 123). Por lo tanto, podemos asumir que, en esta etapa de su desarrollo, los bebés no tienen espontaneidad alguna. Es de llamar la atención la manera en que, aún suponiendo que tuviera razón, McDowell desestima la cuestión de establecer cómo y cuándo los niños humanos ¿adquieren, desarrollan? la espontaneidad. Desestima, pues, en pocas líneas, todo el importante trabajo de psicología del desarrollo que se ha hecho en las últimas décadas, desde Piaget hasta Spelke.

McDowell piensa que “es la espontaneidad del entendimiento, el poder del pensamiento conceptual, quien trae a la vista tanto al mundo como al yo. Las criaturas sin capacidades conceptuales carecen de autoconciencia y —como parte del mismo paquete— experiencia de la realidad objetiva” (1994: p. 114). Esto solo puede significar una cosa: McDowell niega a los animales conciencia fenoménica y percepciones. En un primer

7 Este artículo se encuentra en proceso, pero sospecho que la importante noción de espacio lógico de las razones resultará demasiado fuerte para lo que los no-conceptualistas desean defender. Que la experiencia empírica tenga un contenido no-conceptual no necesariamente ha de convertirla en un tipo de conocimiento y, por tanto, no necesariamente requerirá de justificación. Por otro lado, la ampliación del ámbito del conocimiento a toda relación mente-mundo que hace McDowell del espacio lógico de las razones de Sellars, también puede resultar demasiado demandante.

momento, así lo reconoce: “Se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de “experiencia externa” (...). Y eso puede parecer comprometerme con la idea cartesiana de que las bestias son autómatas” (1994: 114). ¡Y está cómodo así! Al menos así lo estuvo en la primera versión de *Mind and World*. En la edición con “Post Scriptum”, en la sexta conferencia, niega sostener que los animales no tengan mente. Dice estar

comprometido a negar en el caso de los meros animales, precisamente, *y solo*, algo correlativo a la posesión de espontaneidad. (...) El punto *es solo* que los animales mudos no tienen libertad kantiana. Esto es perfectamente compatible con reconocer que ellos pueden ser, a su manera, listos, ingeniosos, inquisitivos, amigables, etc. No sugiero que se encuentren de alguna manera “confundidos” (1994: p. 182; las cursivas son mías).

En esta aclaración, la posición de McDowell ya no queda clara en absoluto. En la conferencia había sostenido que los niños pre-lingüísticos y los animales ni siquiera tenían acceso a experiencia externa, mientras que en el “Addendum” dice que pueden hacer muchas cosas, inclusive ser inteligentes “a su manera”, y no estar confundidos. Tengo la sospecha de que quizá McDowell, al final, se cuida las espaldas para huir de una concepción cartesiana de los animales, pero su aclaración llegó demasiado tarde.

Si este es el estatuto que les confiere McDowell a los niños y animales, ¿cómo se supone que deben ser sus percepciones? McDowell, sin embargo, es muy claro al decir que la percepción no-conceptual, tal como fuera expuesta por Evans (1982) en su teoría de los estados informacionales, es ininteligible si no está acompañada de conceptos desde un inicio. Esto implica que toda experiencia debe “ser capaz de someterse al auto-escrutinio del pensamiento activo” (1994: p. 53). Esto suena, creo, bastante parecido a pensamiento de segundo orden. Y si bien aquí no me detendré en criticar esta postura, baste señalar que es un hipótesis que no está libre de problemas.⁸

8 Ver Kriegel 2004 para una defensa del pensamiento de segundo orden.

Uno podría pensar: ¿Y qué con que los niños y animales no tengan percepciones estructuradas? El principal problema con el que habría que lidiar es, sin duda, una explicación de su conducta. Solemos pensar que niños y animales se comportan como lo hacen, en buena medida, debido a las percepciones regulares que tienen del mundo. Si les negamos estas, requeriríamos de una explicación alternativa de su conducta, pues normalmente tienen una conducta adecuada, es decir, coherente con el mundo en el que se desenvuelven (Bermúdez & MacPherson, 1998: p. 11).

Millikan y las representaciones Pushmi-Pullyu

Más allá de algunas de las inconsistencias que intenté mostrar en el planteamiento de McDowell, la perspectiva neokantiana y la relevancia de los conceptos en la vida mental humana parecen demasiado arraigados en la cultura filosófica como para ser desechados tan fácilmente. El mito de lo dado elimina toda posibilidad de que las meras percepciones (sin conceptos), sean capaces de ofrecernos razones que justifiquen las creencias.⁹

Ante esta situación parecería que las opciones son bastante limitadas. Por un lado, nadie desea sostener una versión naïf que cayera en el tan criticado mito de lo dado. Por otro lado, tampoco parece recomendable aceptar sin más las premisas del AT, pues se trivializan las similitudes y diferencias entre humanos y animales, además de que no se comprende cabalmente la relación de la racionalidad en la vida mental humana. No obstante, señalé en la sección anterior que (P2), la imposibilidad animal de general conceptos, quizá no fuera del todo verdadera. Povinelli (2003) es uno de los que acepta que, al menos los chimpancés, sí tienen la habilidad de desarrollar algunos conceptos. No obstante, sigue trabajando con una noción de concepto demasiado cercana a la que desean los conceptualistas.

9 Habría que preguntarse también qué hay de las acciones. ¿También requieren el mismo tipo de justificación que el conocimiento?

Otra opción para atajar estos problemas es recurrir a ideas distintas de lo que significan *representación mental* y *concepto*. Para ello, me apoyaré en el trabajo de Ruth Millikan e intentaré mostrar cómo se resolverían desde su teoría algunos de los problemas que aquí he planteado.

Para comenzar, es importante explicar, aunque sea brevemente, un aspecto muy importante de la postura de Millikan. Ella es probablemente una de las filósofas naturalistas más importantes de las últimas tres décadas y toda su teoría está impregnada por una defensa de las teorías teleológicas de conceptos y de las representaciones internas (1984, 1993, 2004a). En lo que respecta a las representaciones mentales, Millikan propone, evocando al mítico animal del Dr. Dolittle, la existencia de representaciones que denomina *pushmi-pullyu*. Inspirada en la teoría de la dirección de adecuación de Anscombe, Millikan considera que una representación puede ser “directiva” cuando el mundo debe adecuarse a la representación mental, mientras que cuando son las representaciones mentales las que se adecuan al mundo, las llama “descriptivas”. Y hasta ahí Anscombe. Millikan considera que existe un tercer tipo de representaciones que “miran hacia ambos lados”, de ahí la metáfora del Pushmi-Pullyu. Este tipo de representaciones, o RPPs, son directivas y descriptivas a la vez¹⁰ (Millikan 1995: pp. 185-6). Pero las RPPs no son una mera conjunción de representaciones directivas con representaciones descriptivas. Millikan considera que las RPPs son más fundamentales, pues no requieren un aparato cognitivo sofisticado para ser utilizadas.

Estas características de las RPPs hacen posible que sean poseídas por toda clase de animales. Las RPPs son las que guían la conducta del animal; este, en el mismo acto, percibe algún elemento de su entorno a la vez que esa percepción le indica cómo actuar. Pero, ¿cómo estar seguros de que los animales tienen las percepciones adecuadas? Básicamente, la respuesta de Millikan es que es así porque tener un concepto o representación mental no es otra cosa que tener una habilidad o darle un uso a dicha representación (1998: p. 58; 2004a: p. 108; 2004b). Y para ello es necesario haber tenido una percepción adecua-

10 Algo análogo en el lenguaje con los actos performativos, ver Searle 1969.

da del mundo. Es más, en las RPPs, percibir y actuar se dan en el mismo acto. Al menos para lo que Millikan denomina sustancias (que pueden incluir lo que propiamente llamamos sustancias, como leche o agua, así como individuos y clases naturales), tener un concepto,

es la capacidad de representar la sustancia en el pensamiento con el propósito de recolectar información y almacenar, inferir y, en última instancia, guiar la acción (...). Dado lo anterior, podemos esperar que un niño, de hecho podemos esperar que cualquier animal, aprenda cómo relacionarse y qué esperar de estos diferentes elementos más o menos de la misma manera (1998: p. 58).

Una de las principales razones de McDowell para no conferir percepciones completas a los animales es la incapacidad de las meras percepciones para brindar una adecuada justificación de creencias. Sin embargo, en la propuesta de Millikan también es absurdo atribuir creencias, deseos o cualquier otro tipo de actitud proposicional a los animales. Ellos simplemente tienen una representación mental que a la vez es una especie de cuadro del mundo y un plano de cómo actuar en él (2004b). Los animales (y los humanos también), adquieren habilidades de reconocimiento cuando adquieren un concepto, y en el caso de las RPPs, también una dirección de la conducta.

Se puede decir que para Millikan los conceptos no son necesariamente puras representaciones, sino, más bien, habilidades de identificación. Las representaciones mentales que tienen los animales son, a la vez, habilidades de identificación y directrices para su conducta. Si esto es así, no hay ninguna razón para pensar que los animales no tienen conceptos, pues si tener un concepto es tener una habilidad de reconocimiento, tener un concepto es una habilidad básica de cualquier organismo consciente, pues sin ella la supervivencia de las especies sería bastante improbable o caótica. Pero no solo es posible atribuirles ciertos tipos de habilidades (más adelante explicaré las restricciones que Millikan da a los animales), sino que es prácticamente co-dependiente tener conceptos (este tipo, y no el tipo racional y bastante lingüístico de McDowell) y tener percepciones. Para

reidentificar objetos es necesario percibirlos y tener esta habilidad es de hecho tener un concepto. Millikan es explícita en atribuirle este tipo de conceptos a niños preverbales y animales:

Tener conceptos de sustancias no necesita depender de saber palabras. Humanos preverbales, de hecho cualquier animal que colecte *conocimiento práctico* a lo largo del tiempo, de cómo relacionarse con sustancias, individuos y clases naturales específicos, deben tener conceptos de esas cosas. Por otro lado, el lenguaje interactúa con conceptos de sustancias de manera vigorosa para transformar completamente el repertorio conceptual (1998: p. 56; las cursivas son mías).

Esto nos indica que estas habilidades pueden estar compartidas por animales no-humanos y humanos por igual, y no por ello se deja de reconocer el inmenso papel que tiene el lenguaje en la adquisición y refinación de conceptos (1998: p. 60-1). Además, Millikan subraya que estas habilidades-conceptos son conocimiento práctico, y no teórico o abstracto, para lo cual de hecho sí se requiere lenguaje y una facultad racional que permita hacer inferencias y abstracciones. Algo similar ocurre con las representaciones RPPs, que Millikan define como meramente perceptivas y con cuatro características no presentes en las representaciones originadas por el lenguaje humano. Estas características son (2004b):

- a) Dicen de un solo e indiferenciado golpe tanto cuál es el caso como qué hacer al respecto.
- b) Representan la relación del propio animal representante con cualquier otra cosa que también representan.
- c) Tienen a ser altamente inarticuladas, pues los sistemas representacionales en los que ocurren están dedicados a tareas altamente específicas de modo tal que muy pocos contrastes son necesarios o siquiera posibles.
- d) Estas representaciones tienen que ver con cosas específicas relacionadas con el pasado de la especie.

Y con estas características Millikan muestra lo que probablemente sea uno de sus mayores intereses al diferenciar la vida mental de los animales y los humanos. Los mecanismos perceptivos, reidentificadores y conceptualizadores, de los animales están delimitados y circunscritos a la utilidad particular del animal, heredada por la utilidad para la especie. Es aquí donde la teleología hace su aparición. Las RPPs son muy poco flexibles pues están condicionadas a una utilidad para el animal. O, en otros términos, “ser una representación mental depende de que haya usos para ella” (2004b). Y en ese sentido, no se pueden modificar arbitrariamente. Por ejemplo, el baile de una abeja no puede significar otra cosa más que la dirección del panal y del alimento. La vida mental de los animales es muy poco versátil pues todas sus representaciones mentales están ligadas estrictamente al uso. Las abejas obreras no podrían representarse el baile de otra abeja como la relación entre un roble y el panal, o con algo que ocurrió la semana pasada o con una abeja determinada del panal, simplemente porque estas representaciones no tendrían ningún uso. Las representaciones humanas, por el contrario, son ampliamente versátiles. No están ligadas a objetos presentes ni útiles para el individuo. Podemos encontrar usos nuevos para diferentes representaciones e inclusive tener representaciones inútiles.

Ahora bien, Millikan concede que no todas las representaciones animales son RPPs, pues a veces pueden ser meramente descriptivas, así como algunas representaciones humanas son solo RPPs. Inclusive concede que algunos animales (domésticos en su mayoría) aprenden a darle un uso distinto del que están programados a darle a las representaciones.

Todo esto es muy significativo porque, entre muchas de las bondades de este planteamiento, permite explicar la transición de un niño pre-lingüístico a uno lingüístico.¹¹ Los conceptos, al ser habili-

11 Algunas otras son la posibilidad de explicar el error en la categorización, pues al ser los conceptos habilidades de reidentificación, pueden darse errores. También explica cómo podemos reconocer a una misma sustancia a través de diferentes propiedades y a través del tiempo. Y en el caso de las representaciones RPPs permite explicar mucho mejor la vida mental de los animales así como su comportamiento, en su justa dimensión, sin antropomorfizarlo pero sin disminuirlo.

dades mentales, permiten que cuando los niños llegan a la edad lingüística (entre los dos y tres años de edad), pueden aprender cerca de una palabra por hora. Esto es así porque, por un lado, contaban ya con la habilidad y la palabra se convierte solo en un marcador distinto y, por otro lado, porque según Millikan el lenguaje es una vía más (igual a la percepción, aunque quizá más falible), de generar habilidades reidentificadoras (1998: pp. 59-62). Charles Taylor, comentando a McDowell, ofrece una respuesta similar:

Cuando uno se enfoca en un rasgo de nuestro lidiar con el mundo y lo trae al habla, no llega como un descubrimiento de un hecho insospechado (...). Era más bien una especie de protoconocimiento, un ambiente propicio para la transformación que la atención conceptual trae (...). Somos capaces de formar creencias conceptuales guiados por nuestros alrededores, porque vivimos en una relación pre-conceptual con ellos que implica al entendimiento (2002: pp. 111-4).

Conclusiones

Así las cosas, podemos concluir que bajo la noción de concepto que ofrece Millikan en sus obras, el problema de la percepción animal desaparece o, al menos, cobra una forma distinta. La pregunta no es ya si los animales pueden tener conceptos o percepciones adecuadas, sino solamente de qué tipo de objetos pueden generar conceptos y para qué y en qué circunstancias pueden utilizarlos. La idea de McDowell de que la percepción es pura receptividad queda puesta en duda pues, con su planteamiento, Millikan ha mostrado que hay un cierto tipo de percepciones que son, al mismo tiempo, instrucciones o guías para la conducta, lo cual les confiere un papel bastante activo. Además, permite superar la dificultad de la transición de los niños preverbales al uso del lenguaje, no como McDowell que considera que no hace falta una explicación. Finalmente, ofrece una explicación que permite, al mismo tiempo, dar cuenta de la vida mental y la conducta animal, así como marcar las diferencias con los seres humanos.

Quizá a este respecto es donde se encuentren las flaquezas más significativas de la teoría de Millikan.

Si bien parece razonable señalar la dependencia material que tienen los animales de la presencia y utilidad de los objetos de sus representaciones, creo que Millikan exagera el papel que le confiere a la generalidad y funcionalidad de las percepciones animales. Ella insiste constantemente en que a los animales les da igual si su presa es A o B, lo importante es que pertenezca a cierta clase natural y que cumpla con cierta función, por ejemplo, ser peludo, pequeño y cazable. Sin embargo, un papel tan generalizado de las representaciones justamente dejaría de cumplir con el papel funcional para el que estaba creado. Tomo un ejemplo de McIntyre, quien dice que

cuando un joven gato se encuentra por primera vez con una musaraña y un ratón, característica y generalmente, los trata exactamente igual. Esto es, lo trata de atrapar y, si lo logra, juega con él, lo mata, lo despelleja parcialmente y se come un poco. El gato se enfermará terriblemente. Después de eso, dejará en paz a las musarañas. Ahora distingue entre musarañas y ratones. (1999: p. 37)

No sé qué diría Millikan al respecto, pero según lo expuesto en “Reading Signs”, conjeturo que tendría ciertos problemas para explicar por qué el gato sí termina distinguiendo miembros de una especie y de otra, pareciéndose bastante físicamente y sirviendo para lo mismo, en principio.

Quizá ya no deba prolongarme más. Espero haber mostrado que la defensa del contenido no-conceptual al que aludía en la primera referencia de Peacocke no está intrínsecamente ligado, como él apuntaba, al traslape con la percepción animal. Una salida, quizá tangencial, pero al final mucho más efectiva, es repensar la noción de concepto y otorgarle un carácter mucho más práctico que teórico. No considero definitivas las conclusiones de este trabajo, por lo que seguramente han quedado algunos cabos sueltos que espero ligar en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, C., & HAUSER, M. D: 1991. "Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes" en *Philosophy of Science*, 58 (2), pp. 221-40.
- BEKOFF, Marc, Colin ALLEN, and Gordon M. BURGHARDT (eds). 2002. *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BERMÚDEZ, José Luis & Fiona MACPHERSON. 1998. "Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience" en *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 6: pp. 1-33. DÍAZ, José Luis. 2007. *La conciencia viviente*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- EVANS, Gareth. 1982. *The Varieties of Experience*. John McDowell (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- GUNTHER, York H. (ed.). 2003. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HAUSER, M. D. 1988. "Invention and Social Transmission: New Data From Wild Vervet Monkeys" en R. Byrne & A. Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Clarendon Press: pp. 327-43.
- HAUSER, M. D. 1986. "Male Responsiveness to Infant Distress Calls in Free-ranging Vervet Monkeys" en *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 19: pp. 65-71.
- KANT, Immanuel. 1787. *Critique of Pure Reason*. Normal KEMP Smith, tr.; Howard CAVGILL, Intro. Basingstoke: Palgrave Macmilian, 2007.
- KOCH, Christof. 2004. *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*. Colorado: Roberts and Company Publishers.
- KRIEGEL, Uriah. 2004. "Perceptual Experience, Conscious Content, and Non-Conceptual Content" en *Essays in Philosophy*, 5 (1).
- MARKS, Jonathan. 2002. *What It Means to Be 98% Chimpanzee*. Berkeley: University of California Press.
- McDOWELL, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996 with New Introduction.
- MACINTYRE, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- MILLIKAN, Ruth G. 1984. *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MILLIKAN, Ruth G. 1993. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, MA: MIT Press.

- MILLIKAN, Ruth G. 1995. "Pushmi-Pullyu Representations" en *AI, Connectionism and Philosophical Psychology*, 9: pp. 185-200.
- MILLIKAN, Ruth G. 1998. "A Common Structure for Concepts of Individuals, Stuffs, and Real Kinds: More Mama, More Milk, and More Mouse" en *Behavioral and Brain Sciences*, 21: pp. 55-100.
- MILLIKAN, Ruth G. 2004a. *Varieties of Meaning. The 2002 Jean Nicod Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MILLIKAN, Ruth G. 2004b. "On Reading Signs: Some Differences Between Us and The Others" en Kim OLLER, Kim PLUNKETT y Ulrike GRIEBEL, eds. *The Evolution of Communication Systems: A Comparative Approach*. Cambridge, MA: MIT Press.
- NAGEL, Thomas. 1974. "What is Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, vol. LXXXIII, no. 4, octubre: pp. 435-50.
- PEACOCKE, Christopher. 1998. "Non-conceptual Content Defended" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (2): pp. 381-388.
- PEACOCKE, Christopher. 2001. "Phenomenology and Non-conceptual Content" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: pp. 609-15.
- POVINELLI, Daniel J. 2003. "Behind the Apes Appearance: Escaping Anthropocentrism in the Study of Other Minds" en *Daedalus*, 133: pp. 29-41.
- RIZZOLATI, Giacomo & Laila CRAIGHERO. 2004. "The Mirror-Neuron System" en *Annu. Rev. Neurosci*, 27: pp. 169-92.
- SEARLE, John. 1969. *Speech Acts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- SEARLE, John. 1994. "Animal Minds" en *Consciousness and Language*, 2002. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- SELLARS, Wilfrid. 1956. "Empiricism and the Philosophy of Mind". Herbert FEIGL & Michael SCRIVEN, eds. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1. Minneapolis: University of Minnesot Press: pp. 253-329.
- TAYLOR, Charles. 2002. "Foundationalism and the Inner-Outer Distinction" en *Reading McDowell. On Mind and World*. Nicholas H. SMITH, ed. London: Routledge.
- TODD M. PREUSS, et al. 1999 "Distinctive Compartmental Organization of Human Primary Visual Cortex" en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96: pp. 11601-6.